
PABLO APARICIO DURÁN

LA IDEOLOGÍA DEL SUJETO LIBRE

Sobre la radical historicidad del discurso

Prólogo de MALCOLM K. READ

GRANADA, 2024

COMARES LITERATURA

La presente obra fue galardonada con el VIII Premio de ensayo humanístico de Catalunya Literària Fundació Privada, Biblioteca Divulgare

Catalunya Literària Fundació Privada concede periódicamente, desde 2002, un premio de ensayo humanístico sobre un tema previamente establecido en cada convocatoria. Las obras ganadoras en anteriores ediciones han tratado, entre otros temas, del origen de la Tierra, la construcción de Europa, las bases biológicas de la política, los desafíos de la educación, la variedad étnica de las sociedades y otros aspectos de la evolución de la humanidad.

Catalunya Literària Fundació Privada fue creada por Antoni Pàmies con el objetivo fundamental de fomentar el conocimiento y difundir obras de pensamiento. La Fundación es totalmente independiente de cualquier entidad de carácter religioso o político. Para mantener esta independencia no pide subvenciones públicas ni privadas. Persigue, en cambio, la colaboración con otras fundaciones para objetivos comunes.



<http://www.clfp.cat>

Diseño de cubierta y maquetación:

María García Asensio

© Pablo Aparicio Durán

© Editorial Comares, 2024
Polígono Juncaril
C/ Baza, parcela 208
18220 • Albolote (Granada)
Tlf.: 958 465 382

<http://www.editorialcomares.com> • E-mail: libreriacomares@comares.com
<https://www.facebook.com/Comares> • <https://twitter.com/comareseditor>

ISBN: 978-84-1369-816-8 • Depósito Legal: Gr. 823/2024

Impresión y encuadernación: COMARES

A Carmen, en la vida y en la vuelta.

SUMARIO

PRÓLOGO.....	IX
<i>Malcolm K. Read</i>	

INTRODUCCIÓN	1
--------------------	---

I

LA PARADOJA MARXISTA

I. DEL YO AL «YO SOY»	21
El sinsentido o la poética del yo.....	21
Los géneros de la duda.....	31
Divinas palabras: la norma del mérito	33
El movimiento (de la relación) social	37
Producción ideológica: individuación e inconsciente ideológico discursivo.....	46
II. EL SIGNIFICADO HISTÓRICO DEL «YO SOY»	47
Inscripción ideológica: el horizonte fenomenológico del lenguaje y la comunicación..	47
Lo público como plataforma discursiva del «yo soy» sujeto libre	49
Las nuevas ideas y la recalificación de la relación social: sobre semántica, representación y diferencia	50
La paradoja marxista y el genio de Aristóteles.....	56
Imaginación con/sin relación (sexual/social).....	62
La normalidad del sentido del humor	65
La lógica de lo absurdo y su relación social	67
El mundo de ayer también iba en serio	69
La (im)pertinencia del marxismo	71
King Kong ante la tribu en Yale	74
Marx y «el tema en cuestión» (o la «aportación» del materialismo histórico a la teoría de la literatura)	76

II

LA INSCRIPCIÓN IDEOLÓGICA DEL DISCURSO

III. INSCRIPCIONES IDEOLÓGICAS DEL PASADO	83
Sobre el bilingüismo en la propia lengua	83
<i>El síntoma: el sujeto libre de/en la historiografía</i>	83
Prehistoria	85
<i>La radical historicidad de la ciencia como discurso y el problema de la vida prehistórica.</i> ..	85
<i>La mirada literal como forma de producción ideológica en la ciencia (sobre la prehistórica)</i> ..	86
<i>La noción de evolución y la dialéctica natural/social en el «horizonte fenomenológico»</i> <i>(siglos XIX y XX)</i>	89
<i>Para «leer/creer» la singularidad social.</i>	93
<i>A favor y en contra de la metafísica de la «división del trabajo».</i>	94
<i>Hipótesis radicalmente (pre)histórica sobre la primera inscripción discursiva: ¿gusto o sexo?</i> ...	98
Antigüedad	99
<i>El desinterés puro por la herencia cultural (o Indiana Jones leyendo a Kant)</i>	99
<i>El moderno mundo clásico: o el problema del enganche de la sustancia y la esencia democráticas.</i> ..	104
IV. INSCRIPCIONES IDEOLÓGICAS DEL PRESENTE	111
Think-tanks para la «tercera vía»	111
Inscripción ideológica de la IA	116
La IA y su «horizonte fenomenológico»	119

III

EL PROPIO DISCURSO

V. PARA HABLAR DE NUESTROS LIBROS	125
Mi propio inconsciente ideológico: la deuda literaria o el «arte verbal» como objeto de fe en el deseo del sujeto (libre)	125
Mi inscripción ideológica profesional: el discurso académico	130
Mi inscripción ideológica teórica: la «radical historicidad»	136
VI. CONCLUSIONES	139
Libertad sin ingenuidad: conocer las metamorfosis de lo social/discursivo	139
BIBLIOGRAFÍA	141
ANEXOS	147

PRÓLOGO

La publicación de *La ideología del sujeto libre* marca una nueva etapa en la apreciación crítica de la obra del gran marxista español, Juan Carlos Rodríguez, autor del seminal estudio *Teoría e historia de la producción ideológica* (1974). Lo cual no debería sorprendernos, pues, a pesar de que las relaciones capitalistas dominantes en los 70 siguen siendo hoy la norma, y, por lo tanto, su «matriz ideológica» —según Rodríguez— se segrega desde las mismas relaciones sociales, lo cierto es que hablamos aquí de dos coyunturas socio-históricas radicalmente distintas. En efecto, si bien la escuela y la universidad, como aparatos ideológicos de Estado, han funcionado siempre al servicio de la producción capitalista, lo han hecho, durante la segunda mitad del siglo xx, desde una posición relativamente autónoma; e incluso aquellos académicos a quienes no les quedó más remedio que vivir bajo regímenes dictatoriales, como al mismo Rodríguez, lo cierto es que lo hicieron con una relativa libertad para montar su oposición crítica. En los 90, sin embargo, el capital financiero se ha consolidado en su hegemonía y la educación se ha sistematizado de acuerdo con los intereses de su productividad. Así, la educación está hoy regulada por una ideología de la producción. La enseñanza de idiomas, al parecer —según el propio texto de Aparicio— resultó particularmente vulnerable al nuevo vocacionalismo. El objetivo de la enseñanza es simplemente hacer que el contenido de la materia sea lo más comprensible posible, lo que ha hecho necesario, en gran medida, «dejar al margen la cuestión histórica ideológico-discursiva». Se han producido, pues, cambios desde la aparición de *Teoría e historia*, cambios que, por insignificantes que sean (esto es, considerados en un contexto más amplio), han transformado sustancialmente el aparato educativo del Estado. Pero, para comprenderlos mejor, retrocedamos brevemente en el tiempo, concretamente a un texto que resultará crucial para el propio planteamiento de Juan Carlos Rodríguez, a saber, *Pour Marx* de Louis Althusser, o, en la traducción al español, *La revolución teórica de Marx*¹.

¹ Althusser, L. (1967). *La revolución teórica del Marx*, Siglo XXI, México D.F.

Una contradicción hegeliana, argumenta Althusser, nunca está *realmente sobre-determinada*, aunque a veces pueda parecerlo. Así, mientras que en la *Fenomenología del Espíritu* la conciencia parece trazar un curso complejo en su ascenso al Conocimiento Absoluto, el desarrollo de la conciencia consiste simplemente en el despliegue de su propia esencia. Para Hegel, se nos recuerda, toda conciencia tiene un pasado reprimido-conservado incluso en el presente, bajo la forma de los mundos latentes de sus esencias superadas, pero nunca, cabe señalar, bajo la forma de una determinación verdaderamente externa. Estamos hablando, en otras palabras, de una dialéctica de la conciencia. «*Un círculo de círculos, la conciencia tiene un solo centro, que es el único que la determina*» (83, cursiva original). Para Marx, en cambio, continúa Althusser, las contradicciones están siempre-sobre-determinadas: «la vida material de los hombres explica su historia; su conciencia, sus ideologías, no son más que los fenómenos de su vida material» (88). De ahí, en particular, la noción de una formación social, constituida por sus distintas instancias, y la precondition de una unidad compleja y estructurada, el rechazo de la problemática de la *naturaleza humana* como concepto teóricamente viable y la noción de una inconsciencia ideológica. Ahí es donde Rodríguez comenzó: ‘Lo lei’, confesó en una entrevista en 2011, con respecto al texto de Althusser, ‘y me quedé pasmado’ (165). Con efecto inmediato, como explicaba en la posdata de la segunda edición de *Teoría e historia* (1990): simplemente tomó sus planteamientos anteriores y los arrojó por la ventana a la calle (27).

No está del todo claro en qué consistieron estas formulaciones anteriores. En todo caso, conjeturamos, se trata de la misma herencia hegeliana que Althusser también desecha. Igualmente difícil de definir es qué exactamente había asimilado Rodríguez en su lectura de Althusser. Pues a pesar de que la «presencia continuada» de este es debidamente reconocida y registrada en cada página de *Teoría e historia*, «eso —nos dice— no quiere decir que yo sea althusseriano» (55), o eso, al menos, mantiene Rodríguez en 1998². Por otra parte, cuando este último se cuestiona posteriormente qué queda del legado althusseriano, la noción de ‘inconsciencia ideológica’ parece habersele pasado por alto (158-9)³, y, más tarde, minimiza la contribución de Althusser a la teoría de la ideología: ‘Althusser, pues, dijo cosas muy buenas sobre ideología, pero solía meterse en algún embrollo sin aclararse el tema’ (214)⁴. Cabe recordar cómo, en la Introducción a *Teoría e historia*, Rodríguez descarta toda la polémica sobre el supuesto «antihumanismo» de Althusser por ser «aburrido» y «ciego» (10). O cuando introduce, de manera algo oblicua —todo hay que decirlo—, su concepto del inconsciente ideológico, que está manifiestamente en deuda con la noción althusseriana de una «inconsciencia ideológica». Este último parece haber figura-

² Véase Rodríguez 2016b.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

do irreflexivamente como parte o extensión de la problemática althusseriana, en contraste, asimismo, con la noción de *radical historicidad*, que Rodríguez se afana en propugnar desde el principio.

En el contexto de su propia obra, Pablo Aparicio arroja alguna luz sobre este legado bastante complejo. Althusser, sugiere, asumió un «sujeto» lacaniano, aunque con un disfraz ideológico, a través del cual explicar la mecánica de la «interpelación», es decir, el proceso mediante el cual el individuo es reclutado por una ideología dominante. «Y esto es lo que Juan Carlos Rodríguez matiza: no hay un sujeto universal, sino matrices ideológicas para cada tipo de individualidad histórica». Una observación acertada: Rodríguez ciertamente tenía sus reservas al respecto. Pero también es válida, a mi juicio, la insinuación de Aparicio de que el «sujeto» aparece en Althusser para desempeñar la función de una «categoría ómnibus», que podría llenarse con diversos contenidos, según el modo de producción de que se trate. Así, con la dialéctica Amo/esclavo para la antigüedad esclavista; la de Señor/siervo para el feudalismo; y la de sujeto/sujeto para el capitalismo. El pensador francés, podría suponerse razonablemente, confiaba en que los practicantes de otras disciplinas y ciencias proporcionarían los análisis pertinentes de cada uno de esos «terrenos». Althusser, como filósofo, tenía, después de todo, bastante derecho a plantear su discusión a un nivel teórico general: los «modos de producción», las «fuerzas» y las «relaciones de producción», los «niveles» o las «instancias» sociales (económicas, políticas e ideológicas), etcétera. Tales distinciones permiten a los marxistas estructurales equilibrar las afirmaciones de la teoría general con las de la investigación concreta.

Hay otros términos que nos plantean el mismo tipo de problema. El de «individuo», por ejemplo, sin duda, debe tratarse con cierta cautela o, como diría Aparicio, «cogido con pinzas», en la medida en que evoca inmediatamente el espectro de su contrario, es decir, la «sociedad», que lo ubica dentro de los parámetros de una ideología burguesa. La «individualidad», aunque disponible como referencia general, puede resultar un tanto compleja en la práctica y, con toda razón, Aparicio no duda en utilizar «individuo» como categoría general, cuyo significado concreto debe determinarse en función del contexto histórico. Así, también, con respecto a la noción de «filósofo». ¿Hasta qué punto es legítimo comparar a Aristóteles con Aquino y a este con Wittgenstein o suponer que pertenecen a la misma categoría si su discurso supone una práctica histórica radicalmente distinta? Althusser fue ampliamente criticado, injustificadamente en mi opinión, por un «filosofismo» que, supuestamente, borraba las distinciones históricas necesarias y sometía la tradición occidental a una continuidad ininterrumpida. Pero, si dos o más términos son radicalmente inconmensurables en la medida en que carecen de un hiperónimo común, entonces carecen de la base suficiente para ser comparados y, por lo tanto, apenas hay motivos para hacerlo. Nadie va a comparar los plátanos con los cráteres de la Luna, o ninguno de estos con los canarios.

En este sentido, la noción de «naturaleza humana» merece consideración aparte. El marxismo británico ha sido implacable en su ataque a Althusser por su rechazo de la validez teórica del concepto. Norman Geras, por ejemplo, uno de sus principales vindicadores, escribe: «La supuesta sustitución de la idea de la naturaleza humana por los conceptos centrales del materialismo histórico, esa incompatibilidad teórica que aquí alega el “antihumanismo teórico”, no es más que una extravagancia» (107). Una declaración notable, viniendo de un estudiante formado en la tradición marxista. Sintomáticamente, Geras nunca incide en el detalle «histórico y social discriminatorio» cuya importancia promueve y cuya relevancia reconoce. Aparicio se desmarca de tal sinsentido. Pero le conviene proceder con cuidado. Su afirmación, por ejemplo, de que la «naturaleza humana» se convirtió en un problema sólo en el siglo XVIII y que ningún filósofo escolástico habría soñado nunca con desplegar tal noción es clamorosamente incorrecta. Alfonso Martínez de Toledo, autor del *Corbacho* del siglo XV, por poner un ejemplo, habla libremente de «la naturaleza humana». Pero lo importante en la lógica argumentativa de Aparicio es que aquel autor tiñe completamente el concepto de «naturaleza humana» con ideas extraídas de su legado escolástico, totalmente ajenas a una comprensión moderna de dicha noción. Llevadas a sus últimas consecuencias, las afirmaciones sobre la «historia radical» pueden fácilmente llevar a los althusserianos hacia una especie de superempirismo ideal, paradójicamente, en vista de la importancia que por lo demás atribuyen a las estructuras sociales. Pero, para comprender mejor la importancia de esas distinciones, retomemos el hilo de nuestro examen histórico.

Resultó que el debate sobre el antihumanismo de Althusser, el cual Rodríguez despacha felizmente, no era más que un anticipo de lo que estaba por venir, precipitado por *The Poverty of Theory* (1978), de E. P. Thompson y su grosero asalto al marxismo estructural. Por un lado, los teóricos defendían la importancia de las estructuras sociales que determinan inconscientemente los sujetos, por otro, los historiadores culturales promovían la libertad de los individuos para determinar su destino. He entrado en los pormenores de esta polémica en otra parte. Baste señalar, en el contexto actual, que, en medio del griterío, se perdió de vista el núcleo del argumento de Althusser, a saber, la necesidad del marxismo de romper, epistemológicamente, con el apego ideológico a la oposición sujeto-sistema y todas sus variantes. Sólo así, argumentaba Althusser, sería posible «cambiar el terreno» o «cruzar la frontera» y abrazar una nueva problemática. «Los conceptos con los que Marx piensa la realidad, señalada por el humanismo real, no hacen intervenir ni una sola vez, como conceptos *teóricos*, los conceptos del hombre o del humanismo: sí otros conceptos, absolutamente nuevos, los conceptos de modo de producción, fuerzas de producción, relaciones de producción, superestructura, ideología, etc.» (244).

Resultó que la mayor amenaza al marxismo althusseriano procedía no tanto de los marxistas británicos, como Geras, que estaban firmemente arraigados en

su empirismo nativo y, por tanto, incapaces de pensar dialécticamente, sino, como acertadamente continúa argumentando Aparicio, del marxismo norteamericano al modo de Fredric Jameson, quien, a pesar de su formación hegeliana, intentó positivamente incorporar el althusserianismo. Es cierto que Hegel planteó la posibilidad de la historia como un proceso sin un sujeto y de fuerzas que operaban «a espaldas» de sujetos individuales, lo que, a su vez, sugiere la existencia, dentro de un contexto social, de una inconsciencia ideológica. El marxista hegeliano Georg Lukács, con quien Jameson estaba muy en deuda, habla reveladoramente de una conciencia de clase que, «en el lado objetivo», equivale a una «*inconsciencia* condicionada por la clase» (Lukács 1971, 52, cursiva original). Pero era en el desarrollo teleológico de la Idea donde residía el verdadero Sujeto Hegeliano, y sería necesario un trabajo duro por parte de Jameson, en su *El inconsciente político* (1981), antes de que un pensador tan decididamente antihegeliano como Althusser pudiera ser reclutado para la causa hegeliana. Al final, quedó un mundo de *identidad de las diferencias* althusseriana y la *unidad de los opuestos* hegeliana. Sumado a esto, como explica Aparicio, la imagen de Jameson como un marxista solitario dentro de la academia norteamericana nos distrae de lo verdaderamente significativo, que es que la promoción del marxismo como metodología, que, aunque sea de un tipo superior y dialécticamente totalizadora, encaja bastante bien en un pragmatismo estadounidense que ve diferentes «enfoques» convergentes sobre el mismo objeto literario de estudio.

En la década de 1980, casi todo había terminado. E. P. Thompson se ocupaba de asuntos relacionados con el desarme nuclear y Perry Anderson se despedía silenciosamente del marxismo. Tal vez, después de todo, un capitalismo «bueno» era, de manera realista, lo mejor que se podía esperar. En sentido más general, hubo un alejamiento del marxismo hacia políticas de «estilo de vida» e «identidad», ya que los radicalizados en los años 60 y 70 comenzaron a entrar en la mediana edad. Mientras todavía se permitía despotricar sobre políticos corruptos, banqueros y sobresueldos, empresarios codiciosos, etc., el socialismo mismo fue retirado subrepticamente de la agenda; al menos en la esfera pública, la prensa y la televisión, e incluso en la academia. Todo fue muy triste. Muchos de los que habían criticado a Althusser por su «pesimismo», sin confrontar sus argumentos, aceptaron con sorprendente facilidad los atractivos culturales del capitalismo tardío y la alegría de surfear las olas del posestructuralismo con Foucault y Derrida, junto con talentos más mediocres, como Lyotard y Baudrillard. Un mundo social supuestamente transformado requería un tipo diferente de política, una que aceptara la ruptura que, según se dijo, se había producido en el modo de producción capitalista. Pablo Aparicio captura gran parte del espíritu de los «nuevos tiempos» en su retrato de las clases de posgrado sobre teoría literaria impartidas por el profesor H. Fry en la Universidad de Yale. Desde su posición convenientemente trascendental, Fry explorará las respectivas posiciones de los diferentes enfoques metodológicos, en beneficio

de un cuerpo de estudiantes cuya ética y estética de campus los distancia y a la vez los inscribe en la norma, en virtud de la cual emergerán debidamente cualificados para seguir su carrera profesional. «Es decir, en una atmósfera mucho más “relajada” y “abierta” que nunca, pero cuya esfera discursiva es cada vez más estrecha, las nuevas generaciones se despiden de un marxismo convertido en una de las grandes ideas tras las que ya no se debe correr, porque fue, sí, una de las “lentes” históricas con las que nuestra “condición humana” ha sido observada» (78).

A todo lo cual Aparicio dirá: ¡No! Partiendo de donde es necesario comenzar, con una exposición concisa de una posición que rompe enfáticamente con lo anterior y con la prioridad otorgada a la oposición sujeto/sistema, en cualquiera de sus múltiples variantes. «De toda la producción ideológica moderna, por lo tanto, solo puede decirse que es “materialista” o “idealista” sobre la base o presupuesto de este mundo *literal*. Este es el terreno común sobre el que se *producen* los debates sobre la “realidad”; y esta es la ideología que compartimos hoy tanto unos como otros, por muy opuestas que sean nuestras ideologías explícitas». Desde luego, el inconsciente ideológico siempre está ejerciendo su influencia, incluso antes de que comiencen los debates. El punto de vista teórico de Aparicio es el de un marxismo althusseriano, aunque adecuadamente matizado, mediado por la *Teoría e historia* de Rodríguez y, por consiguiente, menos inclinado hacia la noción del «aparato ideológico de Estado», preferida por los althusserianos de antaño, y más hacia la noción del modo de producción estructurado dominante. En esencia, *La ideología del sujeto libre* trata de exponer la influencia omnipresente de un inconsciente ideológico que presupone la existencia de una «condición humana» y, alternativamente, de una «naturaleza humana». En el caso de los historiadores de la prehistoria, Aparicio apunta a una estrategia narrativa que traza linealmente el desarrollo «evolutivo» de las «capacidades esenciales» de un «sujeto libre», una estrategia que consiste en dividir su «objeto de estudio» en elementos discretos, también conocidos como «partes», «factores», «aspectos» y «procesos». Aparicio explica: «hay una serie de “constantes” universales que la misma historiografía ha asumido como esenciales tanto en su objeto de estudio como en la propia labor documental». Tales constantes incluirán, por ejemplo, «creatividad», «curiosidad», «deseo de conocimiento», «comunicación», «experiencia» y, por supuesto, «individuo» y «sociedad». El objeto relevante se revela así en la plenitud de sus detalles. Los constituyentes discretos, podría haber añadido el autor, pueden finalmente enumerarse alfabéticamente en forma de «índice». La «teoría», en tales circunstancias, sólo puede ir en detrimento de la inmediatez descriptiva de las impresiones sensoriales, razón por la cual un texto empirista opera constantemente en la paráfrasis.

Aparicio bien podría haberse detenido en este punto para contrastar la narrativa lineal con su equivalente *espiral*, que él mismo persigue. Espiral en la

medida en que, después de introducir, digamos, la noción de una «matriz ideológica», *La ideología del sujeto libre* retrocederá posteriormente sobre sí misma, para sacar a relucir otro aspecto de su argumentación. Esa concepción se basa en el supuesto justificable de que las etapas subsiguientes del proceso son un requisito previo para comprender lo que precedió. A primera vista, puede parecer un tanto paradójico afirmar de un texto como el de Pablo Aparicio que la comprensión del todo es una condición previa para la comprensión de sus partes. Althusser, se recordará, planteó la misma pregunta con respecto a Marx y contestó célebremente que la paradoja sólo es aparente, en la medida en que una lectura sintomática es circular, pero no viciosa. En palabras del propio filósofo: «Pero el círculo de esta operación no es, como todo círculo de este género, sino el círculo dialéctico de la cuestión planteada a un objeto sobre su naturaleza a partir de una problemática teórica que, poniendo su objeto a prueba, se somete a la prueba de su objeto».⁵ Este enfoque, es cierto, se despliega precisamente para captar las determinaciones complejas, causales, transitivas e intransitivas, operativas dentro de la formación social, cuando se las considera como un todo. Aun así, confieso que la yuxtaposición de, digamos, Borges, Zweig, Quevedo, Montaigne y Goethe en *La ideología del sujeto libre*, entre paréntesis que proliferan sin fin, a veces me hizo desear la claridad que, con todas sus limitaciones ideológicas, caracteriza al texto empirista.

Al tratar la cuestión de la Inteligencia Artificial, Aparicio sigue la misma línea crítica que en su panorámica sobre la noción de «prehistoria» y sus exponentes. Según nos explica, la IA, empezando por los discursos generados por *ChatGPT*, incorpora inconscientemente en sus programas el mismo tipo de «ideogramas» que aparecen en todo su corpus. Siendo este algo múltiple y cada vez más complejo y masivo, es de suponer que la capacidad de la computadora se aproximará progresivamente a la nuestra, con el resultado de que, como los seres humanos, la computadora se encontrará repleta de elementos inconscientemente inclinados por la ideología. Excepto por una diferencia fundamental: mientras que la IA está saturada de una ideología tomada de otros lugares, el componente ideológico del ser humano es el producto de un proceso socio-histórico prolongado. Este último desafía la replicabilidad tan esencial para *ChatGPT* por la importante razón de que el inconsciente ideológico, cuya existencia presupone, «forma sentido por descarte y represión». La IA, por el contrario, no puede reprimir lo que está configurado de antemano.

Aparicio concluye su discusión juntando los hilos de su argumentación, que se aplican a la pedagogía lingüística. Como en todas partes, insiste con razón en que nada escapa al alcance de un inconsciente ideológico, incluida la ciencia. Pero una cosa es argumentar que todas las ciencias, incluso la astrología, están

⁵ *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México D.F., p. 31

espontáneamente inclinadas hacia la ideología y otra muy distinta argumentar, como hacen Aparicio y Rodríguez, en contra de la distinción entre «ciencia» e «ideología». Confundir lo uno con lo otro es promover una paradoja ideológica que impide efectivamente cualquier acceso a lo real, a pesar de los asombrosos avances de la ciencia moderna. De la misma manera, la paradoja psicoanalítica excluye cualquier conocimiento de la *Cosa* que esté reprimido más allá del alcance de la conciencia, a pesar del conocimiento que pueda alcanzarse de uno mismo a través del psicoanálisis. En resumen: yo era ese niño, con esos padres, nacido en esa sociedad, en ese punto del tiempo. Si la noción de una Verdad alética, en oposición a una post-«verdad», ya no sirve a ninguna función analítica, uno se pregunta por qué debe tomarse la molestia de captar la función ideológica del «sujeto libre». Está muy bien que Aparicio confiese su lugar ineludible dentro de los límites del postmodernismo, pero un marxismo digno de ese nombre debe defenderse contra toda tendencia a privilegiar la subjetividad de la experiencia sobre la objetividad de la realidad. Como observó perceptivamente Robert Paul Resch: «La amenaza del idealismo —latente en el modernismo filosófico desde Kant hasta el empiriocriticismo— se realiza finalmente en un movimiento posmoderno que libera a la experiencia subjetiva de su subordinación al principio materialista del realismo ontológico. El resultado es un relativismo ontológico». Estas cuestiones importantes aún no se han discutido y Pablo Aparicio aún no las ha planteado.

A modo de conclusión, examinemos la «mentira de la Tierra» que *La ideología del sujeto libre* está destinada a confrontar. Una visión de la perspectiva relevante me fue proporcionada recientemente por una lectura de George Monbiot y su *¿Cómo nos metimos en este desastre? Política, igualdad, naturaleza* (2017). Monbiot, para aquellos que no están familiarizados con el escenario relevante, es un escritor que contribuye regularmente a *The Guardian*, uno de los pocos ejemplos en Gran Bretaña de periodismo inteligente, aunque decididamente liberal. Nadie, me apresuro a reconocerlo, ha expuesto mejor que Monbiot las consecuencias destructivas de un neoliberalismo capitalista que «trata el mundo natural, la vida cívica, la igualdad, la salud pública y los servicios públicos eficaces como lujos prescindibles». Su relevancia para el presente debate radica en los supuestos ideológicos que subyacen a sus argumentos, comenzando por las «libertades» de las que, supuestamente, el capitalismo amenaza con privarnos. El lector apenas ha penetrado en el volumen cuando Monbiot lo recibe de uñas: «La civilización no es más que una frágil capa de polvo que hemos arrojado sobre una psique rica en emociones e instintos, moldeada por el planeta viviente». Tal es el supuesto que subyace al proyecto de «rewilding» que Monbiot propugna, ya que se basa en la «representación mítica» de «aberturas perceptivas, fisuras que nos permiten ver, aunque breve y oscuramente, el alma ancestral de la humanidad». Solo hay un problema con el proyecto en cuestión: la mayoría de la gente no ve lo que a Monbiot le parece «tan brillantemente obvio».

¿Son estúpidos? No, no. Decir tanto sería indignantemente condescendiente. La gente ha sido «sistemáticamente engañada» por los «medios de comunicación» o, más oscuramente, por algo llamado «justificación sistemática». Pero hay un lado positivo en todo esto. «No nacemos con nuestros valores. Están moldeados por el entorno social que nos rodea». ¿La solución? El conocimiento de un inconsciente ideológico nunca está sobre la mesa. Se nos aconseja, más bien, «fomentar una comprensión de la psicología que informe el cambio político y muestre cómo se nos ha manipulado». Debemos «deshacernos de las viejas ideas y defender a aquellos que creen que la vida es algo más». Tal es el tipo de pensamiento, deprimentemente compartido por muchos de los llamados marxistas, pasados o no, al que Pablo Aparicio quiere ponerle fin. Le deseamos toda la buena suerte del mundo.

Malcolm K. Read

INTRODUCCIÓN

El «sujeto libre» es la norma ideológica de la individuación moderna. En ella, el sujeto cuenta, al menos, con dos cosas: con *su* vida, para vender(la)/comprar(la), y con *su* historia, para contar(la)/callar(la). El «hombre moderno» posee, de este modo y en todo momento, una biografía con valor en sí misma (de ahí la picaresca del pobre que se atreve a relatar la suya tal cual: como «protagonista»¹). O, dicho de otro modo, la vida de *este* sujeto tiene un «sentido» que reside en su propia inmanencia, de la que se desprende, a su vez, la libertad de interpretarla (tanto por el sujeto que la vive como por otros sujetos libres con quienes se establece la «simpatía»).

En este sentido, la moderna «hermenéutica» es impensable sin una idea del mundo concebido *en los términos de su inmanencia*, es decir, pensado en su trascendencia, pero no de forma alegórica, sino en tanto mundo literal, naturalmente autónomo, etc. De toda la producción ideológica moderna, por lo tanto, solo puede decirse que es «materialista» o «idealista» sobre la base o presupuesto de este mundo *literal*. Este es el terreno común sobre el que se *producen* los debates sobre la realidad; y esta es la ideología que compartimos hoy tanto unos como otros, por muy opuestas que sean nuestras ideologías explícitas.

Voy a insistir mucho en la imagen de este arraigo común en la matriz ideológica de cada coyuntura. La nuestra, la moderna/posmoderna es la matriz intersubjetiva (sujeto/sujeto). Una aclaración terminológica: a la realidad compleja de la que surge esta ideología se la ha llamado «formación social»; pero nosotros hablaremos continuamente de «Modo de Producción» para referirnos a los aspectos fundamentales de dicha realidad: su economía, su política y su ideología. Lo importante aquí es no olvidar que son las relaciones sociales las que producen, en cada momento, la especificidad ideológica en

¹ Véase Rodríguez 2001b.

la que dichos aspectos fundamentales se interrelacionan en una coyuntura histórica concreta. A esto Michel Pêcheux (1994) lo llama «formación discursiva». El Modo de Producción y su ideología dominante son la matriz sobre la que se ha desarrollado la modernidad en toda su extensión histórica, la cual ha producido una variedad ingente de tópicos; pero lo que nos incumbe a nosotros es ver de qué modo (*id est*, en qué sentido) estamos todavía instalados en dicha matriz, y ello, como decimos, aunque haga tiempo que se hable de la muerte de los «grandes relatos» y —aun— de la revolucionaria «Ontología Orientada al Objeto» que pretende abanderar la eliminación de la moderna epistemología, basada en la dialéctica sujeto/objeto. Que la OOO es un estadio más en aquella dialéctica nos parece evidente, pero quizá sea más interesante comprobar que no hay ontología del objeto en sí sin el presupuesto de un sujeto literalmente configurado también en sí: este es —según trataremos de explicar— el sujeto libre de la modernidad.

A este propósito, nos vamos a ver obligados a sobrevolar muchas cuestiones de las que planteamos en este trabajo; por ejemplo, el problema de los modos de producción (y sus ideologías) anteriores a la modernidad mercantil (luego, capitalista industrial, y, finalmente, financiera; hoy ya inapelable en el mundo de las «plataformas digitales» o «ladronazgos», como los llama Varoufakis); y, naturalmente, al apuntar este tipo de problemática en relación con la prehistoria, lo único que pretendemos es hacer notar algunos síntomas ideológicos que caracterizan a la moderna historiografía, a saber: sobre todo, ese desenganche entre lo cultural (ético/estético) y lo material (económico/social) que establece la fenomenología, la cual pasa así a «observar» al sujeto libre en la línea evolutiva de su propio conocimiento: desde sus primeros vagidos en Altamira hasta el *Discurso del Método* o el *CERN*, etc. (Read 2010, p. 66). Y esto no lo decimos por tomar partido en el debate que enfrenta a «dualistas» contra «monistas», en el que nuestra «postura» sería tomada como mera «tercera vía», la del «construccionismo social», sino por dejar clara una cosa: que el sentido último de los debates sobre qué es o no es la *realidad* lo marca la práctica de las relaciones sociales, donde, aquí sí, es la literalidad del mundo la que será «pensada» de distinta manera por los que creen en la división entre materia (física, química, biología, tecnología, etc.) y espíritu (alma, conciencia/consciencia, gusto, poesía, autenticidad, etc.) y quienes, por el contrario, creen que todo debe tener su «explicación» dentro de las leyes (y las «excepciones») de la física, etc.

Esto, frente a lo que podría creerse, no es un relativismo o un construccionismo social/cultural, porque ni el primero ni el segundo («extremo» o «moderado») tienen para nada en cuenta el concepto de «matriz ideológica»², que explica objetivamente (y rigurosamente) el sentido de dichas relaciones, que, en

² Cfr. Elder-Vass 2012.

la «modernidad», son las que se dan entre sujetos —en muy diversos sentidos, sí, pero siempre, en última instancia, sujetos ideológicos— considerados libres.

Se trata, pues, de considerar nosotros la realidad práctica, que, como ha demostrado Juan Carlos Rodríguez en *Teoría e historia de la producción ideológica* (1990), no solo es económica, sino vital (en general) y discursiva (en particular). Y es que dicha matriz está en la base de lo que decimos cuando decimos «yo soy» (algo que hacemos, queramos o no, cuando hablamos del «mundo» o sus «cosas»), precisamente porque esa relación entre sujetos (supuestamente libres) es el punto de partida del sentido que adquiere lo que hacemos en la práctica (esto es, en la reproducción cotidiana) de nuestras vidas.

Si no reprodujéramos nuestro modo de vida entre todos/as, a diario, no habría manera de *ser*, *estar* y *parecer*; tres verbos atributivos que precisan de un sujeto gramatical, pero, sobre todo, cuando se trata de «nosotros», la pregunta es si ese «sujeto» (persona, cosa, ente), donde parece no haber nada más que pura abstracción conceptual sobre la lengua como «sistema» o «estructura», ha existido siempre; y la respuesta es un rotundo *no*.

Es decir, el sujeto de la observación o el pensamiento que se enuncia es el que tiene una fecha de nacimiento mucho más tardía de lo que se supone, es decir: el hablante (o agente que pone en movimiento el sistema o, mejor, que es el sistema mismo) que se desdobra o polariza (en un yo-tú) y que establece la comunicación desde su autonomía de sujeto, independientemente del ser de las cosas (Platón-Sócrates), de la sintaxis como problema técnico (filológico) de fijación de la koiné (Apolonio Díscolo)³, o incluso de esa «dignidad» de la lengua vulgar (Dante).

Nuestro sujeto, el que «concibe, juzga y razona» desde su «yo soy» legitimado como libre por esa razón de ser en sí misma (en tanto que «privada»), no está ni se le espera en toda la teoría lingüística anterior a la *Gramática* de Port-Royal (1660)⁴, es decir, hasta bien entradas las relaciones sociales mercantiles modernas, que son las que empiezan a pensar el lenguaje en sí mismo, y a «jugar» con él, por lo tanto, como algo inmanente y autónomo (como hace, por ejemplo, Góngora en España). Si de lo que hablamos es de este «lenguaje», es la noción de sujeto la que estamos reproduciendo a través de un discurso que nos inscribe en la práctica histórica de la legitimación ideológica moderna, aun cuando creyéramos estar hablando, estrictamente, de las «ideas lingüísticas» de los gramáticos antiguos.

La paradoja aquí es que esa respuesta solo nos la puede dar una teoría inscrita en la misma ideología del sujeto libre: el marxismo⁵.

³ Cfr. Pholenz (2022: 65-70).

⁴ Cfr. Cabrera 2017, pp. 13-68.

⁵ Naturalmente, el estudio de lo ideológico en sentido amplio no es exclusivo del marxismo ni debe relacionarse, como veremos, solo con concepto marxista/hegeliano de «aliena-

Una teoría que, aquí, nos dice, también, que en el mundo ha habido otras relaciones sociales y, por lo tanto, otras formas de individuación ajenas a lo que hoy entendemos por «subjetividad» y su envés, la «objetividad», esto es: que, en la historia, ha habido individuos «Amos» o «esclavos»; «Señores» o «siervos»; y, solo hoy, «sujetos»; únicos con consciencia metalingüística de carácter ontológico: que hablan de su condición de «hablantes», o, lo que es lo mismo, de «sujetos de la enunciación»⁶ o «comunicativos»⁷. El de «comunicación» es, pues, un concepto que alude al valor con el que se «interpelan» estos últimos sujetos, a saber: el valor histórico de «sujeto» como poseedor, en sí mismo, de una «voz» representativa (en última instancia, en la problemática social concreta) pero que, considerada en sí misma, se metamorfosea en «objeto» de naturaleza lingüística (en la problemática discursiva abstracta). La clave ideológica es aquí la de un objeto sobre el que se descarta la historicidad de las relaciones sociales que lo piensan y sobre el que se pasa a considerar —solo— la trascendencia ahistórica; en concreto: la del lenguaje como «fenómeno» atemporal propio de la «naturaleza humana». Es más, el objeto, así concebido, es ya, de antemano, el efecto de ese descarte.

Pero, para nosotros (desde la teoría de la «radical historicidad»), que los griegos hablaran ya de «sujeto sintáctico» no implica esa relación consciente *hombre-lenguaje*, porque, para aquellos individuos, el problema del «decir» remitía a la cuestión general del intercambio de esencias entre una materia y otra: para ser exactos, entre la materia «cosa» y la materia «nombre», donde residía el problema (discursivo abstracto) de la sustancia de la idea, etc. La clave ideológica es aquí, en cambio, otra: el hecho de que la práctica de las relaciones sociales esclavistas (en las que la *ousía* del hombre/ciudadano libre se legitimaba, asimismo, esencialmente⁸) plantea, en efecto, el problema de fondo de la necesaria esencia nula, subalterna o animal del esclavo, la mujer, que como las posesiones, lo pueden ser de por vida (es curioso que esto mismo sea lo primero que hoy —cuando todos somos sujetos libres y supuestamente iguales— convierte en nulo al contrato laboral), etc. Así, desde Tales de Mileto hasta los inicios de la patrística medieval, esto es lo que se dirime en cada *problemática discursiva abstracta* (más o menos sistemática, eso da igual) sobre lo «estable» y lo «mudable», la «verdad» o la «opinión», lo «ideal» o lo «material», etc. Esto es lo que nosotros queremos destacar como la materialidad objetiva/observable de todo

ción» (cfr. Rehmann 2013). Sin embargo, nuestra tesis arraiga absolutamente con la escuela marxista/psicoanalítica que propugnó Juan Carlos Rodríguez desde la Universidad de Granada. Para la matización del pensamiento de Louis Althusser llevada a cabo por el español, véase Rodríguez (2002b).

⁶ Cfr. Benveniste 1966.

⁷ Véase Rodríguez 2001.^a, pp. 61-127.

⁸ Cfr. Castro 2020, pp. 26-28.

discurso: su matriz ideológica. Por lo demás, esa primera «gramática antigua», como se sabe (aunque se suponga que todo es «reflexión sobre el lenguaje»), respondía al problema de la fijación de la escritura⁹.

De ahí —añadiremos por nuestra parte— que el de «matriz ideológica» sea un concepto cuya constatación se ciñe perfectamente, por ejemplo, al criterio de «falsabilidad» aducido por Karl Popper para determinar el carácter científico de cualquier aseveración sobre la realidad¹⁰. Es decir, si considerásemos el sentido del discurso como algo exclusivamente relativo al «punto de vista» (como sucede en el interior del «horizonte fenomenológico» en el que, sin embargo, nos inscribimos¹¹), y no a la particular concreción (o uso socialmente productivo, y, por lo tanto, comprobable) de las nociones que lo articulan, no podríamos suscribir aseveraciones tan taxativas (en relación con las dialécticas de sentido pertenecientes a las primeras «formaciones discursivas» modernas¹²) como esta sobre la radical historicidad de la transición del discurso feudal al moderno que encontramos en *Teoría e historia de la producción ideológica* (*op. cit.*):

Es, en tanto que el funcionamiento objetivo del nivel político «representa» siempre, en última instancia, unas relaciones sociales, por lo que decimos que él no puede «crear» ideologías: puede incidir sobre las estructuras ideológicas que estén fundidas a su vez en tales relaciones sociales para hacerlas «actuar» de un modo u otro, para crearles «necesidades» y «temáticas» que estas estructuras ideológicas deberán «asumir» y «elaborar», etc. Pero, además: la incidencia del nivel político sobre las estructuras ideológicas de transición [entre el feudalismo y las formaciones sociales burguesas entre los siglos xv-xvii, más tarde capitalistas, etc.] no provoca en ambas los mismos efectos: provoca, sí, la «necesidad» general de que ambas asuman la dialéctica «privado/público», pero esto será entendido —y «elaborado»— de una manera o de otra, según se trate del organicismo o del animismo.

Así el animismo, por principio, aceptará tal dialéctica «privado/público» en su propia autonomía (esto es: en la autonomía de los dos espacios). Y ello tiene que ser así, en cuanto, como hemos dicho, este funcionamiento del nivel político supone —infraestructuralmente— la tendencia evidente a la consolidación de las relaciones burguesas; por su parte, el organicismo, en tanto que representante de las relaciones feudales, asumirá la dialéctica privado/público pretendiendo a la vez negarla (negar la «autonomía» tanto de una esfera como

⁹ Cfr. Cabrera 2017, *loc.cit.*

¹⁰ Cfr. Mora 2023, pp. 349-351.

¹¹ De ahí que, para luchar contra nuestro propio inconsciente ideológico rechacemos, entre otros tics discursivos posmodernos, el de haber titulado nuestro ensayo indefinidamente como «Una historia...», «Un tratado...», «Una teoría...», etc.

¹² En ellas (en toda su complejidad, por supuesto), podemos pasar desde un *Elogio de la locura* (1511) a un *Testo yonqui* (Preciado 2020); pero lo interesante es ver la inscripción discursiva concreta (llena de contradicciones radicalmente históricas) en la que arraiga cada texto.

de la otra) en tanto que sigue suponiendo como única verdad existente la escritura unitaria («totalizadora», «homogeneizante») de los signos de Dios sobre todas las cosas. (p.134)

Una cosa es decir que «Dios ha muerto» y otra cosa es decir *cuándo, dónde, cómo* y —lo que suele no llevarse al fondo de la cuestión— *por qué* empieza ese proceso. Y, por cierto, Dios no ha «muerto», simplemente ha entrado en el espacio de lo «privado». Tanto es así, que el Nietzsche delirante de su propia escritura (el del «por qué escribo tan buenos libros») tampoco es consciente de que lo que siente es el vértigo de la inmanencia de su propio discurso, del lenguaje libre que su historia, por miserable que a él le parezca, le pone en bandeja: su condición de autor¹³.

De ahí también el sentido único de los nuevos estallidos de violencia y represión integrista (como el del islamismo radical) que, con apariencia todo lo retrógrada que se quiera (de «vuelta al feudalismo»), es en realidad —si tomamos en serio nuestra condición radicalmente histórica— consecuencia estricta de la coyuntura actual: en concreto, del especial «impacto» (infraestructural/sobreestructural) de las relaciones sociales intersubjetivas (las de hoy) sobre dicho integrismo, que asume, en el fondo (esto es: inconscientemente, en tanto que sus prácticas sociales objetivas son igualmente privadas/públicas: la burocracia, los contratos laborales, el mercado, el sistema financiero, etc.), la dialéctica privado/público (como condición real de existencia), pero lo hace —he aquí la contradicción excesiva— sobre un discurso integrista que pretende anularla: es decir, un discurso que se inscribe en la nada, en un vacío material/social en el que solo cabe la locura en forma de atrocidades: el terrorismo, el odio, el horror. Y eso se llama «neurosis», la cual no supone negar la realidad (como en la «psicosis»), pero sí el no querer saber nada de ella¹⁴. Algo que, por lo demás, sufrimos todos, en mayor o menor medida, a pesar de que nuestra

¹³ Dice Hans Blumenberg (2008), en su genial libro *La legitimación de la edad moderna* (otro caso de historia de las ideas que no tiene en cuenta la «matriz ideológica», pero que aun así apunta certeramente a los grandes límites ideológicos de la modernidad): «Las figuras y esquemas de la historia de la salvación se iban a mostrar como claves y proyecciones del interior del mundo, como una lengua extranjera para expresar el absolutismo del mundo, del hombre, de la sociedad, siendo lo no referente al propio mundo una metáfora, que debía ser retraducida a su idioma propio. De una forma totalmente consecuente, el problema ya no es la secularización, sino el rodeo que la hacía necesaria. Y para dar rodeos ahí tenemos la fórmula, acreditada, de la conciencia que se encuentra a sí misma. Lo que queda por hacer tras ese rodeo ya no es una separación de espíritus o una clarificación de los frentes, sino el desenmascaramiento de la identidad de un único interés, para cuya realización un Dios hubiera sido, en todo caso, un mero ayudante. Pero ¿no sería entonces mejor que éste dejara de existir?» (p. 16)

¹⁴ Véase Castilla del Pino (1969), p. 48. Por lo demás, aquí habría que hablar de las diferencias de lo que se sabe/no se sabe que se sabe/no se sabe, etc. En la línea Lacan-Rumsfeld-Žižek. Para la cuestión de la «neurosis» social, véase también Ferguson (2023), p. 64 y siguientes. Cfr. Gellner (1997: 22-24)

inscripción se hace sobre una base material práctica establecida (*id est*, legítima) que tiene previstas incluso las conductas que conllevan «castigo», precisamente porque este se entiende siempre dentro de sus mismos límites¹⁵.

Primer problema (ideológico) de la modernidad para el islamismo radical: en el espacio (los límites) de lo privado, vive el *autor*, que a su vez es *lector*; lo cual supone que puede leer/escribir el libro sagrado, y en ello reside su libertad. Esta es la realidad que no niegan (porque, inconscientemente, la conocen: es la lógica interna del mercado al que pertenecen y en el que, en el fondo, saben que eso es *pertinente*), pero de la que no quieren saber nada (de ahí que su dictadura teocrática se haga evidente en el campo de la «educación», que ellos prefieren conocer en tanto que «estudio» del Corán, etc.).

Segundo problema (ideológico) de la modernidad para ese mismo integrismo: el no aceptar esa libre lectura/escritura, pero sí el modo de vida económico (el mercado capitalista) que no funciona fuera de ese espacio privado (y este viene de fábrica con una subjetividad libre, como el tipo de software que mejor se adapta a las circunstancias del usuario) desde el que el sujeto *construye* su relación imaginaria con la necesidad material de vender su fuerza de trabajo (y, muy importante, de extraer o dejarse extraer la «plusvalía absoluta», su tiempo, que es todo, y la «plusvalía relativa», su cualificación, que —por defecto, también— incluye una educación en el modo de ser sujeto libre); luego *we have a problem*.

En este sentido, el estudio de la problemática ideológica expuesto en el libro de Juan Carlos Rodríguez que hemos citado más arriba, a pesar de tratar sobre los primeros tres siglos de la modernidad, es un excelente manual para ejercitarse en el «arte de la guerra» contra el propio inconsciente: una guerra consistente, sobre todo, en ganar consciencia de la historicidad que nos determina, y de cómo hacer el análisis de las nociones que manejamos espontáneamente en nuestros discursos; y ello de una forma no menos natural que la usada por aquellos a los que llamamos «el otro», pero que viven en nuestro mismo «mercado-mundo». En este sentido, el nuestro es un mundo lleno de autores, reconocidos o no.

Sirva, por otro lado, la anterior cita de *Teoría e historia* como advertencia al lector de lo que aquí entendemos por la «importancia de los matices» (y de la prosa que

¹⁵ Foucault (1983) estudia genialmente las distintas formas y sentidos del castigo (y del crimen o la falta): el castigo corporal (donde el cuerpo es lo único que le pertenece al sujeto castigado; de ahí el desagrado del médico de su honra), el jurídico (es decir, el infligido al «sujeto de derecho»); es decir, porque distintas son también las sustancias del crimen y, por lo tanto, las de la pena. De ahí también, la distinta «episteme» sobre la que concebir la distinta noción del criminal como «autor». Lo que falta en Foucault —según pensamos— es la delimitación de esos tipos de individualidades que él llama, indistintamente, «sujetos», pero que en realidad (en su radical historicidad) solo el «jurídico» lo es; el «corporal», pertenece al organicismo feudal, y solo es Señor o siervo.

los posibilita, a veces complicada), que van a ser una constante en este libro. Y es en dichos matices (y en su propia inscripción ideológica) donde estará su espesor, pues en él vamos a tratar exclusivamente de una cosa: el problema de la *pertenencia* y la *pertinencia* de lo que decimos y lo que hacemos, con palabras o sin ellas, en este mundo; pero también, en hipótesis, de lo que pudo ser ese decir/hacer en otros.

Y es precisamente desde la pertenencia a un mundo muy concreto (la España y el mercado globalizado en el que hoy —2023— se inscribe su sociedad) desde donde la pertinencia de lo que decimos no depende exclusivamente de nuestra intención (consciente/inconsciente) como autores. Por ejemplo, este libro *no trata* sobre el sentido o sinsentido de la vida cotidiana, pero sí pertenece a un mundo en que ese es un tema pertinente¹⁶, del que, por lo tanto, nadie puede sustraerse: si uno hace lo posible por rehuir la discusión, el tema estará igualmente presente en su discurso, pero *en negativo*. Por eso, todo cuanto pertenezca al mundo de esa preocupación (de esas relaciones sociales literales, como literal debe ser un mundo en el que todo es en sus mismos términos, empezando por el mercado) será tenido por una «visión personal», puede que sincera o tendenciosa, preocupada o despreocupada, sí, pero siempre concernida por este —supuesto— «tema universal»; es decir, en última instancia, por una toma de posición con respecto a él.

En este sentido, nuestro libro pertenece plenamente a su ideología: *la ideología del sentido de la vida literal, o lo que es lo mismo, la ideología del sujeto libre cuya trascendencia necesita de un objeto sublime destinado a ser reproducido en sus mismos términos: la propia subjetividad*.

De ahí que el presente texto esté recorrido por otro problema discursivo abstracto, ineludible desde el siglo XVIII en adelante: la cuestión de la Naturaleza Humana (con mayúsculas o sin ellas), mediante la que nuestra ideología (en general) se ha pensado en multitud de sentidos (los de cada «autor», es decir, cada hijo de vecino en su cotidianidad) de la vida. La de «naturaleza humana» es, a su vez (incluso cuando sus críticos posmodernos, entre los que nos contamos, detestan el concepto como invento burgués, hoy incluso controlado desde la farmacología), la noción que aporta la necesaria trascendencia para realizar nuestra inscripción en el discurso crítico moderno. Lo cual cabría considerar paradójico, si no fuera porque en este libro se critica la ideología desde una posición que defiende su conocimiento, también, en su dimensión inconsciente. Y entraremos, en su debido momento, en el meollo de la cuestión ideológica/libidinal.

¹⁶ Tan desgarrado como se quiera por la posmodernidad subversiva o transgresora, el conformismo o la alienación, el consumismo feroz, las drogas, el entretenimiento y las nuevas tecnologías, como la «Inteligencia Artificial» (de la que hablaremos en la tercera parte de este ensayo), etc.; pero, aun así, como «temática» situado en unas coordenadas discursivas muy concretas, precisamente en la problemática planteada por todas esas cuestiones.

Otra paradoja en la que nos instala nuestro inconsciente ideológico es que nuestra guerra contra la dicotomía forma/contenido se termine interpretando como una especial forma (el género del ensayo) y un especial contenido (las opiniones de un sujeto libre) contrario a la creencia de que la forma y el contenido se complementan para expresar la visión, la voz, la sinceridad o la vitalidad de un individuo que se expresa desde su propio sentido o razón (propia de esa naturaleza humana compartida); una expresión que es, a la vez, para sí mismo y para los demás (y esto, curiosamente, a nadie le resulta paradójico, porque también forma parte de lo que nos dicta el inconsciente), a saber: como un especial «orden del discurso» de este autor.

Es decir, nuestro libro trata del hecho acotado en el último paréntesis; pero, con la relación expresiva entre los dos anteriores, tenemos una «objeción de conciencia». Pues los «géneros discursivos» (y en concreto, aquí, el «ensayo») son formas establecidas por un contenido radicalmente histórico, en tanto que alude a una problemática social concreta, la cual debe ser necesariamente desplazada por otra discursivamente abstracta. El sentido de esta última es radicalmente histórico y, por lo tanto, la «significación cultural» de un determinado género supone, en la práctica (en la vida de la coyuntura llamada Modernidad), la segregación de una misma forma de *mérito*: el valor público de la virtud privada (llámese a esta sensibilidad, pensamiento inteligente, crítico, creativo, etc.). Esto, y no la fenomenología de las formas artísticas, es lo que configura los géneros discursivos, literarios o de cualquier otro tipo. A esto quizá lo llamen visión alternativa, provocativa («*thought provoking*», dicen en inglés), o, sencillamente, ideológica o política¹⁷. Pero nosotros pretendemos matizar este prejuicio establecido contra lo ideológico/político.

Así, por ejemplo, esta idea de la naturaleza humana encarnada en una subjetividad que se expresa no es solo una interpretación entre tantas de dicha naturaleza¹⁸, sino que, ante todo, es la lógica desde la que hoy se produce el discurso en general; es la lógica o dialéctica sujeto/naturaleza la que configura todo el despliegue de visiones (más o menos inteligentes), voces, sinceridades o imposturas¹⁹, vitalismos o negatividades, ya sean estas individuales o colectivas, porque se considerarán siempre como obras de sujetos que son (ideológicamente) autónomos y —llegado el momento— auténticos, aunque lo olviden en su alienación cotidiana, pues, en realidad, ese olvido es efecto de tener esa libertad por presupuesto.

¹⁷ En otro lugar (Aparicio 2018a, pp. 135-146), hemos hablado de cómo la ideología dominante se concentra en «paratextos» como los de las solapas de los libros. Sería interesante hacer ese mismo análisis con los veredictos de los distintos premios Nobel de literatura. Por lo demás, con este trabajo pretendemos argumentar por qué la diferencia ideológica no está en los paratextos o en los textos, sino entre los discursos pertenecientes a coyunturas históricas (y, por lo tanto, también, ideológicas) distintas. Tan sencillo como eso.

¹⁸ Cfr. Stevenson (*op. cit.*)

¹⁹ Véase Sokal y Bricmont (1999).

Esa será siempre la clave de la naturaleza del sujeto: el ser, estar y parecer libre de su historia; o, lo que es lo mismo, del signo de la explotación legítima. El sujeto es «libre» en ese sentido. Cualquiera otra cosa, sencillamente, no tendrá sentido: será «nada».

Y hablar de la nada, claro es, se estima especialmente pertinente en nuestra coyuntura histórica, donde el existencialismo la ha tematizado como concepto clave (esto es, como tema supuestamente universal). Y esto es lo que quisiéramos dejar claro desde el principio: que las nociones articuladas en una coyuntura histórica, independientemente de su falta de vinculación con el modo de vida de grupos sociales específicos, sigue siendo una noción ideológica, y, por lo tanto, específicamente sintomática de los problemas que se viven a través de las relaciones sociales desde las que dichos debates se saturan de respuestas que suturan (pero no resuelven) sus contradicciones; en este caso, las de la ideología del sujeto libre de las sociedades mercantiles modernas, o lo que es lo mismo, en general, absolutamente todas las contradicciones que en las relaciones sociales modernas (y posmodernas) intersubjetivas se han tenido que legitimar.

El hecho de que el existencialismo se haya ocupado, a cierta altura del siglo xx, del envés, la paradoja o la ironía de la existencia social/material de dicho sujeto, no supone una diferencia de base ideológica con respecto a aquellos otros discursos que optan por sublimar el sentido de esa misma existencia a través de nociones como las de *voluntad*, *nación*, *patria*, *partido* (del signo político que sea), *Dios* (en la modernidad, como hemos señalado, será siempre una opción privada), o el *amor verdadero* (el libre y el comunicativo), y mil nociones más, todas ellas inscritas en la ideología del sujeto libre.

Todo lo expuesto anteriormente es por lo que la siguiente reflexión de Leslie Stevenson (1992) nos parece incorrecta. Vale la pena citarla por extenso:

Pero como ya he sugerido al citar a Sartre, hay muchas otras concepciones del hombre. Las teorías de los antiguos griegos, especialmente de sus grandes filósofos Platón y Aristóteles, todavía nos influyen hoy. Más recientemente, la teoría de la evolución de Darwin y las especulaciones psicoanalíticas de Freud han cambiado permanentemente la idea que tenemos de nosotros mismos. Y la filosofía, la psicología y la sociología modernas continúan ofreciéndonos nuevas teorías acerca de la naturaleza humana. Fuera de la tradición intelectual de Occidente, figuran los conceptos del hombre de los antiguos chinos e indios, entre muchos otros.

Algunos de estos puntos de vista están incorporados en las sociedades humanas y en las instituciones y modos de vida, como lo están el Cristianismo y el marxismo. Así que no son cabalmente teorías, sino modos de vida sujetos al cambio, al crecimiento y a la decadencia. Un sistema de creencias acerca de la naturaleza del hombre que es sostenido de esta forma por algún grupo humano y da así lugar al modo de vida de ese grupo es típicamente llamado «ideología». Cristianismo y marxismo son ciertamente ideologías en este sentido, pero el existencialismo no parece serlo, ya que no se da, obviamente, un grupo social para el cual defina un modo de vida.

Una ideología es, pues, más que una teoría, pero está basada en una teoría de la naturaleza humana que sugiere de algún modo una forma de acción (...) (pp. 20-21)

Para ser exactos, esta explicación sobre lo ideológico nos parece incorrecta, no porque en ella la noción de naturaleza humana se dé como presupuesto que simplemente se examina a sí mismo a la luz de las distintas visiones/teorías en las que se ha tratado de reconocer (es decir, según el tipo de positivismo hegeliano pasado por el pragmatismo norteamericano que solo considera los conceptos como una sucesión de reacciones de la «experiencia humana» ante la realidad, con respecto a la cual, los avances del «conocimiento» son el producto de un proceder deductivo o inductivo), sino porque, en ella, se define la ideología como aquella visión/teoría que da lugar a un «modo de vida» (es decir, la postura, por ejemplo de Max Weber, según el cual la moral protestante da lugar al primer capitalismo, cuando es exactamente al revés²⁰); lo cual, naturalmente, exige excluir al existencialismo, por la sencilla razón de que no se conoce ninguna sociedad o grupo social con una forma de vida particular que sea ideológicamente existencialista, como sí habría sido ideológicamente comunista el modo de vida de la Unión Soviética, China, Cuba o Vietnam del Norte (cosa que nosotros ponemos en duda: ya que puede darse el caso de que las palabras y los hechos hablen simplemente de una gran contradicción: la que se produce dentro de un mundo controlado, en el fondo, por las lógicas capitalistas, a las que las políticas comunistas simplemente oponen el dominio de sus respectivas «revoluciones» que son, sobre todo, represiones de una lógica mundialmente hegemónica en última instancia). Es el caso, también, de las sociedades que son ideológicamente islamistas en los lugares dominados (pero no controlados, en el fondo) por discursos que niegan la subjetividad libre (esa es la clave ideológica del capitalismo global de hoy), pero no el tipo de explotación en el que, sin embargo, viven en la práctica (con las «diferencias culturales» que se quiera); así los Talibanes o el Estado Islámico, que imponen una moral discursiva y una política teocrática exacerbadas (gran diferencia con respecto a liberalismo occidental), pero que no recelan, en cambio, de la autonomía del nivel económico.

Es decir, Stevenson cae —a nuestro modo de ver— en el error de no tener en cuenta que una cosa son los discursos explícitos (como el existencialismo) y otra el inconsciente ideológico (la norma del sujeto libre, que puede, según la persona, el grupo, la educación, manifestarse de formas distintas); y es quizá este último el que, tanto en el caso del comunismo como del islamismo, ha padecido distintos tipos de neurosis; como, no nos equivoquemos, padecemos nosotros también en nuestro mundo libre occidental (donde la libertad se da por hecho), y por razones de fondo menos distintas de lo que se cree, por ejem-

²⁰ Cfr. Weber 1930.

plo: aquellos discursos que niegan la existencia de Dios pero necesitan buscar su trascendencia en enunciados del tipo «somos energía», «polvo de estrellas» o «el gen egoísta», etc., al mismo tiempo que hacen abstracción del carácter específico de aquello que los determina en la práctica y que afecta al sentido de su vida y de su discurso: su modo de producción. De ahí el acaloramiento de los debates al respecto del «secreto de la vida», la «cultura», el «libre albedrío» (que hoy, a diferencia de nociones teológicas hoy irrelevantes a nivel público, supone la dicotomía *agencia/realidad física*) o la «identidad de género», etc.

Pero, si atendemos a su radical historicidad, y no a abstracciones fenomenológicas sobre «lo» político o «lo» religioso, el discurso en las distintas dictaduras comunistas del siglo xx y el discurso del islamismo radical (digamos, a partir de 2001) son dos formas de inscribirse en las problemáticas sociales concretas que ha ido produciendo el capitalismo globalizado; naturalmente, por lo demás, y salvo por su especial violencia y represión²¹, cada coyuntura ha supuesto, problemas muy específicos.

Lo que queremos dejar claro es que, si hoy hablamos, por ejemplo, de Bush (hijo), de Osama bin Laden o de Vladímir Putin, sería un error no ver que la base infraestructural del mundo en el que, en un momento dado, estos tres «modelos» conviven desde sus respectivas «sociedades», reciben el impacto de las mismas relaciones sociales hegemónicas a escala mundial (esto y no otra cosa es, en el fondo, la «globalización»), con lo que sus reacciones discursivas (y los atentados son discurso, por muy abyecto que nos resulte) serán, lógicamente, muy distintas en la forma. Pero, el problema de fondo, el que se vive a través del inconsciente ideológico/libidinal, es el mismo.

Es necesario volver ahora sobre la noción de *mérito* del autor que se expresa, porque tal vez aquí se vea más claro lo que queremos decir cuando afirmamos que la ideología de base es la misma en los discursos explícitos que la desarrollan desde posturas antagónicas o incluso —como proponen Laclau y sus seguidores— desde un pluralismo agonista/habermasiano (aun cuando esos discursos expresan una incomodidad extrema para operar dentro de sus límites de sentido). Y aquí la noción de «éxito» o «moda» no agota la cuestión.

Es decir, que unos tengan más *éxito* con lo que escriben y otros menos se explica, según nuestra tesis de partida, por ese distinto «impacto» que tiene

²¹ Por supuesto, durante toda la historia del Islam, como sucede con las demás religiones, la violencia religiosa es una constante; pero aquí hablamos del especial impacto de las relaciones sociales capitalistas (y su norma inconsciente: el sujeto libre) en sociedades cuyo discurso —como el feudal— es todavía organicista, lo cual supone, como rasgo relevante, el hecho de que en él se excluye (repetimos, solo discursivamente, porque, en la práctica, esto es ya imposible) la idea de que la subjetividad pertenezca al individuo (y en este sentido dicho discurso niega su libertad de ser, estar y parecer en sí mismo libre), etc.

la matriz ideológica (el sujeto libre) sobre la problemática social subyacente a dichas formaciones sociales en bloque, en la que ciertos individuos logran —por el particular carácter de su inconsciente ideológico/libidinal— exponer las contradicciones que esa matriz encuentra en la práctica, y hacerlo de una forma mucho más problemática, a la vez que —y he aquí la clave— legítima. De *ello* se desprende el interés y el valor de esos discursos individuales que, ahora sí, crean «tendencia». Por lo tanto, el éxito (que no es lo mismo que el mérito, pues este es más bien la norma o criterio no escrito que establece el valor social del discurso del individuo) no hay que verlo como fruto del encumbramiento (superfluo o meritorio) de una «originalidad», algo que hasta puede llegar a considerarse tendencioso o, en su defecto, injusto; al contrario, el éxito a través del propio discurso implica una especial manera de inscribirse en «lo normal» que el autor *concede* al público.

Pero, con otro matiz: hasta las obras que reciben un escaso «favor del público» parten de la noción de mérito que *precede* a su discurso, por lo que cualquiera que sea la «calidad» de las «propuestas» de autor, estas se realizan siempre a través de la imagen del «semejante», multiplicado en la imagen de la que el mérito es un «mediador evanescente»: la noción moderna del *público*, del que el mismo autor es parte y al cual convierte en potencialmente exquisito.

La noción del «público» expresa así una *semejanza en la literalidad* de los sujetos inmanentes y por tanto abiertos a interpretación (dentro de la norma de la subjetividad libre, claro), segregada desde la instancia —aquí sí— económica del mercado de obras, cuyo precio (y este incluye tanto el del libro como el de la entrada al espectáculo) vale también todo un campo discursivo, porque aquí se está comprando el derecho a criticar el contenido, la forma e incluso la intención (un problema que —en este sentido de la semejanza entre los individuos y la inmanencia de sus vidas, sus pensamientos y sus obras— preocupará especialmente a los filósofos a partir del XVIII). Esa noción, junto con la noción de compra, crea nada menos que un género discursivo nuevo: la crítica con valor público/objetivo (y no esencialista, es decir, muy distinto a ese valor de verdad esencial, con su polo opuesto, el cínico o sofista, y, en cierto modo, el estoico, propio del mundo esclavista clásico greco-romano; tampoco esa otra crítica inscrita en la servidumbre feudal, donde el juicio debe anclarse en lo religioso/dogmático, o —en todo caso— en nociones organicistas como las de la decadencia del cuerpo y el valor alegórico del mundo sublunar, etc.); y un tipo amateur/profesional de individuo que la practica: el crítico²².

Pero sabemos, también, que no hacen falta palabras para decir y hacer cosas pertinentes para la sociedad; uno pertenece a la vida y resulta pertinente con

²² Véase Rodríguez 2001a, pp. 11-32.

solo su presencia práctica en ella; es decir, con su participación en el proceso de reproducción de la vida (no necesariamente en sentido biológico, aunque eso ha solido ser muy pertinente hasta hace bien poco). Lo que sucede es que las palabras dejan «huellas» concretas/observables de una pertenencia, pero nunca de verdades originarias perdidas para el futuro, las cuales hay, por lo tanto, que rastrear (según lo que, hasta hace poco, al menos, pretendía la posmodernidad). No. Si existiera tal verdad, se haría necesaria y por lo tanto pertinente, por lo que sería tarde o temprano expresada (producida) de nuevo; pero eso nos parece, en la práctica radicalmente histórica del discurso, imposible.

Quizá la escritura sí deje dichas huellas en el tiempo, pero ese es un tiempo, que, sin embargo, las recubre con *su* historia: con un «humus» ideológico completamente nuevo, bajo el cual los viejos enunciados apenas producen un eco de significación que, además, siempre llega tarde (como bien supo ver Hegel). En el mejor de los casos, los lectores futuros de esos textos tienen que reinventar su pertinencia (como bien supo ver Borges). Es lo que hacen los filólogos, tras haberlos desmenuzado letra a letra, oración a oración, contexto a contexto. Al final del camino, sean cuales sean los hallazgos, espera el mismo sentido con el que la búsqueda empezó siendo pertinente. Esa es la trascendencia, por ejemplo, de nuestras «Humanidades»; que, por cierto, siempre han estado en «crisis» desde su aparición en las ciudades italianas, porque es ahí donde la palabra humanidad cobra su sentido no solo antropocéntrico, sino plenamente teológico (cristiano) en el sentido más radical: el sujeto libre es el único que puede decir de sí mismo que no es pobre de espíritu, y —si lo reconoce sinceramente— ganarse el cielo.

En este sentido, la humanidad (no la ciudadanía, la ousía o la nobleza) inmanente (literal), no existe hasta tiempos de Petrarca. Esa primera sociedad económica y políticamente mercantil que abandona la sangre y el linaje para sustituirlo por el mérito, aun de formas extremadamente ambiguas, es la que inventa la «lectura humana» de los clásicos greco-romanos (desde el Renacimiento hasta nuestros estudios de filología clásica); es, asimismo, la que se abre a la libre lectura de las escrituras (el protestantismo que surge también de ese mundo, y no al revés, como piensa Max Weber); ambas lecturas pertenecen (aun de forma embrionaria) a las relaciones intersubjetivas modernas (prerrevolucionarias), y, solo en ellas, por lo tanto, se hace pertinente releer en sí mismas esos textos como obras que nos interpelan también desde el hoy.

Pero esa inmanencia de la palabra clásica es una forma de sentido muy concreta que nada tiene que ver con la matriz ideológica que produjo los textos antiguos. De ahí —en parte— que Foucault dijera, como es sabido, que los griegos somos nosotros. Es decir, en la medida en que eso signifique que en los textos antiguos hallamos una enorme cantidad de enunciados asimilables a la ideología del sujeto libre, la boutade de Foucault nos parecerá, sencillamente,

correcta: «solo sé que no sé nada», «conócete a ti mismo», «el cuidado de sí»²³, etc. Solo que esos mismos enunciados (y lo que presuponen para nosotros) puestos en boca de nuestros clásicos es, no ya un anacronismo, sino una renuncia a conocer el sentido de un mundo hecho de historia infinitamente distinta a la nuestra.

Pero, en cuanto a historia e historicidad se refiere, el del olfato y la vista son gracias que no quiso darnos el cielo, pues no vemos más allá de nuestras narices.

Pensemos, por ejemplo, en la imagen del «*logos*» griego. A pesar de que los eruditos tienen un conocimiento etimológico enormemente preciso (es decir, a prueba de anacronismos) sobre el concepto en cuestión, este nos habla hoy, en última instancia, de una suerte de genial intuición por parte de los griegos para entrever aquello que hoy suponemos en nuestra noción de «lenguaje» (en el sentido actual y más general que lo vincula con la problemática del continente y el contenido del «pensamiento» y el «conocimiento»), etc. Pensemos ahora, por ejemplo, en los mitos de la «Carta Magna» (1215) o las «Leyes de Burgos» (1512), consideradas, aún hoy, por muchos, hitos del constitucionalismo y los derechos humanos, respectivamente. Es decir, ¿no estamos aquí, acaso, ante la represión o ignorancia del hecho de que la rebelión de los Barones lo que pedía era garantías para la nobleza sublevada, y que esto no tiene nada que ver con la *democracia* (con o sin *monarquía*) *parlamentaria*, algo que inventará la burguesía mucho después, cortándole la cabeza a Carlos I de Inglaterra en 1649? La burguesía: una clase a la que sí se puede acceder medrando, como vemos ya en la literalidad, o lo que es lo mismo, en la vida contada en sí misma de Lázaro de Tormes, un pobre que es ya de este mundo literal y no un «pobre de Dios»²⁴; y ello aunque en 1554 todavía se escuchara el eco de los pobres que nacían y morían como tales, como los nobles nacían y morían nobles, y cuya existencia, en el libro del mundo, no era literal, sino alegórica: un reflejo degradado del libro divino, donde ocupaban dignamente el último o más bajo «lugar natural» entre los hombres, etc. Como reprimida e ignorada es la historicidad del desorden ideológico que caracteriza a una formación social en transición del feudalismo al Estado Moderno, que es lo que lleva a la Monarquía Hispánica a declarar súbditos a los «naturales» de América (instituyendo el requerimiento y la encomienda²⁵); es decir, sí, sustrayendo a los indígenas americanos del reino animal, pero para incorporarlos a la explotación servil, donde, pasado el tiempo, se hará esa segunda revolución burguesa que fueron las guerras de independencia hispanoamericanas²⁶. Nada que ver, pues, con lo que hoy entendemos por «derechos humanos».

²³ Foucault (2005), pp. 13-35.

²⁴ Véase Rodríguez 2001b, *op. cit.*

²⁵ Para un análisis de la polémica del llamado *lascasismo*, vid. Rodríguez y Salvador (2005), pp. 26-33.

²⁶ *Ibid.* 52-365.

O sin ir más lejos, una imagen mucho más cercana en el tiempo, demodé en cuanto a su tufo clasista, pero que conserva su aura positiva (en parte, fomentada por Hollywood, sí, pero es que este responde siempre a lo pertinente en nuestras relaciones sociales); nos referimos a la figura del «*gentleman*», cuyas cualidades todavía se cultivan precisamente por su indefinición, en la que cualquier tipo cinematográfico destinado a interesar deberá inscribirse. Ese interés o carisma reside en la especial inscripción en las contradicciones de su coyuntura material (social): en concreto, las que se derivan de la necesidad de trascendencia en un mundo de relaciones literales (esto es, entre personas iguales en un mundo cuya inmanencia las incluye a todas), una ideología minada de contradicciones: la autenticidad, la superación personal, la capacidad de asombro, por ejemplo, conviviendo con la soledad, el paro, la corrección política o la explotación²⁷. Así, nos encontramos con que el caballero galante y discreto (olvidémonos ahora del original victoriano, que no trabaja y simplemente se codea con la aristocracia) está, en el mejor de los casos, siempre al límite de ser al proceso generacional lo que el concepto de «buen gusto» es a la actual noción de «educación» (desde la que hoy se reforman compulsivamente las leyes educativas, que es donde urge más la pertinencia del discurso): es decir, un espectro, un eco.

Por lo demás, lo «generacional» es curiosamente para lo que sí existe cierta consciencia histórica de la pérdida, tanto de la pertenencia al mundo que nos sobrepasa como de la pertinencia de lo dicho y hecho en el pasado con relación al presente. A aquellos a quienes, habiendo perdido su pertenencia, todavía concedemos pertinencia en nuestras vidas lectoras, a esos, los llamamos «clásicos». Un tal clásico del siglo xx, Hermann Hesse, hace decir lo siguiente a su personaje más celebrado, Harry Haller; dice este:

Un hombre de la Edad Media execraría todo el estilo de nuestra vida actual no ya como cruel, sino como atroz y bárbaro. Cada época, cada cultura, cada costumbre y tradición tienen su estilo, tienen sus ternuras y durezas peculiares, sus crueldades y bellezas; consideran ciertos sufrimientos como naturales; aceptan ciertos males con paciencia. La vida humana se convierte en verdadero dolor, en verdadero infierno sólo allí donde dos épocas, dos culturas o religiones se entrecruzan. Un hombre de la antigüedad que hubiese tenido que vivir en la Edad Media se habría asfixiado tristemente, lo mismo que un salvaje tendría que asfixiarse en medio de nuestra civilización. Hay momentos en los que toda una generación se encuentra extraviada entre dos épocas, entre dos estilos de la vida, de tal suerte, que tiene que perder toda naturalidad, toda norma, toda seguridad e inocencia. Es claro que no todos perciben esto con la misma intensidad. Una naturaleza como Nietzsche hubo

²⁷ Para nosotros, este será un concepto básico, e inherente a la relación social que marca el sentido práctico de la vida.

de sufrir la miseria actual con más de una generación por anticipado; lo que él, solitario e incomprendido, hubo de gustar hasta la saciedad, lo están sopor-tando hoy millones de seres.

Pero este es un análisis, que es inconscientemente lukacsiano, en el sentido de que vincula lo social a un espíritu de época ascendente o decadente²⁸; nosotros, en cambio, vinculamos lo social con la producción de las nociones desde las que los individuos se inscriben en sus relaciones sociales. De ahí que seamos consecuentes (no a través de la aceptación de la paradoja de Mannheim, que se basa en aceptar la condición subjetiva de la ideología desde la que se estudia el objeto ideológico, sino a través de aceptar la condición ideológica de la dicotomía sujeto/objeto que nos determina lo veamos o no) con el hecho de que hacer crítica de la ideología de nuestra coyuntura no quiere decir que nuestro texto no se inscriba en ella. En una palabra: la crítica de la ideología del sujeto libre como matriz ideológica radicalmente histórica puede muy bien ser, simplemente, otra forma más de destilar la imagen del sujeto libre. Y, de hecho, es así. Con una salvedad: si la explotación hace lo que decimos, esta teoría althusseriana sobre la ideología, los aparatos ideológicos de estado, matizada magistralmente en la posterior teoría sobre el «inconsciente ideológico» desarrollada por Juan Carlos Rodríguez, apunta a la posibilidad de conocer aquello que nos hace decir «yo soy» pertinentemente, lo queramos o no. Por ello la pertinencia del vínculo del marxismo con el psicoanálisis²⁹. Pero el alcance de este vínculo teórico lo delimitaremos más tarde.

Ahora solo queremos concluir que las anteriores disquisiciones fenomenológicas sobre la pareja de casi homónimos (pertenencia/pertinencia) serían ociosas aquí (pero nunca impertinentes en un terreno ideológico impregnado de lingüisticismo fenomenológico) si no las aterrizáramos sobre suelo firme; esto es, si no aclarásemos su pertenencia a, y pertinencia en, unas relaciones sociales dadas. Esta es una idea que no solo nos encontramos en la crítica o los estudios sociológico-marxistas de la cultura, sino en autores evidentemente inscritos en el debate cultural general. Lo pertinente aquí, por lo tanto, nos lleva a sacar un poco de contexto las siguientes palabras del relato titulado «Putois», de Anatole France³⁰, cuando dice: «Putois existió. Lo mantengo. Él fue. Piénsenlo, señores, y concluirán que la condición de *ser* en absoluto implica la materia; significa solo la conexión entre atributo y sujeto, expresa meramente una *relación*» (p.124, la traducción y el subrayado son nuestros).

²⁸ Algo que vemos tematizado, sobre todo, en Spengler (2020).

²⁹ Véase Rodríguez 2022.

³⁰ En Crane, M. (1984). *Fifty Great American Short Stories*. Bantam Classics, New York, pp. 118-132.

La materia física pertenece a la materialidad social, pero no es pertinente para ella. Lo pertinente es la relación entre el ser, estar, el parecer y el sujeto. Pero esta es la relación proposicional entre el sujeto y su predicado, claro es. En cambio, en el caso de las relaciones sociales, el problema es que el «sujeto» no ha existido siempre, y el atributo no ha sido siempre «subjetivo» u «objetivo». La relación de la que habla el personaje del susodicho relato, Monsieur Bergeret, para ser pertinente, esto es, para tener sentido, depende de su pertenencia a un modo de ser, estar y parecer en el que hay «sujetos». La descripción caracterológica de Putois por parte de quienes, en el relato, más que recordarlo, lo están teniendo en cuenta para su olvido consciente, denota la importancia tanto de la forma física como de lo que nuestra tradición fenomenológica (Ortega o Julián Marías)³¹ llama la «instalación» biográfica de la «persona», en la cual entran en juego las relaciones entre el individuo y los demás; y del individuo consigo mismo (sus «proyectos», «ilusiones» u «ocultaciones»); o de este con los objetos, etc. Pero este es ya un sujeto que da por hecho su libertad para ser, estar y parecer en, y ante, el mundo. La pregunta ahora es si este sujeto biográfico emana de un «yo» (psíquico) o si, por el contrario, se segrega, a la fuerza, de la necesidad de instalarse/inscribirse en su mundo desde un «yo soy» (histórico) ideológicamente configurado.

³¹ Véase, en concreto, Marías (1997).

I
LA PARADOJA MARXISTA

I
DEL YO AL «YO SOY»

As I must do something or go mad, I write this diary.

Bram Stoker

EL SINSENTIDO O LA POÉTICA DEL YO

Que somos mortales, hablantes y sexuados es quizá lo único claro en la teoría psicoanalítica de Lacan. «Todo lo demás es un berenjenal», nos dijo un día Juan Carlos Rodríguez en una clase (realmente magistral) sobre Cervantes. Efectivamente, el Lacan que sitúa a la muerte en el «ámbito de la fe» (porque «si no creyéramos en ella, sería imposible aguantar esta historia») es, en nuestra opinión, claro y conciso a más no poder³². Lo demás puede considerarse un lío tremendo, sí, pero solo en lo que atañe a la tematización del problema del «yo»³³.

Louis Althusser había tomado el «sujeto» lacaniano en su dimensión ideológica; pero esta consistía en una «forma de sujeto» que pretendía ser el modo universal (o transhistórico) en el que los individuos han sido (así, en pasiva) «interpelados por la ideología», es decir, a lo largo de todas las épocas. La idea que Althusser desarrolla en su ensayo «Ideología y aparatos ideológicos del Estado (notas para una investigación)» (1970) es que el yo solo tiene sentido en tanto que la ideología nos interpela como sujetos, y que, en cada época, ese sujeto ha atendido a distintas nociones, dependiendo de lo que cada sociedad haya tenido por norma subjetiva: un buen ciudadano romano no es lo mismo que un buen vasallo feudal o un buen ciudadano de la República de Francia, etc.; es decir, la forma de *sujeto* es la forma de *sentido* desde la que el yo se reconoce y puede comunicarse (interpelar y ser interpelado) como individuo en una determinada formación social. Pero —ojo—, en todo caso, es la condición de sujeto

³² Naturalmente, aquí está la lectura lacaniana de Heidegger y el hombre como un ser para la muerte, etc. Para un estudio «radicalmente histórico» de la obra de Heidegger, véase Rodríguez 2011b. Para la relación entre Lacan y la crítica ideológica, véase Žižek (2006a y 2006b).

³³ Rodríguez (2005a, 2022).

lo que implica la posibilidad de ser interpelado en cada uno de esos sentidos. Y esto es lo que Juan Carlos Rodríguez nos matiza, a saber: que no hay un sujeto universal, sino matrices ideológicas para cada tipo de individualidad histórica.

Es aquí donde cabe situar su «matiz/matriz», la diferencia respecto del maestro («él me enseñó a leer», nos dice, Juan Carlos Rodríguez), pues el «discípulo» comprende en seguida (desde su seminal, *Teoría e historia de la producción ideológica*) que la clave del problema del yo está en la delimitación de la «matriz ideológica» concreta desde la que se producen los sentidos radicalmente históricos, y no en el problema del fenómeno, en abstracto, de la interpelación. Esta es, en cambio, una problemática referente a la producción de los modos de decir «yo soy»; entre los cuales el «sujeto» es solo uno de ellos: en concreto, el «yo soy (sujeto libre)» como *forma de interpelación en el modo de producción capitalista*; o, más concretamente: la producción ideológica (discursiva) específica de las relaciones sociales intersubjetivas, y no de otras.

Y esta última es la «ruta» teórica que tomamos nosotros también, pues, si el de la subjetividad nos parece un problema irresoluble en sí mismo, centrarlo en la complejidad histórica que lo determina nos revela toda una problemática práctica observable y reconocible. En efecto, delimitar las distintas formas históricas de interpelación, supone hacer un repaso al historial de la relación sujeto/sujeto a lo largo de las distintas formaciones sociales modernas, es decir, en sus distintas fases de transición desde el feudalismo al capitalismo; que, naturalmente, suceden de forma dispar en lugares donde la burguesía, sus relaciones sociales, se despliegan en un terreno económico, político e ideológico, asimismo dispar. Porque distinto es también el impacto de dichas relaciones sobre la estructura feudal, en cuyo interior comienza el despliegue del nuevo y, por lo tanto, la muerte del viejo sistema servil; así los casos de Inglaterra, Francia, España o Alemania son claramente distintos. Pero hay, sin embargo, una serie de rasgos comunes que atañen a la relación privado/público; es la relación entre la construcción del sujeto ideológico («libre») de las nuevas relaciones económicas y la instancia del nivel público, desde la que se segrega la noción de «mérito». Esta es la relación productiva en la que nosotros nos vamos a «centrar».

Con muchos problemas y contradicciones, pues —digamos— desde Petrarca y su concepto (el que ya estaba en el aire pero él tematiza en sus sonetos) de «almas bellas», han sido innumerables las maneras concretísimas de decir «yo soy», pues la producción ideológica de este sujeto ha estado siempre sujeta a cada coyuntura.

El individuo y su subjetividad (concepto este que no quiere decir nada sin su configuración o relleno ideológico concreto) no ha sido siempre la del sujeto: en la historia, una persona interpelaba o era interpelada como Amo o esclavo, como Señor o Siervo o como sujeto frente a sujeto. Es decir, nos parece que este es el comienzo imprescindible para *entender algo*, si uno no quiere perderse en ese otro grito del pensamiento que supone tratar de dilucidar —de entra-

da— el nudo gordiano de la interpelación desde el binomio Lacan-Hegel, y hay un libro maravilloso por ahí que se puede decir que lo logra: el problema de la interpelación como el del «uno que se divide en dos»³⁴.

Es decir, Juan Carlos Rodríguez nos enseñó a esbozar el problema central en dicho galimatías. Nos mostró el atajo para llegar a comprender la unidad (el problema) del *yo* en la pluralidad (dialéctica) de maneras de decir «yo soy»: esto es, nos enseñó a ver en la historia lo que otros buscan en las nubes, o en el fondo de los mares, o en los ojos de la persona amada...; y no es que no haya respuestas en esos lugares, o que nos hayamos vuelto unos cínicos amargados (que todo puede ser), sino que a esos sitios se llega siempre desde la historia; en ella aprendemos a contar lo que hemos visto: una historia que no se plantea si fue primero el individuo o la colectividad; porque se trata de una historia, de una voz que solo expresa una relación: la que está, por ejemplo, en cada poema, cada ecuación, cada contrato (del tipo que sea), etc.; o lo que es más inquietante todavía: esa nebulosa de la que emergen los buenos y los malos versos, la lucha con los números, las sonrisas o las lágrimas... tiene un único sentido, cuyo orden, simplemente, debemos saber intercambiar en un mercado discursivo muy concreto: la ideología del *sujeto libre*.

Son múltiples las maneras de desarrollar los temas que atañen a la problemática del sujeto libre, pero el quebradero de cabeza viene dado por el hecho de que nuestro «inconsciente ideológico» nos impide aludir a él como norma ideológica, y, por lo tanto, nuestro discurso termina optando por las tematizaciones (originales o no) que mejor resuenan con nuestra particular manera de decir «yo soy (sujeto libre)». Una manera que, sinceramente, no sabemos a qué se debe: pero que no es osado relacionar con la educación. En todo caso, el sentido de lo que está dentro del último paréntesis depende, en última instancia, de lo que cada uno entienda dentro de unos límites son muy claros: lo privado y lo público. Por eso, todo discurso (moderno) es siempre una tematización de uno de los dos niveles con respecto al otro (privado/público; desdoblado en el discurso subjetivo/objetivo y sus respectivas gradaciones y mezcolanzas). Por extrema que sea la decantación, el espectro del otro nivel siempre estará expresándose.

Que la relación privado/público es el desdoblamiento de la relación intersubjetiva (sujeto/sujeto) lo vemos en la siguiente proposición: si el sujeto es la idea de su autonomía interior, entonces su exterior deberá ser el trasunto de dicha autonomía: el nivel político debe ser, asimismo, autónomo en tanto que regido por sujetos privados a los que el conjunto de sujetos legitiman a cambio de proteger su autonomía. Esto es lo que decimos al decir «yo soy» en la modernidad.

³⁴ Véase Dolar (2017).

Pero bajo las formas de decir «yo soy», hay un «orden del discurso» (Foucault). Cuestionarlo en tanto tal lleva a la pretensión de que salir ese orden solo es posible mediante la subversión, lo cual supone, normalmente, la mera adopción de una de las dialécticas inscritas en dicho orden y llevarla, en detrimento de las otras, hasta sus —supuestas— últimas consecuencias: ya sea el silencio, el absurdo o el suicidio. Peor aún: cuando uno pretende ser neutral (hablar desde la objetividad, el humanismo, la razón, la comunicación, etc.), como en tantas ocasiones hoy día, se recurre a los clásicos, para que hablen por nosotros, casi sin matizar (y hay mucho que matizar para juntar a Aristóteles, a Nietzsche y a San Agustín en un debate; porque ese es el problema: sabemos de sobra en qué piensan distinto, pero no nos damos cuenta de que los problemas que determinan sus discursos, por geniales que sean, aíslan también el tema debatido); esto es: en realidad, se recurre a una disparidad de dialécticas presentes (i.e., las distintas teorías lingüísticas actuales que se mueven entre lo léxico-semántico, lo morfo-sintáctico, lo sociolingüístico y lo pragmático; lo textual y lo contextual, como si de aristas distintas del fenómeno se tratara) y pasadas (i.e., relacionar la democracia ateniense con la actual partidocracia) según lo exija el guion de nuestro planteamiento.

La cuestión es compleja, pero la teoría nos permite la siguiente simplificación: en la historia ha habido otras subjetividades, es decir, procesos de individuación ajenos al del sujeto (es decir, ni libre ni encadenado); así, en el esclavismo de la antigüedad, hubo *Amos* y *esclavos*; en el feudalismo, *Señores* y *siervos*. Esas eran las formas de decir «yo soy». Hoy, este enunciado (la mayoría de las veces no explícito) alude a una relación aparentemente simétrica. Pero esta es la meta de nuestro argumento; para llegar a ella, a su comprensión efectiva, debemos antes echar un vistazo a algo no más discutible, pero sí mucho más opaco. Vamos a tratar de entenderlo, para luego ver cómo el «yo soy» (en el fondo, la ideología de las relaciones sociales dadas) toma el control desde su sentido práctico de la vida.

El otro nivel; el oscuro, el profundo, el emboscado en el el nivel de la producción de significados yoicos; un nivel que parece satisfacer sus propias *necesidades* (pero nunca sus *deseos*) mediante la insistencia ciega en un juego que consiste en proyectar el eje paradigmático (el del inventario de las posibilidades de combinación) sobre el de la producción (el eje de la combinación efectiva, esto es: del movimiento, la actualización, la reproducción del significado con cierto sentido presente —aun siendo irreconocible— a nivel consciente, etc.); sí, exactamente como en la función poética del lenguaje³⁵, pero como si esta fuera la función que determina, en última instancia, el sentido práctico (viable) de la voz del yo; un juego este, en principio, peligroso, en tanto que —si hace-

³⁵ Jakobson (1974).

mos caso a Lacan— mira hacia la locura o la muerte, no como límites sino como obstáculos para el *exceso de placer* (no otra cosa es a lo que apunta el concepto de *jouissance*), que, por supuesto, solo existe —en realidad— como síntoma fantasmático (el *objet petit a*): sin esta instancia de la psique, nadie, nada nos gustaría mucho³⁶.

Y, sin embargo, el aparato psíquico es capaz de jugar, probar, reproducirse de forma normal en un mundo lleno de límites: materiales, sociales, culturales y psicológicos (miedos, fobias, manías, etc.); es decir, el yo como límite del yo, y, por lo tanto, existente en tanto que división interna entre su ser y *esa* nada en la que se desdobra el mismo límite. Pero, como veíamos, lo que crea las condiciones de posibilidad de la estabilidad práctica hacia la que el yo tiende es, paradójicamente, lo que la subvierte: el propio yo con sus necesidades, deseos, frustraciones, pasiones o goces, etc. En esta vena —digamos— juguetona del «yo» con su locura y su seguridad realizándose en su mutua confusión es el juego del Ego. Es este el que parece perseguirse el rabo, sobre todo, durante el juego del sueño, donde sí puede llegar el yo incluso a pronunciarse sin tapujos (pero, al despertar, no solo olvidamos el incidente onírico, sino que retroactivamente su sentido queda truncado: «no era (y, por tanto, nunca fue) eso exactamente». En este sentido la presencia del sentido la genera el mismo olvido: el yo del sueño solo disfrutó o se horrorizó no con una combinación de formas sino con el combinar mismo (cfr. Žižek 2008).

El yo, pues, no puede sino rendirse a la evidencia, durante la vigilia consciente, del sentido de un olvido de algo que nunca fue: el olvido de una nada concreta, una especie de baile de geométrico que solo reconocemos cuando se descuadra en el recuerdo consciente: identificaciones, desplazamientos, enveses, gradaciones, etc. Es por lo que el proceso del olvido del sueño pasa a ser el olvido de la vigilia; un estado que, como veremos, tiene también mucho de inconsciente, porque es la toma de control (sin dominio) del «yo» por el «yo soy»: este no es el yo consciente, sino su voz práctica, el «yo soy (histórico)», el de las relaciones sociales que cada uno vive desde su condición de individuo perteneciente a una colectividad, pero no en forma de suma de individualidades, sino en forma de resta constante de todo cuanto en los individuos entorpezca dichas relaciones sociales. Es en la dialéctica radicalmente histórica del yo soy donde encontramos el procedimiento contrario: al contrario que en el «yo», el «yo

³⁶ En absoluto *jouissance* significa, según lo vemos nosotros, una posibilidad de ruptura con la «posición de sujeto», como cree Roland Barthes (2007); ya que, como veremos, el sujeto es la posición exclusivamente productiva en las formaciones sociales burguesas, cuyas relaciones sociales son —exclusivamente— entre sujetos; por lo habría que objetarle que a Barthes que los textos de «placer» (lo decible) no son más subjetivos que los de «goce» (lo inefable), siendo estos últimos con los que —para el estructuralista francés— el individuo, supuestamente, se liberaría tal cual lo haría en una relación sexual (y la puramente fisiológica, para Lacan, «no existe») liberándose del preservativo, etc.

soy» se proyecta sobre el eje de la combinación, donde produce el «discurso», y este, a su vez, se proyecta sobre el eje paradigmático: es decir, por el hecho de que, en última instancia, el mérito o valor social de la práctica discursiva es la que adquiere tal o cual género, tal o cual profesión, tal o cual gusto³⁷, en sus textos y en sus gestos.

Y, con todo, lo que objetivamente sabemos sobre el yo, es bien poco (y muy controvertido³⁸). Tan solo nos lleva a concluir que no sabemos, en realidad, nada. Más aún: el saber que no sabemos es precisamente aquello que el yo se dedica a *probar*, convirtiendo así la nada conocida, como decimos, en una serie paradigmática (las formas disponibles³⁹: literarias, políticas, económicas, morales, religiosas, científicas, etc.) de un todo cuya combinación (el Modo de Producción concreto en el que se dan dichos paradigmas) es inapelable. De ahí que el mejor psicoanálisis (el más célebre, en todo caso) se disuelva en la aceptación del hecho de que hay que aceptar lo irresoluble y el sabotaje como única materia firme; no otra cosa es el exceso objetivo del aforismo como forma textual que apela a la moderación, al temple ante su objeto de estudio sublime. Sentencias tan herméticas como esperadas son sus exégesis, que, a su vez, también parten de una operación de olvido de lo inservible para las relaciones sociales. Lo cual nos ha de llevar de vuelta a lo único que permite formar sentido cabal: la ideología. Es decir, el hecho de que la dialéctica de la vigilia consciente es también sintomática de otra nada conocida: la que rodea al todo social, cuyo control se proyecta sobre el dominio del individuo cada vez que este dice «yo soy». Una nada que significa algo muy concreto: que no hay otra forma de enunciarlo que no sea la que se da en unas determinadas condiciones reales de existencia. Este y no otro es el tema de este libro.

Pero, antes, debemos decir dos palabras más sobre esa dimensión que escapa al alcance de nuestro trabajo (y de nuestra competencia). En concreto, aclarar, antes de olvidarlo, por qué es importante descartar el sentido psicológico de ese pronombre: «yo». Como hemos dicho, porque el yo se sostiene sobre un no-sentido estrictamente configurado. Es preciso comprender por qué nuestra investigación necesita partir de una idea razonablemente fiel a su *realidad*, precisamente porque se hace necesario dejarla atrás: y para dejarla atrás, hay al menos, que entreverla. Solo así podremos ocuparnos de la construcción efectiva de sentido: la del «yo soy (histórico)».

³⁷ El texto de Francisco Rico (2003), *Los discursos del gusto*, siempre nos ha parecido una maravilla, por su prosa castiza a la vez que ágil en las ideas: es un ejercicio de buen gusto retórico y ennoblecimiento de la condición filológica en el siglo XXI.

³⁸ Pero es precisamente este nudo gordiano del aparato psíquico lo que el psicoanálisis (en la línea Freud-Lacan) asume como constitutivo de su objeto de estudio. Véase Lacan (2007).

³⁹ Heidegger habla de la «disponibilidad» como el ser de la técnica.

Y, al hacerlo, estamos ingresando en el terreno de la individuación, la cual incluye tanto al «yo» (que dejaremos atrás) como al «yo soy» (que examinaremos a fondo).

Y es que guardamos con estos recorridos cotidianos (para muchos, imposibles, o, en todo caso, repletos de desgracia) una relación doble: por un lado, la que supone un *antes* —incluso— del punto de partida⁴⁰: un antes de la casa (algo, por supuesto, incierto o —directamente— denegado en tantos casos); por otro, la infancia como metamorfosis sobrevenida, es decir: nuestra respuesta al hecho de que lo dado de antemano es en realidad (en la práctica) la materialidad de nuestras vidas: su inscripción social. De ahí la coraza que nos recubre por entero al despertar, como un «coleóptero». Con ella quedamos expuestos tanto al caos del tiempo interior (esa amalgama de pasado, presente y futuro) como al orden del tiempo exterior (un único tiempo material: incierto, mutable, pero dominante) que nos determina de antemano; es decir, sin piedad alguna por ese mundo previo del que somos arrancados al nacer, etc. Ese tránsito material que impone su sentido es el de la historia; pero esa región absoluta donde todo aparece a la vez, pero en distintos momentos de un recorrido que se extingue al comienzo, ese momento de no-retorno, de pura resistencia o reinicio constante, cuyo eco truncado ni siquiera tiene el sentido de una contradicción: esa es la voz del *yo*. Veamos en qué consiste aquello que queda, desde el principio, descartado.

En dos palabras:

Desde Freud, sabemos —al menos— una cosa: que el «yo» no reina en su propia casa, la psique. En ella, aquel es solo una parte de su estructura; el probador, para ser exactos. En dicha vivienda toda decisión incumbe al «superyó», que es el conjunto de habitantes de la casa ideal, por lo que el yo (su voz) se divide siempre en *otro* (en otra voz). Un estado en el que el yo no hace sino sentir un raro malestar (o rumor) sin nombre: el «ello».

Para Heidegger, en cambio, «la casa del Ser» es el lenguaje. Este —según él—, también ha perdido, en gran medida, sus cualidades idóneas de habitabilidad. Por eso el filósofo debe, en su búsqueda de la «autenticidad», recuperar los conceptos primigenios del hogar (el corazón de la casa, el lugar del fuego), y rastrear (no otra cosa es el pensar para Heidegger) con ellos el «historial del Ser» hasta dar con sus orígenes; ¿y dónde mejor para hacer eso que en los textos de los antiguos griegos, donde a las palabras, si se las interpela, se las puede hacer desvelar aún la verdad que un día retuvieron sus raíces y morfemas. Este sería su poso sobre el que quedan marcas de las «huellas del pensar», etc.

Pero ni Freud ni Heidegger tienen en cuenta una cuestión básica: la historicidad radical de los problemas abstractos que plantean sus respectivas obras.

⁴⁰ Y no hablamos aquí de las «edades del hombre».

En efecto, la noción de «objeto de estudio» (tanto para el psiquiatra austriaco como para el filósofo alemán) supone, por un lado, el desplazamiento del problema (general a toda la modernidad) de la *mirada literal* sobre el mundo⁴¹; y, por otro, la preocupación (específica de la coyuntura XIX-XX) de la *relativa autonomía* del observador respecto de sus propios juicios sintéticos (de ahí que la filosofía analítica se refugie en el análisis de las proposiciones coherentes en sí mismas); y de los presupuestos y las nociones con las que el segundo considera a los griegos no solo capaces de interpelar al *Ser* en el *Ente* sino de dejar constancia de ello en el lenguaje legado a la posteridad. En efecto, los presupuestos desde los que estos autores del siglo XX tematizan estos problemas convierten a esas preguntas supuestamente eternas de la filosofía en materia completamente distinta en cada caso, y a sus actividades discursivas, en prácticas radicalmente otras respecto de autores anteriores con quienes, sin embargo, pretenden disentir o —mejor aún— emparentarse. Cuando, en realidad, sus obras nacen —ya de antemano— inscritas en un horizonte completamente ajeno al de la «humanidad» que pretenden abarcar/representar, que es toda, pero que, como la «cosmología cíclica conforme» de Penrose, se despliega sin hallar diferencia «esencial» entre el principio y el final de universos socialmente configurados.

El de Freud y el de Heidegger, y en buena medida todavía el nuestro, es el «horizonte fenomenológico». Ese «tiempo de magos» del que habla Eilenberguer (2019) es una coyuntura en la cual toda una formación social está renovando los atributos de su subjetividad históricamente configurada: por la noción de *cultura y pensamiento* (de Ernst Cassirer), la de *autenticidad y pensamiento* (Heidegger), la de *comunicación y pensamiento* (Wittgenstein), la *modernidad y pensamiento* (Walter Benjamin). Pero, todos —nos dice Eilenberguer—, y tiene razón, solo que él no ve en ello un inconsciente ideológico, sino un estadio más del pensamiento humano sobre su propia naturaleza—, todos ellos, repito se inscriben en la filosofía del lenguaje:

Un filósofo que en el año 1919 no tuviera nada que decir sobre el papel del lenguaje en el conocimiento y en las formas de vida humanas no tenía absolutamente nada que decir. Así de claro lo veía Cassirer. De hecho, tanto Wittgenstein como Heidegger, Benjamin y Cassirer habrían confirmado sin reservas en aquel estadio (y en cualquier otro) de su pensamiento la siguiente afirmación: la forma de vida humana es una forma del lenguaje. El lenguaje no es, en este sentido, una forma simbólica entre otras, sino la más importante y elemental. Es el auténtico cimiento de nuestra idea del yo y del mundo. Y, algo nada desdeñable, es la forma en la que se reconoce y se desarrolla el filosofar como «actividad discursiva» ilimitada. (119)

⁴¹ Y todas las ciencias humanas; de ahí que la «crisis de las humanidades» nos parezca una cuestión básica, pero mal entendida, porque las humanidades, en el sentido que acabamos de apuntar, siempre han estado en crisis.

Pero ese «yo» no es más que una condición previa que nada tiene que ver con la subjetividad efectiva que expresa ese «mundo». Esta subjetividad está históricamente configurada por un «yo soy» discursivo (por ejemplo, yo soy libre en mi lenguaje o, en negativo, yo soy libre porque me doy cuenta de que «los límites de mi mundo son los de mi lenguaje», etc.); sin lo cual no hay, porque sería igualmente impensable, el reconocimiento del «tú» tal como lo plantea Hanna Arendt o, en el mismo sentido elemental, *La voz a ti debida*, en Pedro Salinas: es decir una autenticidad que nos arranca a existir auténticamente a la vez que renovados radicalmente por la pluralidad (el tú y el yo), etc. Esta plenitud ideológica del «yo soy» no excluye en absoluto las transfiguraciones del individuo por efecto del «otro», porque se trata de una plenitud de partida que, en todo caso, está en la base de las posibilidades de transformación: la matriz ideológica es la base del mantenimiento del sistema (en el caso del capitalismo, la relación entre sujetos libres), de su reproducción transformativa (se modifica el sentido de la libertad del sujeto, su alcance, etc., pero no la forma de sujeto), siempre y cuando el sistema no desarrolle el cáncer del crecimiento de otro Modo de Producción en su interior (como un *alien* que justificara su condición de huésped, logrando dominar la nave sin todavía controlarla), en cuyo caso se sustituirá una matriz por otra hasta lograr ambos, dominio y control (cosa que logra la burguesía desde el interior del feudalismo entre los siglos XIV-XVI, obteniendo el control pleno a partir del XVIII).

Por lo tanto, hablar de un yo o un Ser previo a dicha configuración histórica, sencillamente, no sirve para nada. En todo caso, lo previo no es cognoscible salvo a través de una serie de síntomas que aluden, no tanto a una realidad sustancial sino al efecto de la problemática vital. Lacan situará el síntoma en tres niveles o tópicos: lo simbólico, lo imaginario y lo real⁴²; para nosotros, estos tres niveles teóricos de análisis o interpretación del síntoma resultan un tanto superfluos, pues la cuestión, en este caso, es mucho más simple: los textos (orales o escritos), por complejos o simples que sean, tienen siempre un mismo espesor discursivo real: el que les da la problemática social concreta a la que aluden invariablemente. En este sentido (y esperemos que no se nos malinterprete), el problema del individuo y la colectividad es el mismo en Hitler que en Gandhi⁴³: la «solución final» o la «no-violencia» son dos soluciones posibles al mismo problema social concreto: las relaciones sociales capitalistas y su necesidad de reproducción. Ahora bien, la especificidad de la crisis europea en 1933, esto es, del mismo capitalismo que financia, de la noche a la mañana, el zarpazo a la democracia que plantea sin ambages Hitler a las grandes fortunas alemanas⁴⁴, y la especificidad del impacto de ese mismo capitalismo colonialista tal y como se

⁴² Žižek (1989, 2006b) lo desarrollará desbocadamente.

⁴³ Vid. MacCarthur (1993: 477-480 y 470-473).

⁴⁴ De Jong (2022).

despliega en la India, apenas diez años antes, es lo que dará espesor a los discursos de uno y de otro. Es decir, el horror del Tercer Reich está en lo que Hitler significa al hablar del valor de un pueblo; pero la noción de pueblo es la misma que en Gandhi: en ambos casos está traspasada por la noción de individuo, digamos, por la misma punta de lanza que ha de sanar la herida⁴⁵. Esto, lejos de ser un relativismo, es la constatación de que el impacto de las relaciones sociales capitalistas en ambas coyunturas pide a gritos un final feliz: pero sabemos que el deseo es siempre excesivo y que la necesidad genera monstruos o monstruosidades de explotación: la de la guerra y la de la paz.

La existencia del síntoma, pues, apunta al hecho de que *lo que existe en la práctica es un aparato de producción de sentido inconscientemente responsable (en tanto que tiene el control) del proceso de individuación, sin el cual, el yo simplemente no puede funcionar*, en cuyo caso, podemos (solemos) hablar de «locura». La idea es la siguiente: lo pulsional/libidinal necesita, para funcionar con normalidad, estructurarse «como un lenguaje», esto es, como una determinada forma de sentido, p. ej.: una obsesión, una fijación o manía, un hábito, una simpatía, una sublimación o idealización, un lapsus, etc. El síntoma nos indica que se ha obrado una represión o desplazamiento desde la crudeza formal (el caos) del «yo» puro (en tanto que realidad psíquica sin sentido consciente) hacia la vida práctica (el despliegue efectivo) del yo sobre la base histórica del yo soy.

Pero:

- a) Al decir «yo soy», aludimos invariablemente a una realidad práctica, sin la cual, «la vida» (lo biológico) tampoco significa nada real: nuestras relaciones sociales. Esto es, aludimos a las relaciones sociales existentes, las que nos afectan en todo momento porque en ellas existen nuestras vidas.
- b) Decimos «yo soy» —siempre— desde la *problemática social concreta* que caracteriza a las relaciones sociales. Cada coyuntura histórica tiene la suya, derivada del tipo de relaciones que impone la estructura (o lógica interna) del Modo de Producción, p.ej.: la Antigüedad con su relación (o dialéctica) *Amo/esclavo*, en sus distintas fases (incluida la última, de transición al feudalismo); el feudalismo y su relación (o dialéctica) *Señor/siervo*, en sus distintas fases (incluida la transición al mercantilismo y, después, al capitalismo); el capitalismo y su relación (o dialéctica) *sujeto/sujeto*, en sus distintas fases y regiones concretas (incluida la revolución fracasada del comunismo). Inevitablemente.
- c) La relación social es imaginaria, pero el individuo imagina sobre el «reverbero de la práctica» social; o lo que es lo mismo, de los problemas que los individuos encuentran para inscribirse en un momento dado

⁴⁵ Žižek (1989, *op. cit.*, p. xxvi)

del modo de vida (en sociedad) desde el que, ya de antemano, se reconocen a través de su inconsciente. En este sentido la ideología es —según la famosa formulación althusseriana— *la relación imaginaria que establecemos con nuestras condiciones reales (id est, sociales/materiales) de existencia*. Estas son demasiado reales como para relacionarnos con ellas directamente; de ahí que lo imaginario se establezca, en el nivel de la producción, como relación discursiva consciente/inconsciente. Lo consciente es el trabajo de la combinación de posibilidades; el inconsciente es lo que, por definición, tiene sentido de antemano. Decir «yo soy» solo es posible si lo que significamos se da por hecho. Ahora bien, los presupuestos desde los que se ha dicho yo soy a lo largo de la historia son el producto (la «producción ideológica») de las múltiples problemáticas sociales que han caracterizado a cada una de las «formaciones sociales» de la historia, en cuyo interior, a su vez, se han desplegado las más diversas «formaciones discursivas».

El «yo soy» y su discurso, por lo tanto, tampoco son universalmente intercambiables, en el sentido de que no pueden hacerse extensivos a otros momentos históricos, porque en ellos hallamos siempre otra práctica de la vida. Esa práctica es lo único que tiene sentido cabal. Tratar de explicar el presente con conceptos del pasado (las consolaciones de la filosofía) solo tiene sentido en tanto que reescritura esos sentidos pretéritos. Esto es así, claro es, solo si aceptamos que el sentido es más importante que el significado. Es más, sin sentido no hay significado que valga. Por eso, quienes juegan con los significados del pasado (los lingüistas, los filólogos, los filósofos, los historiadores, etc.) suelen otorgarles el sentido del presente.

No existe el yo sin su configuración histórica, como tampoco existe el lenguaje (humano) fuera de su inscripción discursiva. Hablar de «naturaleza humana», por ejemplo, nos inscribe en ese «horizonte positivista» de secularización clásica que comienza en el siglo XVIII con la llamada Ilustración, pero ya nadie emplea ese término en oposición al escolasticismo que consideraba, todavía en esa época, al ser humano como parte de un mundo cuya naturaleza es un reflejo degradado del mundo divino. La radical historicidad del discurso significa eso, que una misma expresión puede haber perdido su sentido para siempre, no tanto porque haya distintas visiones de la misma cosa, sino porque siendo los problemas sociales distintos, la cosa ha cambiado mucho, o directamente ya no existe, *id est*, ha perdido todo sentido.

LOS GÉNEROS DE LA DUDA

De lo único que no dudó Descartes fue del sentido de su propio «yo» al decir «yo soy». El fundamentar ese sentido en el *pensar* y en el *existir* era tan solo el anclaje o inscripción discursiva concreta: el nivel del *uso* y, con él, la *producción* dialéctica de las nociones disponibles en una determinada formación

discursiva como era la Francia de Luis XIV. En el fondo de los fondos (el que importa), Descartes lo sabía: decir «yo», a secas, solo es posible desde la locura; y, esta, a su vez, es algo impensable, como impensable es, en sentido fuerte, la nada hacia la que el yo dirige su voz en busca del envés de un eco (cfr. Ferrater Mora 2023: 588-595). Lo impensable aquí es —dicho llanamente (en lenguaje menos posmoderno)—, que el yo se diga a sí mismo desde su propia instancia psíquica. El problema es que esta consiste, precisamente, en un aparato que, al margen de su complejidad (o precisamente a causa de ella), resulta en la normalización funcional de esa irresolución constitutiva en la que el yo funda cualquier significado: esa irresolución constitutiva es lo que llamamos sentido. Para Descartes, se trataba de poder decir algo no resuelto pero efectivo ya para su coyuntura histórica: el *sujeto libre* de las relaciones sociales *literales*; una literalidad que surge de la práctica social entre individuos que valoran sus nuevas posibilidades de tránsito (en virtud de una lógica, la del *mérito*, de sentido —en el fondo— práctico que irá afirmándolos en su condición de *agentes* libres⁴⁶) entre lo privado y lo público; es decir, precisamente lo que había que tematizar (saturándolo de respuestas para suturar sus contradicciones): lo privado (el *ser*) en lo público (el *estar*) a través del mérito (y su cara oscura: el *parecer*). Pero hay más: el sentido de lo privado se desliza hacia la dicotomía privado/público (y, en hacerlo, a su vez, la produce), donde el sujeto —aquí sí— halla el sentido en el que se realiza su existencia; es decir: el sujeto no existe ni en lo privado ni en lo público, sino en el estar *entre* lo privado y lo público y, realmente, solo en el parecer: como *noción en la práctica*.

Pero el sujeto no se puede decir sin violar su principio de realidad, que no es la unidad (lo que el sujeto es) o la pluralidad (la complejidad del sujeto) sino la indefinición concreta de un sentido: tómese por ejemplo, el concepto de nación (o pueblo) con el que los sujetos del XIX-XX no solo toman el poder de los estados, sino que lo hacen sobre la base de un sentido que casi puede decirse

⁴⁶ Esto, que comienza en las ciudades italianas y supone el meollo de toda la problemática renacentista y barroca (véase Rodríguez 1990) lo vemos establecerse plenamente en el XVIII (por ejemplo, en el texto de Feijoo «Amor de la patria y pasión nacional», donde su autor critica precisamente la vanidad de ciertas expresiones de mérito relacionadas con lo patrio/nacional; algo que es muy fácil confundir con el deseo de gloria de los antiguos; pero nada que ver: Rousseau también se da cuenta de que esto es algo nuevo del individuo moderno, a quien le preocupan más los juicios de los otros, etc.); hasta hoy, trasladado a la autoayuda del «quírete a ti mismo», de lo cual participa la imagen del «postureo» o el «selfi», que, lejos de ser este último una expresión del deseo de «reconocimiento» o ese minuto de fama para todos del que habló Warhol, funciona, más bien, inscrito en la lógica del sujeto libre, cuya patria se rige hoy (y ello aunque no se haya leído ni a Foucault, Judith Butler o Paul B. Preciado) por la «biopolítica» o los «modos particulares de la subjetividad» (vid. Žižek 1989, p. xxiv).

encarnado en sus líderes, dirigentes, etc.⁴⁷; estos hablan desde una instancia de producción de significado, el discurso, que acusa el dominio (sin control) del nivel puramente abstracto de la significación; es ahí donde los senderos se bifurcan o los electrones pueden estar y no estar a la vez, pero el sentido de la marcha o la composición/descomposición de la materia se rigen por un mismo punto de partida o grado de entropía; y la vida en la Tierra sorprende por su conservación de la misma.

Y es aquí donde los géneros entran en escena como bloques temáticos con unidad de sentido en múltiples formas de mérito: el buen o mal escritor, el inteligente, el humorístico, el sensible, el sagaz, el cínico, el transgresor, el políticamente correcto, etc. Y cada uno a su manera. Los discursos, a pesar de su variedad individual, se estructuran en dichos géneros, precisamente porque en ellos se puede establecer su valor diferencial a pesar de esa unidad de sentido. ¿Cuál es esa unidad de sentido y por qué es, está y parece así?

DIVINAS PALABRAS: LA NORMA DEL MÉRITO

En el mundo de hoy, es sabido, hay dos tipos de personas: las que se valoran y las que no; las que se prodigan y las que no; las que triunfan de palabra y aquellas que dejan que sus obras hablen por ellos mismos. Pero ambos, sin excepción, despliegan su (*de-*)mérito sobre un terreno común: las relaciones sociales en las que tanto los logros (las obras concretas) de los individuos solventes como las meras palabras de los charlatanes que pierden la fuerza por la boca tienen el mismo sentido: parecen obras y palabras de «sujetos libres». Que el *sujeto libre* tenga su imagen ideal (ya hablaremos de las que ha habido, pero todas son exclusivas de la modernidad y la posmodernidad) y su imagen abyecta significa, precisamente, que existe una *Norma* de la que el mérito/demérito depende.

⁴⁷ Algunos, llamarán a esto, es decir, a un concepto como otro cualquiera, «cosa», y en nuestra postura (de raigambre fenomenológica) verán un «antificcionalismo» (cfr. Harman 2016, 38-40), según el cual, los «constructos abstractos» (*sic*) no tienen *existencia real*. Este tipo de crítica es la efectuada, por ejemplo, desde la llamada OOO (siglas, en inglés, de la «ontología orientada por los objetos»). Pero en absoluto es esa nuestra idea del problema «nacional», o de cualquier otra entidad discursiva, objetual/material —en sentido fiscalista—, institucional o corporativa, ficcional o mítica, etc. Al contrario, en el caso del ser humano, al menos, hay realidades constituidas imaginariamente, y estas, aun siendo ficcionales, son reales por el hecho de tener sentido práctico (tal como apuntábamos); a estas realidades (no sustanciales, sino prácticas) las llamamos *nociones*. Que las nociones (y a veces estas se alojan dentro de los conceptos) sean una de las realidades más vivas y con más impacto en el día a día de las personas no quiere decir que nuestro criterio para considerar un objeto como *real* sea el de su «efecto real» sobre dicha vida; porque nosotros hablamos de realidad práctica del sentido; algo independiente de otro tipo de realidades que se le quiera atribuir al objeto-idea. Por lo demás, a nosotros solo nos concierne el hecho de que la «nación» sea un «objeto de conocimiento» relevante para nuestro argumento: como noción socialmente (ideológicamente) configurada.

El mérito se escinde en dos momentos de una misma dialéctica: qué (no) decir y qué (no) hacer. En ambos casos el *no* entre paréntesis es la Norma, pues esta es lo que nunca hay que decir. De ahí que todo discurso consista en la forma concreta de no decir, de no revelar, la prohibición. Algo, por lo demás, muy natural o espontáneo, pues la norma es inconsciente, se da por hecho. Pero los discursos adoptan el orden de los géneros, y como dijimos ya, cada uno establece sus formas de mérito.

Pero volvamos a la cuestión de los charlatanes (abyectos) frente a los individuos resolutivos (sujetos plenos). En el individuo «parlante» brillan por su ausencia las obras de aquellos (sujetos de acción), cuyas palabras sobran; luego habrá que concluir que las palabras las presuponen y que, como tales presupuestos, la expresión de su mérito no deja de ser, al cabo, discursiva. De ahí que el discurso de la publicidad haya podido vendernos humo continuamente. Por supuesto, el reconocimiento por parte de los demás será pleno en el caso de los cumplidores, pero ambas actitudes, la veraz y la falaz, parten de la misma necesidad de que sea ese mérito (y no otro) el que impregne la *autoridad* de cada forma de decir «yo soy»⁴⁸. Que unos lo consigan y otros no, en efecto, es lo normal. Pero dando la actitud y la aptitud por presupuestas, es el parecer con sentido del sujeto aquello que se valora. Los individuos de nuestra sociedad generan ese mérito a través de sus formas de hacer las cosas; pero dichas formas generan, a su vez, nuevas concepciones o posibilidades de parecer con mérito. Comparten una misma coyuntura histórica, y, por lo tanto, con más o menos mérito, se inscriben en una misma «formación social».

El mundo de hoy, es decir, el que funciona en cada momento, es aquello a lo que nos referimos con cada palabra, cada gesto, cada mirada que nos dedicamos (a nosotros mismos o a los demás): nuestras prácticas diarias son aquello en lo que el ser, estar y parecer tienen sentido. Y es que son nuestras prácticas cotidianas, en su concreción y valor peculiares, aquello en lo que cada uno cumple su parte (tanto la constructiva como la destructiva; tanto la manual como la intelectual; tanto la cooperación como el sabotaje); esa concreción y valor peculiares son a lo que aludimos *en el fondo* cada vez que parpadeamos. Incluso la indiferencia, y aun el *no hacer nada*, tiene, en cada momento, su sentido particular.

Tanto es así, que lo reconocible en uno mismo al decir u oír «yo soy» es, inconscientemente, el sentido de lo que hacemos (o dejamos de hacer) todos los días. Pero se puede decir (u oír) «yo soy» de múltiples maneras y en todo momento: desde la vigilia o el sueño; tanto al hablar como al escribir como al callar; sucumbiendo a la imitación más descarada o por afán de diferenciación. Todos, sin excepción, partimos de una forma de interpelación,

⁴⁸ Salvo por esta precisión, el estudio de Kojève (2005) sobre la noción de «autoridad», nos parece clave.

completamente pegada a nuestra vida práctica que marca el sentido peculiar con el que decimos «yo soy», la mayoría de las veces sin saber que lo estamos haciendo.

Es decir, por el hecho de ser y vivir en un modo de hacer (esto es, una determinada «formación social», con su complejidad interna, sus contradicciones, su problemática, etc.) desarrollamos un modo de ver y de vernos que, al ser inconscientemente práctico, adopta formas completamente ajenas a su realidad material; formas que sin embargo aluden necesariamente a aquello que representa a cada paso el problema de la reproducción de la vida material (social). Ese modo de hacer, por el cual la vida (nos guste o no) sigue reproduciéndose (mejor o peor) en cualquier momento del día (en su cara visible u oculta; en el primer mundo o en el último); esto es, precisamente, en su realidad social; eso es a lo que nos referimos cuando hablamos del sentido último de las formas de decir «yo soy». Y hay múltiples maneras de decirlo.

Yo, por ejemplo, lo estoy diciendo al escribir/publicar estas palabras. Inevitablemente, esto es lo que hago en el fondo: inscribir mi discurso en la problemática del conocimiento. Se trata de un enunciado que está siempre subsumido en cualesquiera otros y que solo tiene sentido práctico cuando se dice por dos motivos: a) porque, como cualquier enunciado, se inscribe en una determinada situación (y aquí nos referimos a toda la problemática expresada en la teoría de la comunicación); pero, el motivo que nos parece mucho más significativo es el siguiente: b) y es que al decir yo soy, en cualquier situación comunicativa (un juego, una novela, una entrevista de trabajo, una declaración de la renta, una pintura abstracta o una coronación) en pleno siglo XXI, estamos diciendo algo muy concreto y radicalmente histórico; algo completamente distinto, a lo que se significó al decir «yo soy» en otras coyunturas históricas.

Pero una cosa es reconocernos en nuestros lenguajes, y otra muy distinta entender mínimamente qué es lo que reproduce esa variedad de discursos mediante los que decimos «yo soy»: ya sean los grandes relatos de la historia o la *minima moralia* de cada identidad auténtica/autónoma. Esa fue la lucha discursiva de finales de los 70. En este sentido, ni la historia ni las ideologías han dado —ni mucho menos— con su fin. No se trata de eso, sino de comprender a qué se refiere Lyotard, en el fondo, con el fin de los grandes relatos; y Fukuyama con su fin de la historia. En definitiva, se trata de entender de qué hablamos cuando hablamos de historia y de ideología.

Hay que entender lo que diferencia en cada momento a los discursos, pero también comprender lo que los une; lo que los forma y lo que los deforma. Ese agente formador/deformador de discursos es hoy no una institución o una o varias ideologías políticas o manipuladoras, falseadoras de la conciencia, sino una norma social que tanto unos como otros tienen grabada hasta el tuétano: esto es, la noción de *mérito*. Esta, que aproximadamente tiene una historia de unos seiscientos años, los mismos que la modernidad general (que es un error fechar

en 1492, y no entre los siglos XIV-XV y las ciudades italianas donde la clase de los mercaderes y su red social alumbró la absoluta novedad del individuo con mérito propio que inventará más tarde el Estado Moderno, es decir, la autonomía o lo que es lo mismo, la literalidad de lo público, tematizada a nivel político en *El príncipe* de Maquiavelo; pero también en lo que respecta a la literalidad del conocimiento, por ejemplo, con las obras de Galileo).

Fijémonos, por ahora, en la práctica de la escritura actual, porque en ella, hay una moral que en absoluto es menor. Fijémonos, en concreto, en su historia y su actual forma de realizarse, algo de lo que ni la fenomenología de Hegel ni la posmodernidad de Foucault/Derrida se percatan, porque no lo tienen en cuenta para nada en sus análisis. Tampoco, por supuesto, el logicismo de Oxford y Cambridge, ni el pragmatismo norteamericano desde William James y John Dewey. Tanto unos como otros parten del presupuesto del sujeto libre y de la literalidad de su mundo. Que la hagan pasar por la dialéctica, o por la lógica o el análisis lingüístico de unas proposiciones coherentes; o, por el contrario, que se vayan al terreno de la metafísica (para, supuestamente, destruir sus categorías esencialistas con las del existencialismo heideggeriano) no quita que la consideren un objeto de conocimiento, y, por lo tanto, en esa literalidad secular de la que hablamos. Frente a lo que la fenomenología de Hegel, pasada por Kojève y el llamado posestructuralismo (y el psicoanálisis de Lacan: en el fondo, un lingüisticismo trágico), ha dicho sobre la importancia capital del reconocimiento por parte del «Otro» en la construcción del yo, es el «yo soy» histórico aquello desde lo que *re-conocemos* en todo caso.

Así, el reconocimiento social del que goza el individuo del *autor* es relativo al modo en que su discurso se inscribe en la problemática social de su coyuntura histórica. En este sentido, la posmodernidad, no es solo un «cambio de paradigma», sino un cambio en la forma de decir «yo soy» con sentido dentro de las condiciones materiales de existencia (a las que, por cierto, desde el libro de Lyotard, les hemos dado unas cuantas vueltas). Lo que queremos decir, es que no acabamos de aterrizar en el problema al referirnos simplemente a las perspectivas que ofrecen los nuevos medios técnicos (de comunicación, ingeniería social, etc.); el problema es un sistema de explotación de las vidas. Dejemos clara una cosa desde el principio: las coyunturas en la historia han sido innumerables, y cada una ha producido, desde su *lógica interna*, una matriz de sentido particular; pero, a nuestro propósito, nos vemos obligados a partir de los tres grandes modos de producción que la historiografía occidental ha fijado como hitos culturales de *nuestro mundo de hoy*. Solo que nosotros vamos a identificar tales hitos con sus respectivas matrices ideológicas, las cuales funcionarán como base del inconsciente desde el que se producirán los discursos pertenecientes a cada uno de esos tres tipos de sociedad. Esto, en una medida mucho más radical de lo que suele aceptarse como definitorio, supone que, al hablar de los tres grandes períodos de la historia (por supuesto, occidental), de lo que hablamos,

en realidad, es de mundos completamente distintos, en los que el sentido del discurso pierde toda conexión práctica con la vida de los que vinieron después. Sin excepciones.

En este sentido, el nuestro también es un discurso radicalmente histórico, pues, como cualquier otro, alude (aunque los discursos subviertan —siempre, en la práctica— su propia alusión a la historicidad que los determina) estrictamente a los problemas que nos plantea la realidad social que vivimos; una circunstancia que —y esto es lo que no nos dice Ortega, porque ni siquiera lo sospecha— vivimos desde la matriz ideológica que le da sentido a ese «compresente», y que no es otra cosa que la norma que *marca* la forma de pensar las relaciones sociales *en un momento dado*; una norma marcada, a su vez, por las necesidades que aquellas encuentran en la práctica social o material del día a día. En nuestro caso, esas relaciones son las capitalistas; su matriz general es la relación Sujeto/sujeto. Es necesario entender esta relación básica: el primero (con mayúscula), el explotador; el segundo, el explotado o subalterno, pero libre (en potencia siempre y, en acto, quizá) para pasar a ser el primero. Esta es la clave: la relación de explotación que invariablemente existe en cada momento. Esa (sujeto/sujeto) es la matriz ideológica, puesto que esa (y no otra) es la forma en la que nos reconocemos. Pero se trata de un «reconocimiento» que ha de pasar, necesariamente, por una serie de transformaciones (o transcripciones) discursivas; porque el sujeto ha de presentarse siempre como recién llegado.

EL MOVIMIENTO (DE LA RELACIÓN) SOCIAL

La procesión va por dentro, sí. Pero, en la vida, se dan una serie de itinerarios y estaciones externas que, para bien o para mal, cubrimos religiosamente; recorridos y lugares entre los que establecemos una relación imaginaria específicamente práctica. Esto es: la relación entre el movimiento y su sentido específicamente práctico por el que avanzan nuestras vidas *sin cesar hasta la muerte*. La procesión se vuelve, entonces, tan visible e invisible como el mundo que nos ha tocado vivir.

El sentido práctico del movimiento en virtud del cual hacemos con regularidad todas y cada una de las cosas que definieron (y definen) nuestras trayectorias vitales es, por ejemplo, el camino que va de casa a la escuela, o al trabajo, o al lugar habitual de veraneo (que puede o no coincidir con el lugar «donde has sido feliz», al que —se sabe— «no debes volver»), o el camino que lleva a la familia, los seres queridos o al amor (del tipo que sea). Y, esto, aun en el mejor de los casos, es así: hay siempre un sentido que determina la relación entre todos esos desplazamientos, digamos, cotidianos o normales, y nuestra inscripción en ellos, esto es: nuestra particular de encajar (bien o mal) en el sentido de la escuela (ya se sea un rebelde o un estudiante ejemplar), del trabajo (ya se sea bueno, mediocre o un negado), del ocio (pasivo o activo), de la felicidad o la infelicidad de las relaciones (de todo tipo). Es el sentido práctico (positivo

o negativo) con el que vamos hacia esos momentos y participamos (con más o menos voluntad) de su realidad, asimismo práctica; es el sentido práctico (que puede, no obstante, y como veremos, ser de lo más trascendental) con el que allí hacemos «lo propio» (ya digo, más o menos convencional u originalmente); y es, por último, el sentido práctico con el que retornamos (rehechos y, a menudo, también deshechos) de todos esos lugares. Es a este continuo partir-(re) hacer-retornar de nuestro sentido práctico del movimiento a lo que llamamos *inscripción*; y es al hecho de que dicha inscripción solo tiene sentido en la historia en la que nos mueven determinadas prácticas a lo que nos referimos por inscripción ideológica. Una historia que nos rehace a su imagen y semejanza cada vez que nos desplazamos de palabra, obra u omisión; una historia que no retorna, sino a la que retornamos, delatándonos impunemente como productores de sus nuevos sentidos.

Ahora bien, es evidente que, para hablar del sentido de la vida, es mucho más práctico (es decir, más objetivo) buscar la expresión concreta/observable de dicho sentido en los textos. Es decir, todo aquello que decimos y no decimos (porque se presupone) en los textos de nuestras vidas y de las vidas pasadas, es decir, en toda la «producción ideológica» textual que nos ha legado el llamado «escriturocentrismo», nos habrá de servir de referencia para trazar una panorámica de los sentidos que han movido el mundo, esto es: las distintas problemáticas históricas en las que todos esos textos se inscribían.

Primera precaución: las nociones con las que nos entendemos (en la práctica teórica) están *usadas*, esto es: afianzadas en una norma de sentido según la cual hay explicaciones que «se entienden mejor» porque presentan las ideas según esa lógica, con palabras que la denotan normalmente, de tal modo que los términos (las palabras) significan las ideas del momento en sentidos muy marcados por esa ideología (la dominante, en toda su complejidad de «formación discursiva»⁴⁹). Esto es por lo que —tantas veces, como ahora— el matiz nodal es prácticamente imposible de comunicar. Y es en este matiz donde, casi siempre, reside el problema central; la razón por la cual la crítica del propio discurso se resiste a ser expresada por *una misma voz* (de ahí que cierta tradición de críticos en la que nos inscribimos haya acusado una tendencia —en ocasiones desbordada— hacia la especialización, la jerga, e incluso la oscuridad terminológica, sintáctica, metafórica, etc.). Gracias a la lectura de los maestros (en el pensar, analizar y expresar el problema de la historicidad de las ideas), hemos podido ahondar en la literalidad, es decir, en la realidad subyacente a dicho «uso» de la palabra; es decir, no se trata tanto de «refinar» nuestro propio lenguaje en el sentido de desterrar ciertos usos, sino de conocer sus presupuestos para volverlo a aprender, y, así, llegar —en la medida de lo posible— a ser bilingües en nues-

⁴⁹ Pêcheux (1994).

tra propia lengua. Tanto para hablar/escribir como para oír/leer. Los maestros: Althusser, Nicos Poulantzas, Michel Pêcheux, Juan Carlos Rodríguez —¡sobre todo!—, Raymond Williams, Perry Anderson, Slavoj Žižek, Frederic Jameson o Malcolm K. Read⁵⁰; exponentes fundamentales (como también lo son sus diferencias en cuanto a matices se refiere) en análisis del propio «inconsciente ideológico»⁵¹.

Y es aquí, en el sentido de una realidad moderna en tanto que *literal*, donde reside el significado del título de esta primera parte del libro: «La paradoja marxista». Porque, al analizar los discursos en su determinación radicalmente histórica, quizá, no estemos haciendo más que «aportar» otra visión a las muchas que ha alumbrado la forma marxista de tratar «el problema del conocimiento». Esto es algo que se hará más evidente a medida que el lector avance en la lectura de este texto, pero quizá baste por ahora insistir la idea principal de nuestro planteamiento: *la ideología de la modernidad significa la literalidad de nuestro lugar en el mundo*. Este «significar» que le atribuimos a la ideología (en este caso, a la moderna) es, a la vez, atributivo y transitivo. Atributivo: esto quiere decir que la ideología parte del presupuesto de que todo es literal (no se debe a ningún orden superior al de la realidad), porque está ahí, es y sucede, y en hacerlo, no es bueno ni es malo, porque es en sí mismo. Y es transitivo: en el sentido de que la ideología reproduce ese sentido, lo mantiene, opera en él arreglos, reformas, renovaciones, supresiones o particiones, etc. De ahí el problema del conocimiento moderno como algo que ha ido reconociéndose, no como una evolución del saber, sino, ante todo, como una reproducción de la matriz ideológica según la cual también nuestras relaciones sociales son literales, y por lo tanto la función del pensamiento es la de ver en qué sentido funciona mejor esa literalidad básica de la relación social entre sujetos. Desde los Berkeley o los Descartes hasta los Foucault o Habermas, pasando por Hume y Locke, Rousseau, Hegel y Kant, o Marx: el del conocimiento literal ha sido un problema que se ha ido desdoblado en, por un lado, el problema del conocimiento de la realidad; y, por otro, el de la realidad del conocimiento. Pero, en ambos casos, la posibilidad/imposibilidad del conocimiento es lo literal, es decir: el conocimiento es tal cual es (literal), lo obtengamos o no. En esta literalidad, incluso la idea de que Dios sea la última explicación es tan solo una de las conclusiones posibles⁵².

⁵⁰ Véanse, especialmente, los títulos seleccionados en la Bibliografía.

⁵¹ De los anteriores nombres, solo Malcolm K. Read (2000, 2017, 2019, 2022) usa el término «inconsciente ideológico», siguiendo a Juan Carlos Rodríguez, con matizaciones importantes (2024, en prensa).

⁵² Muy distinto es partir del presupuesto de que Dios existe y «engancha» cualquier conocimiento adquirido (correcta o erróneamente) a esa idea, como sucede en el mundo alegórico del feudalismo (vid. Rodríguez 2014a). Por lo demás, que nombres como el de Richard Dawkins o Christopher Hitchens hayan entregado sus vidas a la causa del «secularismo» frente al «creacionismo» es, en cierto modo, admirable, porque partirse el pecho por una lógica que ya es dominante

Lo paradójico es lo siguiente: a) situar esta problemática como ideológica y seguidamente darnos cuenta de que, también nosotros, aquí, damos por hecho la idea de una realidad literal (es lo que entendemos por naturaleza, cosmos, vida, incluida la vida social, sus abstracciones y el tipo de conocimiento mediado por, etc.) y de que esta realidad incluye el lugar literal (no necesariamente central, claro es, pero ¿y si en realidad lo fuera?) del individuo en el mundo; y b) nuestra manera de inscribirnos en dicha problemática es afirmar que nuestras relaciones sociales son literales y que por eso mismo existe la idea del mundo, junto la del lugar que en él ocupa el individuo, como *ideología específicamente moderna*. Porque modernas son las relaciones entre personas que no solo se reconocen como poseedoras de iguales derechos y obligaciones, sino de una igualdad previa al «contrato social» que remite a su condición de seres humanos con *subjetividad privada* (si no, no podrían firmarse los contratos libremente) y *objetividad pública* (si no, no podrían legitimarse los cambios en el interior de esa literalidad en la que el sujeto se reconoce como libre). Si algo tan básico es ideológico, el objeto de conocimiento que llamamos ideología es, en efecto, un «objeto sublime»⁵³.

En este sentido, pues, habrá que diferenciar, en todo momento, algo que no suele ser tan evidente al tratar el problema de la inscripción ideológica de los textos en sus *épocas, momentos, edades o períodos históricos*⁵⁴: la distinción entre lo concreto y lo abstracto. Es precisamente lo concreto de la historia, las relaciones sociales, lo que nos indicará en cada momento el sentido práctico del movimiento (la praxis social). Un movimiento que une teoría y práctica, aunque este se encuentre expresado en, o transcrito por, discursos cifrados con muy diversos grados de abstracción. Por ejemplo, la problemática de las relaciones sociales en la bisagra XIX-XX está perfectamente tematizada en los discursos de la política, las novelas, la publicidad, los cuentos infantiles o las publicaciones científicas⁵⁵.

Segunda precaución: el del sentido de la vida es un tema extremadamente complejo que aquí simplemente pretendemos delimitar en su dimensión ideológica, pues es la ideología lo que forma/deforma el sentido de algo tan básico como es el decir «yo soy». La ideología es lo que sobreentendemos o damos por hecho al decir cualquier cosa; pero porque cualquier práctica discursiva es, en

desde hace al menos doscientos años puede verse como un acto de honestidad cívica (véase); pero no deja de tener un elemento ridículo, pues, como decimos, el mundo está ya secularizado al menos tres veces (humanismo, Ilustración, posmodernidad). Sobre la complejidad y la contradicción de este proceso, véase Blumenberg (2008, *op. cit.*) y McLeod (2000).

⁵³ Žižek 1989.

⁵⁴ Claro es, salvo si se resuelve la cuestión hablando de texto y contexto como el *en sí* frente al «marco referencial» de la significación textual, o su «valor cultural» al margen de su «valor universal» (la razón, la naturaleza humana, etc.), etc.

⁵⁵ Pêcheux (1960).

el fondo, una forma de inscribirnos en el problema de la individuación. Los individuos de cada coyuntura histórica encuentran sus problemas y, por tanto, sus formas de inscribirse en el proceso de individuación. Este es el problema básico de cualquier ideología y, por lo tanto, del sentido práctico de la vida: formar la noción de lo que es ser un individuo en un tipo concreto de relaciones sociales.

Tercera precaución: las relaciones sociales son inmensamente variadas y complejas. Así, distinguiremos entre los tres sentidos básicos (históricos) de individuación que han existido: hablaremos de un «yo soy» de la Antigüedad (donde uno era individuo Amo o esclavo); de un «yo soy» del Feudalismo (donde uno era individuo Señor o siervo); y de un «yo soy» de la Modernidad (mercantil-capitalista; donde uno es individuo Sujeto o sujeto). Estos tres sentidos (o ideologías) mostrarán, a su vez, una serie de diferencias internas y una serie de fases o transiciones a las que también aludiremos, tratando de diferenciarlas, pero que, no obstante, será posible agrupar en esas tres grandes matrices ideológicas (correspondientes a los tres grandes modos de producción conocidos), como si se tratara de tres universos ideológicos radicalmente distintos (en tanto que sus respectivas leyes de sentido fundamentales también lo son). Empezando por la ley del sentido práctico del movimiento: la ley del «yo soy» con la que los individuos se interpelan entre ellos y a sí mismos desde su lugar en el mundo.

Juntos, pero no revueltos: sobre el hablar/no hablar de «lo mismo»

Platón y Talcott Parsons no tienen nada que ver el uno con el otro. Ni sus textos (*La República* del uno; *El sistema social*, del otro) ni sus temas (el gobierno de la *polis*, en el uno; la dicotomía privado/público, en el otro) aluden, en el fondo, a lo mismo. Sus respectivos discursos se inscriben en problemáticas tan distintas como ajenas son sus formas de vida. Esto es importante. Porque, para acotar el significado de un término tan extenso como es el de «la vida», debemos aclarar antes lo que pensamos que esta es, de hecho, es decir, en la práctica; a saber: *la vida son las relaciones sociales*. Pero tampoco ahora podemos decir que Platón y Parsons hablan de lo mismo, salvo si consideramos que *lo mismo* es el hecho abstracto de que a sus discursos subyace un mismo problema general en toda la historia de la humanidad: el de que, en la práctica, *las relaciones sociales establecidas son siempre relaciones de explotación*. Pero estos autores no hablan del problema general que subyace a todas las sociedades; sus discursos aluden solo al problema particular que realiza en cada caso a ese principio general. Esto quizá sea difícil de entender. Platón y Parsons, naturalmente, no hablan explícitamente del problema general de la explotación; pero sus discursos sí están determinados por él. Pero, como decimos, la realización concreta de esa explotación, distinta en cada caso, es justamente a lo que aluden sus respectivos discursos, y es lo que, para nosotros, marca la divisoria inapelable entre el problema concreto en *La República*, la relación Amo/esclavo, y el problema concreto en *El sistema social*, la relación privado/público. Digamos que, como problema general, el de la explotación solo se refiere al hecho abstracto de que somos los

humanos (a diferencia de los animales) los que organizamos la vida socialmente (mediante la división de las fuerzas productivas y la posición dominante de los propietarios de los medios de producción, etc.); pero lo único que nos llevará a la comprensión de lo que da sentido a los discursos de estos dos autores es el conocimiento de sus respectivas lógicas de legitimación inconsciente de la explotación. Y sabemos que para legitimar algo, hay que partir del presupuesto del propio yo, ese que enunciamos al decir «yo soy».

Esta es la delimitación radicalmente histórica de las distintas problemáticas que nuestra ideología dominante tiende a mezclar. Nos queremos apartar, por lo tanto, de esta mezcolanza, dejar de practicar ese baile de citas célebres, extraídas de textos pertenecientes a discursos cuyo sentido es radicalmente otro al de sus parejas de baile, porque tienen, en cada coyuntura, su sentido particular, perfectamente incompatible.

Siempre ha habido relaciones sociales y, sin embargo, solo las nuestras han sabido hablar de sí mismas. Eso debería hacernos sospechar. Si yo digo «el hombre es un ser para la relación social», no estoy diciendo, en el fondo, lo mismo que Aristóteles cuando dice —y no ganamos nada escribiéndolo en griego clásico— que «el hombre es un animal político». Ni siquiera puedo decir que me parezco a él en tanto que hago uso del lenguaje (con mayúscula), porque este, como fenómeno universal es una noción que, solo hoy concebimos como tal. Es más: cada uno de esos términos (*hombre, Ser, sociedad*) supone un tipo de relación muy concreta con sus condiciones materiales de existencia. Para empezar, la «naturaleza humana», que es la noción que late en nuestro primer aserto, no debe ser tratada como algo abstracto y universal, sino como un problema práctico o una realidad radicalmente histórica que no se convierte en «problema» hasta el siglo XVIII, donde dicha noción supone el triunfo en una batalla iniciada cuatro siglos atrás en las ciudades italianas del Renacimiento.

Es más, la llamada posmodernidad⁵⁶ ha combatido a ultranza esta noción. De ahí que Chomsky aborrezca de lo posmoderno, que él llama pura jerga sin sentido (*gibberish*); ya que él no solo cree en la Razón y la Naturaleza Humana (ambas con mayúscula) sino que además está convencido de que es una capacidad biológicamente dada, aunque imposible de demostrar en toda su complejidad. Pero aquí solo queremos recordar el debate entre él y Michel Foucault, el cual le recordaba que esa era una doxa o idea dominante Ilustrada (esto es, burguesa). Por nuestra parte, añadiremos que Foucault tiene razón, pero no se da cuenta de que su postura se inscribe en lo que podríamos llamar la radical subjetividad posmoderna, según la cual, uno debe construirse su propia norma de pensamiento. Tampoco Foucault cae en la cuenta de que ese vacío normativo desde el que empezar a cultivar su propia subjetividad no existe: es nada

⁵⁶ Por supuesto, al respecto está el célebre texto de Lyotard (2006), y el más exhaustivo de Harvey (2020).

(pues no hay más ideología que la que producimos entre todos con nuestras formas de vida, a las que irremediamente acompañan nuestras palabras) y, por lo tanto, al pensador francés solo le queda refugiar a su yo fuera de «lo normal», a saber: en las prácticas sadomasoquistas, la pederastia, la homosexualidad (es decir, en ese contexto, en el que es todavía marginal y, desde luego, una práctica más subversiva que hoy, en tanto que no busca la normalización sino la experiencia libre a contracorriente, etc.), es decir, la cara oscura/oculta del «sujeto libre». Algo, sin embargo, —y Foucault lo sabe— que necesita de la Norma para producir/significar placer y —más aun— el goce: ese que, *o es imaginario, o no es*.

Un último apunte sobre nuestra condición posmoderna y nuestra condición de sujetos/agentes libres: nuestra propia crítica de la subjetividad libre, por supuesto, se inscribe en la llamada posmodernidad, la misma que criticamos. Pero no porque vayamos a ofrecer aquí una propuesta posmoderna de crítica cultural *per se*, sino porque, inevitablemente, la problemática social desde la que sospechamos de la cultura es la misma que la de Foucault, y, hoy, por ejemplo, Paul B. Preciado. Así, los problemas que nos asaltan a cada paso son, por lo tanto, iguales a los que se tematizan a través de nociones como las de «identidad», «*habitus*», «performatividad», «género», u otros más interesantes como el de «subjetivación farmacopornográfica» (Preciado 2020, 127-131) o este —para mí el mejor, sin ironías—: «uberización del trabajo»⁵⁷, etc.

Son tantos los problemas de cada realidad social, que, efectivamente, no se trata de ser más o menos posmodernos al tratarlos; se trata más bien de no desplazarlos, deslizándonos hacia o por conceptos que lo que hacen es transcribir sin freno la ideología dominante; puesto que partimos de ella para quedarnos en ella con algo más de consciencia, pensamos que la clave radica en adoptar un mayor o menor grado de distanciamiento respecto de la problemática social básica que afecta —y usamos aquí la palabra estrictamente— a las relaciones sociales que pretendemos analizar (en este caso las nuestras o, en todo caso, desde las nuestras). A mayor distancia, más inconsciencia discursiva, más deslizamientos conceptuales; a menor distancia, mayor consciencia teórica y mayor comprensión conceptual⁵⁸. Solo así podemos identificar y discernir, como hemos dicho en otro lugar⁵⁹, tres modernidades distintas: la primera, con los «humanistas» del renacimiento italiano y erasmista (donde se opera el primer cambio de valor por el cual se empiezan a legitimar las relaciones sociales modernas

⁵⁷ Google arroja esta definición, desbocadamente eufemística: «Se trata de mecanismos informalizados de control que transforman en datos la actividad de los trabajadores y al mismo tiempo la gerencia. Permite un uso más intensivo de la fuerza de trabajo, con trabajadores más implicados» [recuperado: 9-04-2024].

⁵⁸ En eso hemos basado nuestra idea de la noción de «consciencia idiomática» o «competencia discursiva» (Aparicio 2023).

⁵⁹ Aparicio (2018b)

en el interior del incipiente sistema capitalista, porque ahí es todavía feudal); la segunda, correspondiente a la Ilustración (donde a dichas relaciones solo les queda hacerse imperantes, mediante la revolución burguesa); y la tercera, con el blindaje financiero del mercado de vidas y el repliegue del discurso hacia el interior auténtico de la identidad privada, lo realmente sagrado en nuestro mundo; lo estrictamente posmoderno.

Por supuesto, la ideología reconoce esto sin decirlo; de otro modo, todo lo que hacemos (y lo que encontramos hecho, claro) se toparía a cada paso con la explotación en crudo. Y eso, como hemos tratado de aclarar con cada página precedente y con las que quedan, es sencillamente impensable. Pero, para eso está la teoría, y, en concreto, el análisis de los conceptos y su historicidad radical, para formar sentido objetivo sobre las cosas⁶⁰. Tomemos el concepto de «reconocimiento»:

Hoy no podemos hablar de reconocimiento (sin más) sin antes aclarar cuál es el *valor de la comprensión* que nuestra ideología establece como medida para la serie de criterios en los que, espontáneamente, se cifra el *mérito* de la autoría de los discursos; y esto, tanto para los discursos que hoy se producen como originales o —en la práctica, siempre es así— derivados de las distintas relecturas de los discursos pretéritos (el legado cultural en lengua escrita o la más difusa pero no menos importante «tradición oral», etc.), lecturas, pues, hechas desde dicho valor de comprensión: el sujeto libre. Para poder hablar aquí de «reconocimiento» debemos, por lo tanto, tener en cuenta:

- a) Que el sentido estricto de la legitimidad establecida por la relación autor/obra (sujeto/objeto) se establece sentido literal o directo entre un individuo y *su* «uso de la palabra/lenguaje» (texto, pintura, edificio, partitura, ley o ecuación, etc.), de la cual el contexto es siempre un factor más o menos determinante, pero nunca intercambiable para dicha legitimidad (ni siquiera para Foucault, que cree en la emancipación del sujeto hacia «el cuidado de sí»⁶¹), una obra sobre cuyo contenido y forma —y esta es la clave aquí— no solo tiene plena «responsabilidad» (lo que subyace a los ataques por parte de las distintas «censuras» modernas, tanto religiosas como políticas, y, en todo caso, las que, con no menos vigor, ha ido imponiendo la moralidad civil en sus distintas fases de legitimación ideológica) sino plena «propiedad» (intelectual, artística, y, cómo no, mercantil); es decir, hablar de la noción moderna de autor supone hablar de lo que se da por hecho desde nuestro Horizonte Fenomenológico; solo así esta noción puede ser extendida a otras épocas, tan remotas como se quiera, donde solo la evolución del

⁶⁰ De ahí la problemática, dentro de la teoría de Althusser, apuntada (y matizada) por Juan Carlos Rodríguez (2002b) sobre la «(de)sustancialización» de la filosofía.

⁶¹ Foucault (2005, *op. cit.*)

medio (McLuhan) su distinta incidencia en las formas y las funciones immanentes, como las del lenguaje (Jakobson), es lo que se presenta como realmente perteneciente a las distintas épocas, mientras la voz de la naturaleza humana se considera transhistórica o universal; con una salvedad: lo ideológico, según dicho Horizonte, será lo religioso, lo moral, lo político, lo económico, el valor o la creencia que busque o consiga imponer un modo de vida; como si los modos de vida, incluido el nuestro, no tuviesen cada uno su discurso.

- b) Que las formas de vida, por justas que sean, necesitan de su legitimación. En este sentido, el individuo que firma los discursos no significa más que su propia inscripción en la problemática discursiva abstracta en la que suceden los procesos de legitimación de las problemáticas sociales concretas a las que pertenece; por eso, al decir «yo soy» uno de estos nombres (por poner ejemplos de distintas matrices ideológicas) Aristóteles, San Agustín, Shakespeare o Cervantes, Einstein o la Inteligencia Artificial), solo dicen «yo soy autor» tres de ellos: el inglés, el castellano y el alemán; y lo dicen —lo sepan o no (y el caso de la nula subjetividad «reconocida» de la IA tiene en este libro un capítulo aparte)— como productos discursivos abstractos; es decir, se inscriben en sus respectivas problemáticas sociales concretas desplazándolas discursivamente, cada uno desde su matriz (y en una fase concreta de la misma).

Estos modos de decir yo soy, en este sentido, se deben analizar (es lo que hacemos nosotros teóricamente) en su materialización textual (la de sus respectivos inconscientes ideológicos) de forma plena (no parcial o —solo— contextualmente). De ahí que hablemos de radical historicidad de la literatura, la filosofía, el derecho, la moral, la religión, la ciencia, y sus aledaños. El conocimiento de la producción ideológica solo es posible mediante el análisis de los síntomas de la problemática social concreta a la que alude el discurso de cada individuo. Si hablamos del *autor* es solo para entendernos, porque esta es también una noción producida por una serie de discursos propios de una coyuntura histórica muy amplia (pongamos que desde Petrarca o Da Vinci hasta Lorca o Einstein) que llamamos modernidad (con su posmodernidad), en sí misma muy compleja y variada, pero que reserva dicha noción a quienes muestran, escriben, ensayan, etc., su verdad interior (para expresar lo cual el discurso oscilará entre diversas gradaciones de lo subjetivo y lo objetivo).

La escritura, por lo tanto, ni precede ni sucede al inconsciente ideológico, sino que lo materializa en un determinado producto textual. Pero solo podemos conocer lo que hemos hecho, y eso no es el «texto en sí» sino el valor práctico (social) del texto. Eso es lo que se hace cuando se escribe. Con un matiz, el verbo hacer, es decir, la suma de los conceptos de *agencia* y de *producto* es relativa a un *proceso* sin el cual no podemos hablar de un *agente*. Este proceso es a lo que llamamos «producción ideológica».

PRODUCCIÓN IDEOLÓGICA: INDIVIDUACIÓN E INCONSCIENTE IDEOLÓGICO DISCURSIVO

Eso que llamamos agente no significa nada sin el carácter ideológico de la individuación que se configura dentro del proceso de producción. En concreto, esto significa hablar de la condición ideológica de los discursos como aquello que permite al «yo» producir su forma de decir «yo soy». El «yo», como ya sabemos, es algo psíquico y ontológicamente problemático; mediado, sin embargo, por un inconsciente pulsional/libidinal, de cuyos síntomas sí podemos hablar con cierta coherencia de sentido. El «yo soy», por su parte, es de naturaleza social, no menos problemática que el «yo» pulsional/libidinal, pero sí más claramente reconocible en su materialidad histórica: los discursos.

El estudio radicalmente histórico de los discursos del «yo soy» es el estudio de las nociones sintomáticas de un determinado «inconsciente ideológico», cuya materialización discursiva segregan los individuos desde el interior de cada formación social; o lo que es lo mismo, aquello que resulta de su particular inscripción discursiva y continúa, a la vez, en los medios económico, político e ideológico.

El proceso de construcción del «yo soy» es, por lo tanto, observable en los discursos que vehiculan las contradicciones inherentes a cada sistema o modo de producción. Es este sistema el que, en cada formación social, establece una matriz ideológica desde la que se segrega el sentido de los discursos, el cual variará según sea la especial interrelación entre los niveles económico, político e ideológico en cada coyuntura histórica. Al efecto ideológico de esa triple interrelación es a lo que llamamos, dentro de la tradición teórica en que nos inscribimos, la «producción ideológica».

II

EL SIGNIFICADO HISTÓRICO DEL «YO SOY»

INSCRIPCIÓN IDEOLÓGICA: EL HORIZONTE FENOMENOLÓGICO DEL LENGUAJE Y LA COMUNICACIÓN

Así pues, nuestra *observación* en este sentido no es ajena a su propia inscripción ideológica: no solo en la escuela teórica (el materialismo histórico/dialéctico en su vertiente althusseriana) que seguimos (y pretendemos matizar), sino algo mucho más general, que abarca el terreno ideológico en el que se inscriben la totalidad de críticas ideológicas (digamos desde Destutt de Tracy hasta Žižek). Es decir, nuestra crítica no puede sino dialogar con las nociones que, al fin y al cabo, establecen los límites del debate sobre lo ideológico: una cuestión que (hoy) se dirime —sobre todo— en el escenario de la fenomenología del lenguaje y la comunicación. En este sentido, nuestro análisis será —cómo no—, también, un producto social radicalmente histórico, por lo que, para incidir en este debate, debemos, primero, inscribirnos en él. Cosa que llevamos haciendo desde la primera línea de este texto, y, antes, desde su título⁶².

Aclarado esto, nos vemos en disposición de afirmar que la diferencia entre nuestro análisis del «fenómeno ideológico» y el de otros⁶³ está en que aquí no perderemos de vista en ningún momento el vínculo entre los discursos y su radical historicidad: la historia de las distintas matrices ideológicas (Amo/esclavo, Señor siervo, sujeto/sujeto); y, por lo tanto, nuestro argumentario se desarrollará en continua lucha con las nociones que, de otro modo, suelen constituir los puntos de partida de la matriz intersubjetiva (y más bien en un estado ya consolidado: entre los siglos XVIII-XX): empezando por las nociones de «texto»

⁶² Eso sí, hemos procurado evitar el tic empirista del «una crítica», «una historia», «un tratado», porque consideramos que, en haberlo hecho, todo el texto (su sentido) sería fácilmente desplazado hacia planteamientos perspectivistas.

⁶³ Véase, por ejemplo, Van Dijk (1999), Geertz (1973: 211-251), y Bourdieu (1991).

y «contexto», «lenguaje», «comunicación» y «pensamiento»; o las que engloban a todas las anteriores: «sujeto» y «objeto», cuya significación está cargada de presupuestos que llevan hoy —todavía— a hacer fenomenología de lo ideológico, lo cual supone la *transhistoricidad* de ese «yo soy» del que venimos hablando, cuando lo que nosotros proponemos es considerarlo en su *radical historicidad*. Porque, el «sujeto libre», que es lo que decimos sin saber lo que decimos al decir «yo soy» en la modernidad, no ha existido siempre.

Los discursos que nos permiten decir «yo soy», más que expresar nuestro «yo» (que de por sí no tiene un sentido —digamos— recuperable, ni siquiera por el psicoanálisis, sino una estructura sintomática⁶⁴) nos inscriben en un proceso de constante interpelación (con absolutamente todo lo que percibimos) con sentido. Decimos «yo soy» tanto a través de la más familiar de las conversaciones como de los discursos más «institucionalizados»: desde la más banal de las crónicas del corazón o la política más sectaria a literatura de toda índole («pura» o «comprometida»); asimismo, desde la moral religiosa (o laica/secular), la filosofía o la ciencia; desde cualquiera de estos discursos, lo que se está haciendo, en última instancia, es decir «yo soy (libre)». Y, al decirlo, lo que hacemos es inscribirnos en unas coordenadas discursivas determinadas de tal manera que cada inscripción reescribe la legitimidad (como decimos, siempre contradictoria y llena de problemas) de todos: la de nuestras relaciones sociales. Es precisamente al carácter específico de las contradicciones que operan en cada momento histórico de ese «yo soy» a lo que llamamos, en cada caso, la *ideología dominante*. Y es que, si bien el género humano puede explicarse, en dicha

⁶⁴ De hecho, esta disciplina psicológica parte de la idea de que el *síntoma* constituye el eje del saber del analizando, el cual, a su vez, es sujeto de su propio inconsciente, etc. Con lo cual, nos encontramos con que el gran descubrimiento de Freud (y sus seguidores) es precisamente el de que somos constitutivamente problemáticos. Un libro hartamente interesante al respecto, porque incide en esta complejidad en el interior mismo de la comunidad analizante, es el de Gabriel Tupinambá (2021), prologado por Žižek. Por lo demás, a Freud le preocupaba, y mucho (como puede leerse al principio de su *Introducción al psicoanálisis* (2023: 11-97)), que su «objeto de estudio» no llegara a considerarse nunca como «objeto real», por eso les dice a esos estudiantes de medicina que, si piensan (¡sí pretenden!) hacer carrera en el psicoanálisis, se preparen para lo peor: para el destierro, ¡nada menos que del reino de la ciencia! Es decir, les está diciendo que cojan su cruz y lo sigan. Pero que hagan —diríase— como el Cid, en ese periplo o movimiento circular de vuelta al «lugar natural» (¡a los brazos!) de la ciencia, de donde nunca debieron salir, pues, desde los inicios del psicoanálisis existían —y fueron observados por Freud— ciertos «actos fallidos» que no eran explicables sino dentro de la teoría del inconsciente (libidinal). Este es el primer síntoma/anclaje para que el psicoanálisis sea reconocido en el terreno empirista de la ciencia. Pero, de algún modo —dice Freud—, el estudio de estos actos fallidos no es suficiente, pues hay que poder llegar a la legitimación del «objeto de estudio» freudiano yendo más allá, aunque ello suponga —y de hecho Freud así lo considera— que la observación empírica empiece por «aprenderse» a través de la observación del propio inconsciente (pulsional/libidinal), es decir, sin negarle a la propia subjetividad la autonomía de ser efecto/objeto real (*ibid.*, p.17). Etcétera.

ideología, atendiendo a una antropología y una fenomenología de lo social que produce una idea de evolución de la esencia o naturaleza humanas a través de todas las épocas, también es verdad que solo es posible pensar antropológica y fenomenológicamente desde las relaciones sociales basadas en la idea o «matriz ideológica» del «sujeto libre» y el «objeto de estudio»; una matriz exclusiva de la modernidad capitalista. Pero la ideología dominante la hace extensiva, como presupuesto (porque es su epistemología), a todos los tiempos.

LO PÚBLICO COMO PLATAFORMA DISCURSIVA DEL «YO SOY» SUJETO LIBRE

La individuación es, por lo tanto, un proceso radicalmente histórico por el que pasa cualquier individuo, a saber: para poder decir «yo soy» hace falta partir siempre de la matriz ideológica que da voz a lo que, de otro modo, no la tiene salvo cuando se considera voz de la locura: esa es —como dijimos al principio— la voz del «yo» a secas.

Diríase que en este caso de doblaje o posesión de la voz del «yo» por parte del «yo soy» en el mundo moderno y posmoderno hay que contar con la intervención de la noción de «sujeto libre», que a su vez es impensable sin el paso (no evolutivo, sino radicalmente motivado por la coyuntura histórico-social) que da el nivel político entre los siglos XIV y XV, periodo en el que se gesta la contradicción privado/público como límite que posibilita la autonomía del dicho nivel respecto de las determinaciones que tenía en el feudalismo: eminentemente, el organicismo de la religión y las nociones de sangre y linaje y, siempre, servidumbre (en vertical: desde el siervo más pobre, hasta el Papa, que es siervo de Dios) como nociones básicas de la individuación (y por lo tanto de la interpelación práctica de los individuos). Es, pues, la autonomía de lo público lo que segrega el mérito por el que las nuevas relaciones sociales empezarán a segregar su propio discurso, que, al principio, convivirá o se desarrollará *con* las relaciones sociales feudales, a las que acabará por eliminar. En esencia, eso a lo que llamamos Estado Moderno, significa la autonomía pública del sujeto y su mérito (la política literal de Maquiavelo, por ejemplo): una especie de agujero negro que se abre en la sociedad de los grandes mercaderes italianos y que se tragará al feudalismo (cuyo organicismo trata de expresarse en su interior, por ejemplo, con la Inquisición: una purga del cuerpo del estado, controlado por la nobleza y la iglesia que sin embargo no controla la lógica secular burocrática, en la que está el «secreto» de las gentes dignas⁶⁵), pasados cuatro siglos. Un estado que, como es sabido, se consolidará en la Ilustración del XVIII y será llevado hasta su máxima expresión: el Estado liberal, que da comienzo a la Edad Contemporánea, pero que hoy es ya otra cosa; algo que, ni siquiera tras la vida (muy discutible) y muerte del

⁶⁵ Rodríguez (1990, *op. cit.*, pp. 38-45).

comunismo, supone en modo alguno —ya ni el mismísimo Francis Fukuyama lo afirma— «el fin de la historia» o de las «ideologías». El sujeto libre no solo está muy vivo, sino que sigue segregando sus formas de libertad alternativas a la libertad sin explotación.

LAS NUEVAS IDEAS Y LA RECALIFICACIÓN DE LA RELACIÓN SOCIAL: SOBRE SEMÁNTICA, REPRESENTACIÓN Y DIFERENCIA

Las nuevas ideas (como en su día lo fueron las producidas por el humanismo, el luteranismo, el jansenismo, el marxismo o el existencialismo, por citar tan solo cuatro «grandes relatos», no siempre identificados como «ideologías») surgen de la fricción misma de las relaciones sociales: son los síntomas de la lucha del «yo soy» por decirse en ellas; una lucha que se da, incluso, en el interior de cada una de esas «tendencias», «movimientos», «corrientes o «escuelas de pensamiento» que hemos puesto entre paréntesis. Todas pertenecen a la modernidad, por lo que, a estas alturas de nuestro trabajo, podríamos preguntarnos ya lo siguiente: ¿de qué formas de decir «yo soy» se parte en cada una de ellas? No vamos a hacer tal repaso, pero, sin embargo, sí queremos aclarar, mediante algunos ejemplos, a qué nos referimos con la palabra «fricción» como imagen ilustrativa del hecho de que las «relaciones sociales» no cesan de segregar ideas para poder decir «yo soy (sujeto libre)» con renovado sentido legítimo, sin el cual, los individuos entrarían en un exceso de contradicción discursiva (ideológica) con sus prácticas vitales (económicas y políticas).

Aclaremos antes, también, que la noción de «sujeto libre» no siempre se ha tematizado desde la misma idea de libertad; nociones como las de «ingenio», «razón», «voluntad», «vitalismo», «sensibilidad», «autenticidad» corresponden a coyunturas distintas y por lo tanto a necesidades sociales prácticas en las que el valor del sujeto libre era otro; así algunas de sus nociones dialécticamente opuestas: «lo sublime», «el sentimiento trágico» o la negación de la «libertad» como forma de sublimar ese yo trágico, ese «grito», etc.

Puesto que las formaciones sociales burguesas han dado a luz muchos tipos de «sujeto», veamos un caso concreto del que emergen discursos muy contradictorios, pero previos a toda esta mística de la subjetividad metalingüística en la que estamos instalados hoy (y de la que pretendemos también hacer autoanálisis). Tenemos que irnos, para eso, a los años 60, pero del siglo XIX.

Es ahí donde la historia de nuestra segunda modernidad da un respiro al lenguaje teatral y desata el de la prosa. Nos lo dice Raymond Williams (2020):

«In the late sixties several issues came together. Issues and controversies. About parliament, about law and the trade unions, about demonstrations and public order, about education and its expansion. In the late eighteen-sixties, I mean. In the years when George Eliot began *Middlemarch*, when Marx published the first volume of *Capital*, when Carlyle wrote *Shooting Niagara*, and Matthew Arnold wrote the lectures and articles which became *Culture and Anarchy*» (p.13).

En los 90 de ese mismo siglo, todos esos problemas no habían hecho sino recrudecerse, aunque su expresión se había vuelto de lo más sofisticada. En España, Ortega asume el papel de Matthew Arnold, y trata de conjurar con su prosa la anarquía que supuestamente amenaza la vida cultural de un país en el que esas «cuestiones y controversias» se remueven en un caldo social bastante más espeso en cuanto a modernidad se refiere; y es que, en el caso de la modernización de España, la de Ortega, es difícil encontrar en «sus enemigos» un atisbo del tipo de villanos recurrentes en ensayismo liberal cuyas víctimas son las masas, desposeídas de su posibilidad de abrazar la excelencia del otrora salvífico humanismo. En lo político, la burguesía se quiere acabar de sacudir de encima a la nobleza (Ortega apoya, por supuesto, el republicanismo), pero pretende transcribir (es decir, en el fondo, redimir) la autoridad aristocrática al plano del conocimiento: la élite cultural europea, que, en ese momento, habla el lenguaje de la fenomenología. Es aquí donde, Ortega encuentra unos «enemigos» dignos de tal nombre: Ángel Ganivet y Miguel de Unamuno.

Pero quedémonos con esa serie de «cuestiones y controversias» de las que habla Raymond Williams, que afectan a la sociedad británica durante los treinta primeros años de su etapa victoriana y que estallan al fin como los forúnculos de Karl Marx. En concreto, la problemática atañe al espacio de lo público, que, hasta no mucho antes, había cultivado su autonomía mediante un enfrentamiento con la aristocracia terrateniente y sus espectros. Pero Inglaterra, (a diferencia de España, que lo hará mucho más tarde) sí tiene necesidad de reventarse el grano enquistado que amenaza con el «caos social»; o, dicho de otro modo: la problemática por la que, desde Tocqueville, se habla de la «tiranía de la mayoría»; a lo que John Stuart-Mill responderá con su propuesta de control institucional del consenso democrático (los inicios del «manufacturing consent» que criticará Chomsky (2010), precisamente desde Mill hasta nuestros días). Pero nosotros nos referimos a un problema más de fondo: y es que, en esta sociedad del mercado clásico que necesita ajustar a sus necesidades el orden democrático, se hace necesario, antes que nada, recalificar a los «sujetos»; primero, reconociendo como tales, en pie de igualdad, a los católicos en Irlanda, y, en general, rectificando el rumbo en la navegación del proceloso mar de la masa votante, cuyo derecho recién extendido no solo inquieta a la aristocracia y al sector conservador en bloque, sino también a liberales reformistas como Robert Peel (algo antes, en el 29) y Mathew Arnold (en el momento que nos ocupa).

Pero la expresión de esta necesidad ideológica general adquiere su sentido literario particular: por un lado, la prosa narrativa se vuelve más teatral, pues el realismo no pretende más que representarnos el pormenor interno (en su lógica natural/social) de lo que el teatro, desde Shakespeare, llevaba demasiado tiempo mostrando sin dar explicaciones (en concreto: escenificando lo público con actos y palabras, digamos, más bien «rimbombantes», que apelaban

a la noción de *mérito* en tanto virtud privada con valor público que legitima la conquista política de las relaciones intersubjetivas, frente las organicistas o feudales, donde es el linaje y el honor el que concede el control de las fuerzas productivas, etc. Pero es que tenía además que convencer de ello a la aristocracia, para fuera que acostumbrándose a participar de lo público *literalmente* es decir, desde sus méritos personales y sin aferrarse a su condición noble; por lo que la narración se aplica, desde ahora, a representar las tesis naturalistas y sociológicas con las que dotar al nuevo «yo», no solo de una nueva dignidad privada, sino también de una distancia crítica con la que lidiar en el nuevo campo de batalla de lo público: un «yo» que pasa a desplegar en sus discursos las nuevas contradicciones que esto implica, pero que lo hace desplazando siempre la problemática social concreta hacia una problemática discursiva abstracta, mediante nociones que aluden inconscientemente a ese malestar que produce el residuo aristocrático en la sociedad burguesa que, contradictoriamente, retiene su signo de prestigio (sin mérito): una especie de muerte en vida donde la sangre es solo fuente de vida siniestra. Esa es nuestra lectura (por poner un solo ejemplo de cómo lo social concreto se metamorfosea en lo discursivo abstracto) del *Drácula* de Bram Stoker⁶⁶.

Se trata, en definitiva, de una necesidad de reformar lo público desde una lógica sajada por la contradicción entre el estar viviendo el pináculo del liberalismo clásico (los tories) y el de la aristocracia victoriana (los whigs), celosa a más no poder de su condición organicista. Por ello mismo, la prosa ensayística adopta para construir ese nuevo «yo» un lenguaje más histriónico (Arnold y Ortega, como campeones del estilo y la idea de civilización), en diálogo con la poesía romántica, que supone el límite de lo libre/sublime que trata de enlazar con lo aristocrático a través de la noción de «hombre subterráneo», lo folklórico, etc.; el teatro, en cambio, irá cada vez haciéndose más prosaico, atrofiando así el elemento aristocrático, para centrarse en un nuevo problema: la familia burguesa (*id est*, no aristocrática).

Pero avancemos ahora hasta los años 50-60 del pasado siglo. Veremos aquí una situación menos dramatizada pero donde va a ser lo metalingüístico y meta-discursivo lo que, llegada la posmodernidad, teñirá sus reflexiones poéticamente desde la noción de comunicación.

Juan Carlos Rodríguez, en su estudio sobre la ideología en la lingüística teórica, nos dice lo siguiente⁶⁷:

La noción de Comunicación transcribe, en terminología teñida por el modelo lingüístico, una de las cuestiones básicas de la matriz clásica: la concepción de las relaciones sociales como relaciones entre «sujetos», tal como puede percibirse

⁶⁶ Rodríguez (2001a, pp. 377-411).

⁶⁷ *Ibid.* pp.61-62.

en la noción jurídico-política de «contrato», o en las nociones (pertenecientes a la región «económica» de la ideología) de mercado competitivo, de circulación y de cambio. La imagen definitiva, la clave de bóveda de toda esta sistemática ideológica clásica, consiste, pues, en la idea de que el funcionamiento (como el «origen») de cualquier estructura social consiste en la puesta en relación entre dos (o más) sujetos que entran en relación intercambiando sus «deberes-derechos» (contrato político), sus «mercancías» (contrato económico: circulación y cambio), o, en última instancia, su «trabajo» a cambio de «dinero» (la problemática del salario justo-injusto, etc.).

En definitiva: lo que esta problemática construye es, a nivel ideológico, no sólo la necesidad de la ideología clásica de convertir, en el juego entre las capas dominantes, a los «noles» en «burgueses» mediante la ideología de la igualdad de todos los «hombres» en tanto que «sujetos», etc., sino, a la vez, la necesidad de «pensar» su relación con las capas dominadas, y, por tanto, convertir igualmente —y siempre, por supuesto, en el nivel ideológico— al «vasallo» en «proletario» (esto es: sujeto «libre» y poseedor de su fuerza de trabajo, libremente, por tanto, dispuesto a intercambiarla por dinero-salario, etc.). Este es, pues, el real trasfondo ideológico que determina la construcción de las nociones de intersubjetividad, de circulación, de cambio, etc., o sea, la construcción de las nociones que se desprenden de esa categoría básica en que se conciben las relaciones sociales como relaciones entre dos (o más) sujetos que intercambian sus posesiones (políticas o económicas, etc.). Por eso la clave de todo funcionalismo «sociológico», como puede apreciarse en el caso de Talcott Parsons, es siempre la relación primaria «Ego»-«Alter», relación entre «sujetos» originarios «explicada» hoy por todo el sociologismo, no tanto a través de los clásicos términos juridicopolíticos («contrato») o económicos («circulación y cambio»), sino (y debido a la absorción del «modelo lingüístico» construido por la ideología clásica desde el horizonte positivista) en términos de lenguaje: *comunicación*.

Existen hoy dos maneras de hacer crítica de las ideas: una es a) interrogarnos —solo— por su significado argumental (cotidiano o filosófico), esto es por lo que comunican sobre el sujeto (el individuo) y el objeto (el mundo, la realidad, el lenguaje, como fenómenos «en sí»); otra —la nuestra—, es b) interrogarnos por su sentido histórico, ese en el que sujeto y objeto tienen sentidos muy concretos que remiten a esa «comunicación» de la que habla Juan Carlos Rodríguez, la cual tiene también su expresión en las ciencias naturales, no solo en las humanas o sociales⁶⁸.

Recurrir al primer modo es inevitable, ya que la comprensión del significado argumental comienza, invariablemente, por certificar la inteligibilidad del significado en el significante (y —si se quiere— sus reverberos diferenciales): desde el nivel puramente referencial o semántico del «signo lingüístico», deben ir cristalizando la cohesión y coherencia textuales (gramatical, temática y

⁶⁸ *Ibid.* p.62

remáticamente, etc.), y, en ellas, como resultado de su «ser en el mundo», la pragmática del enunciado como aquello que podríamos llamar la «significación en acto». Pero la idea, para nosotros, es demasiado concreta como para ser alumbrada tan solo semántica y pragmáticamente. Cuando experimentamos la comprensión y juzgamos la verdad o falsedad del argumento, propio o ajeno, estamos haciendo algo más que un uso «competente» del lenguaje para lograr la aludida cristalización de las ideas; estamos, en realidad, inscribiéndonos en la comprensión, digamos, cabal del valor social de las ideas al que se orienta el uso lingüístico, incluido el juicio sobre la verdad/falsedad en el mundo de la experiencia. Es este momento el que desvela una operación que se superpone a la significación, y que, es por tanto, lo *realmente significante*: la operación o proceso de la identificación de los interlocutores con la realidad (el mundo, sus objetos) no solo a través de lo que denotan y connotan los términos y los conceptos usados en una determinada cadena adscrita a una situación, sino a través de aquellos como nociones (o, si se quiere, «ideologemas») mediante las que los individuos se inscriben en su propia legitimidad social de usos lingüísticos (y esto es así, también, respecto de cualquier «lenguaje privado»): ya se trate de estructuras micro- o macro- lingüísticas o textuales, es decir, ya se trate de palabras, géneros, temáticas, registros, etc.

Y es que, en un momento dado, el concepto de significación se desdobló en el de «representación» (Heidegger) y, luego, en el concepto de «diferencia» (Derrida). Nosotros —a partir de Juan Carlos Rodríguez— proponemos el de inscripción (ideológica) para referirnos a lo que alude cada una de esas tres denominaciones en tanto que nociones que apuntan a ideas con valores radicalmente históricos (y la historia ha conocido muchas «recalificaciones» del sujeto o los sujetos dentro de las formaciones sociales intersubjetivas, solo que, en el caso que nos ocupa, el de la deconstrucción, dicha recalificación se produce al nivel de la problemática discursiva abstracta llamada filosofía, y, hoy, más bien, «teoría crítica»), a saber: significación (sujeto comunicativo), representación (sujeto del poetizar) y «diferencia» o «*différance*» (aquí el sujeto se da la vuelta como un calcetín y aparece aquello en lo que se realiza, objeto de subjetividad, en el sentido de que es el lenguaje el que nos subvierte y nos representa en exceso, una voz que cristaliza o es acallada —nunca completamente— en la escritura, el significante como lo fálico, etc.).

El segundo modo de hacer crítica de las ideas —el nuestro— supone interrogar esas tres nociones por su «valor social», y hacerlo desde nuestro concepto de inscripción (que nada tiene que ver con la «escritura» derridiana): el ir (teóricamente) desde lo que dicen designar a aquello a lo que aluden desde su inscripción ideológica: los valores concretos para la legitimación de las relaciones sociales; y aquí nuestro margen de error es insignificante, porque se trata siempre del mismo silencio a la pregunta de quién y para qué (qué relación social, qué modo de vida; y no aceptamos el «todos» por respuesta, porque los

esclavos, los amos, los señores y los siervos han tenido —en todo caso— que poner su valor a la venta). Darnos cuenta de que esos dos sujetos (el «comunicativo» —digamos al modo de un Della Volpe que lo tematiza dentro de la sistematicidad de la lingüística teórica⁶⁹— y el de «conocimiento» de la temática de las ciencias humanas, en la cual Heidegger deja la puerta abierta al *pensar* en sí mismo como autonomía creadora de conocimiento representacional, que es a lo que él —con Hölderlin— llama «poetizar»: es decir, pensar fuera de la «metafísica» que supone cualquier «concepción del mundo», algo que nosotros, en cambio, matizamos interrogándolo una y otra vez: ¿qué práctica de la vida y qué relaciones sociales lo «conciben»? más el objeto (subjetivo) que Derrida desarrolla en su lectura «escrituraria» de Heidegger⁷⁰ son solo un desdoblamiento formas de nombrar al «sujeto libre» sin aludir a su historia material de fondo.

Y es que el discutir solo sobre lo que las ideas significan por sí solas nos parece una forma de crítica que, o bien no tiene término o bien lo tiene muy pronto, ya que la realidad histórica va siempre por delante, problematizándose o descartándose desde la base misma del sentido en el que el argumento más sólido se apoya; ya se plantee la cuestión desde el más extremo de los inmanentismos, ya se establezca entre el significado y la historia (o la cultura) una relación determinante que, en la mayoría de los casos, no pasa de ser «contextual» o «socio-cultural»: esto es, una relación en la que dicho significado estaría preñado de «resonancias» pertenecientes a un «marco histórico», entendido este como la presión externa de lo colectivo/ambiental sobre el pensamiento del individuo, cuya aportación a las ideas habría que saber destilar o —directamente— dar por malograda o demasiado corrompida por influjo de «lo ideológico» en que dicho pensamiento se expresa; una aportación que, de otro modo, se supone pura/libre, y, por ende, digna de tenerse por universal; o, al menos, digna de considerarse un hito del pensamiento humano, etc. Y ello, tanto desde posturas compatibles como desde planteamientos tan opuestos como pueden ser hoy las distintas actitudes ante el concepto de «libre albedrío», tan debatido desde posturas más o menos fisicalistas (esto es, dualistas o monistas) y —hoy, sobre todo— ante el avance asombroso de la técnica computacional (y el fenómeno de la llamadas «inteligencia artificial»); o el concepto de «género», una problemática que tiene enfrentadas a la izquierda con la derecha, dada la tendencia de ambas a identificar la ideología con el discurso del «otro» o del «poder» (frente al individuo marginado o alienado, al que solo le quedaría reivindicar el dominio sobre su propio cuerpo), etc. La otra manera, la nuestra, consistente en b) atender al sentido histórico en el que las mismas ideas (suficientemente inteligibles, en todo caso) se inscriben radicalmente; analizar, por lo tanto, los términos (las nociones) mediante las que se produce dicha inscripción en el

⁶⁹ Rodríguez (2015a, pp.328-329)

⁷⁰ Rodríguez (2013b, p. 168) y Jameson (2010 pp. 132-132); cfr. Yates (1990).

sentido que marca en cada caso la lógica histórica (coyuntural); y ello sin siquiera entrar a comentar la verdad o falsedad argumental de las propuestas, en tanto que estas, por lo demás, suelen presentarse desde sistemas cerrados (que no aislados), es decir, partiendo de sus propias premisas, de tal modo que pueden darse por válidos en sí mismos. Incluso cuando se tergiversan evidentemente los hechos, las premisas siguen teniendo una relación directa con la lógica de su coyuntura, en la que —por qué no— pueden concebirse sistemas de pensamiento más o menos precisos, coherentes, verdaderos, etc. Y, muy importante, esto lo hacemos sin descartar nunca nuestra propia inscripción en el sentido histórico desde el que producimos nuestras propias interpretaciones.

LA PARADOJA MARXISTA Y EL GENIO DE ARISTÓTELES

Es absurdo (y a la vez extremadamente normal), por lo tanto, que nuestros mejores pensadores (filósofos, lingüistas, historiadores, etc.) se hayan limitado a la significación y sus problemas inmanentes, obviando la radical historicidad tanto de los discursos que critican (positiva o negativamente) como de su propia inscripción ideológica.

Es quizá oportuno citar aquí, por extenso, el caso del «gran investigador», señalado por Marx en *El Capital*, como ejemplo de cómo hasta la más grande genialidad hunde sus raíces (*i.e.*, inscribe su discurso) en la problemática social concreta desde la que piensa las cuestiones que preocupan (cotidiana o filosóficamente):

[Las transformaciones de «la forma de equivalente» de la mercancía en relación con el «valor del trabajo»] son aún más comprensibles si volvemos al gran investigador que analizó por primera vez la forma de valor, igual que tantas formas de pensamiento, sociales y naturales. Se trata de Aristóteles.

En primer lugar, Aristóteles dice claramente que la forma de dinero de la mercancía no es más que la figura más desarrollada de la forma simple de valor, o sea, de la expresión de valor de una mercancía en otra mercancía cualquiera, pues escribe:

5 camas = 1 casa⁷¹

«no se distingue» de

5 camas = tanto dinero

Percibe, además, que la relación de valor que contiene esta expresión de valor, por su parte, que la casa se equipara cualitativamente a la cama, y que estas cosas, sensiblemente distintas, no pueden compararse entre sí como magnitudes conmensurables sin esa igualdad de esencia. «El cambio», dice, «no puede suceder sin la igualdad, ni la igualdad puede realizarse sin la conmensurabilidad». Pero aquí se corta y renuncia al análisis ulterior de la forma de valor. «Más es en verdad

⁷¹ Omitimos el griego clásico con el que Marx (2022) se atiene a la letra.

imposible que objetos tan diversos sean conmensurables», es decir, cualitativamente iguales. Esta equiparación solo puede ser algo extraño a la verdadera naturaleza de las cosas, o sea, sólo «el último recurso para las necesidades prácticas» (pp. 86-87).

Es decir, Aristóteles se habría topado con la realidad social del valor de los objetos en relación con el valor del trabajo humano, y, en relación con este último, habría dado con su propio límite epistemológico según el cual el trabajo esclavo es inconmensurable porque vale cero; es decir, que excluye la identidad del «valor de cambio» de la mercancía y por lo tanto solo queda el «valor de uso» que es algo sujeto a mutabilidad y por lo tanto descartable ontológicamente. Y estaba en lo cierto, aunque Aristóteles no llegue a considerar la materialidad social del problema, a la que alude hablando del «último recurso a las necesidades prácticas», pero sin ver en ellas la relación con la matriz ideológica *Amo/esclavo* en la que se inscribe su perplejidad.

Por lo demás, esta cita nos plantea innumerables cuestiones, pero limitémonos a dos, e intentemos nuestra respuesta a cada una, aunque sea muy (pero que muy) en esquema:

1. Que el límite conceptual experimentado por Aristóteles supone la paradoja de un marxismo *en potencia* (en la respuesta que Aristóteles no supo ver) y *en acto* (aunque inconsciente, ya que se trata del acto de su irresolución). Más aún, la verdadera paradoja marxista sería reparar en lo siguiente: no solo en el aspecto paradójico (*poder/no ver* o *acto/sin resolver*), que, al fin y al cabo, es una idea que el pensamiento universalizante considerará muy clásica, partiendo de Aristóteles (véase su concepto de «inclusión/exclusión»⁷²), y llegando a la modernidad de Hegel (su dialéctica de la «síntesis»), sino en el hecho de que el marxismo explica esa paradoja a través de otra: que la identidad de lo clásico y lo moderno solo es posible por su radical diferencia: pues el pensamiento solo es posible inscrito en su modo de producción, y esa es la excepción a la regla del «pensamiento en potencia» (cfr. Zubiri, *op. cit.*), es decir: la idea de que, solo desde el punto de vista del «hombre» (o sea, del «humanismo» que el mismo marxismo critica), Marx estaba ya (*en potencia*) en el siglo IV a.c., dispuesto a enmendarle la plana a Aristóteles; y que solo a mediados del XIX estaba ya (en acto) señalando el límite y la genialidad (la grandeza y la autenticidad) del Aristóteles que topa materialmente con el materialismo histórico.
2. Según la novísima «ontología dependiente del (u orientada por) el objeto» (y esta sería nuestra apreciación al inscribirnos en su problemática —de negación de la ontología intersubjetiva, aunque al negarla,

⁷² Cfr. [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Recurso:Aristoteles:_principio_de_identidad]

como sabemos, también se participa de ella—, a pesar de que he visto algún que otro *meme* refutando sus premisas; pero aquí se trata de ver en qué presupuestos históricos y por qué o para qué se inscriben tirios y troyanos en este nuevo debate en el interior del «horizonte fenomenológico»), el marxismo sería una «cosa» cuya realidad no puede descartarse por no haber tenido efecto (como teoría) en el siglo IV a.c.; pues dicha ontología aduce que cualquier tipo de realidad (incluida la del pensamiento retroactivo que viaja hacia atrás en el tiempo desde el presente, y esta también es una teoría a prueba de paradojas) debe aceptarse como efectiva (no necesariamente por su efecto, dicen), es decir, no debe establecerse su medida de realidad exclusivamente desde los parámetros de la experiencia humana (en realidad a lo que se refieren es al «sentido común», al que sin embargo, en el fondo, apelan; algo que sintomáticamente hoy está siendo devorado más rápidamente que de costumbre), lo cual califican de «antropocentrismo», etc.; e incluso las realidades que mutan su estructura en el tiempo y en el espacio, o, mejor, que no tienen ni estructura ni tiempo ni lugar, pero que, innegablemente, son, como la VOC (siglas en holandés de la Compañía Unida de las Indias Orientales), que fue una especie de entidad errante, sin personal, ni oficinas conocidas estables, y, no obstante (para esta *Object Oriented Ontology*) era y es, porque cuenta como «objeto/cosa» con derecho propio⁷³.

A lo que vamos nosotros: todas estas disquisiciones son posibles porque hay unos presupuestos que no dependen de ellas, pero que sí son ellas: los presupuestos del sujeto y su (a veces en forma de «otro») objeto. La complicación desaparece al comprender el terreno en el que se hacen unas y otras. Y es que hablamos aquí de ideología en el sentido estricto de «formación discursiva» apuntado ya por Pêcheux⁷⁴, donde no son las distintas «ideologías» las que, en el fondo, se

⁷³ Cfr. Ortega y Gasset (2005: 92-93).

⁷⁴ El concepto de «hegemonía cultural» de Gramsci, si bien nos parece correcto en tanto que destierra la noción de ideología como mero «reflejo» de la «infraestructura económica» que se proyecta en la «superestructura» cultural, e introduce en cambio la noción de reproducción de las «fuerzas productivas» a través de la adopción espontánea (por parte de aquellas) de la ideología hegemónica que legitima su propia situación de explotación; como quien sucumbe a una moda en el vestir porque de esa manera «se ve mejor», la ideología dominante sería adoptada porque con ella uno se entiende mejor en la práctica social; con ser esto correcto —decimos— creemos que la posterior (?) noción de la ideología como un «terreno ideológico» donde se da la «lucha (discursiva) de clases», creemos —no obstante— que las cosas son más complejas, a saber: lo dominante no se adopta como una manera superior o más atractiva, sino que es ya de antemano algo, en efecto, siempre transversal/inconsciente. Puestos a ofrecer una metáfora ilustrativa, la ideología se reproduce más como el ciclo del agua que como una guerra de guerrillas en la que se pierde o se gana terreno ideológico. La ideología del otro no es más que su opción por

enfrentan entre sí y una de ellas gana el puesto dominante desde el que se manipula a los individuos (con utopía o sin ella), sino que lo que *hay* es una «matriz ideológica» a la que corresponden discursivamente todas las clases sociales, con sus distintas formas de expresarla, porque distintas son sus inscripciones de clase. (Y es curioso —es decir, sintomático— que nos hayamos resistido tanto a usar el concepto de *marras*). Formas que corresponden todas al hecho de que la matriz es vivida y, por tanto, necesariamente legitimada de formas distintas que, repitámoslo, corresponden a orígenes y posiciones de clase asimismo diversos. Eso sí, con un polo discursivo común: la «matriz» (la *Matrix* real).

Por eso la distinción entre «ideología en general» e «ideología dominante», efectivamente, tiene sentido en tanto que el primer concepto está anclado en su propia necesidad de distinguir siempre entre los fenómenos de lo humano y lo natural (como nos dice Pêcheux: sirve para aclarar que la ideología no sería algo propio de los animales, etc.; lo cual ponemos en duda, hasta cierto punto, pues también tienen sus límites necesarios en la práctica).

El análisis lingüístico-filológico de las ideas, al contrario del que acabamos de realizar, se reduce a la descripción enunciados coherentes; el nuestro al arraigo material/social de las ideas. La filosofía, por su parte, al indagar sobre la cantidad y la cualidad de las ideas, y ponerlas, desde una u otra concepción de la realidad, en relación con su grado de identidad con las cosas y el mundo (material o representacional), lo único que logra es sustancializarlas o desustancializarlas. Lo lingüístico-filológico supone siempre la discriminación entre lo sincrónico y lo diacrónico; lo filosófico, distingue entre lo universal o lo contingente; nosotros, entre lo concreto/social y lo discursivo/abstracto. Interrogar el sentido histórico del discurso trae consigo unas consecuencias muy claras: atender a la inscripción ideológica del discurso significa ampliar el foco de la inteligibilidad de las ideas y pasar del *qué* al *por qué*. Esta segunda pregunta no se refiere, sin embargo, a la intención significativa de las ideas, sino a la condición problemática en que se agota el alcance argumentativo de cualquier intento de significación.

Esta problemática discursiva tiene, pues, siempre, un referente social básico (es decir, productivo) que le da pleno sentido. Un «referente» que, sin embargo, no hay que entender como concepto exclusivamente lingüístico (tal como se inscribe, por ejemplo, en la «gramática textual») o pragmático (donde se resuelve el problema hablando de «contextos», «explicaturas» e «implicaturas»); nosotros hablamos de la matriz ideológica a la que las ideas aluden *en el fondo*,

el otro término de la contradicción. De ahí que optemos por estudiar la ideología en su condición dialéctica inherente. Es decir, el agua que nos cae desde arriba (el poder) se ha tenido que evaporar y condensar antes desde los mares, lagos y charcas que configuran a dicho terreno, es decir: la ideología impregna todo, lo que no se ve, pero cala, irriga y socava el subsuelo. El terreno ideológico no conoce la sequía.

un fondo que vincula materialmente, no solo lingüísticamente lo que se dice con la vida que lo dice. Y esa es una relación siempre problemática (de ahí el apoyo teórico —y casi se diría que moral— del marxismo en el psicoanálisis), y que, por lo tanto, el discurso también problematiza.

En el caso de nuestras relaciones sociales modernas/posmodernas, tanto el sujeto como el objeto están en el centro de la problemática sobre el conocimiento; pero, bien se afirme o bien se niegue (con matices, como hace, por ejemplo, el psicoanálisis) el contenido objetivo de esa dialéctica (sujeto/objeto), lo que nunca se pone en duda es la relación literal o directa del sujeto con la realidad de su objeto, llámese este «naturaleza», «sociedad» o cualesquiera de sus respectivos «fenómenos». De hecho, llamarla así es a lo que nos referimos cuando decimos que el discurso desplaza o transcribe una problemática social concreta para inscribirse en una problemática discursiva abstracta.

Ese es el motivo de que consideremos tanto lo «cotidiano» como lo culturalmente «sofisticado» partes de un mismo proceso de producción ideológica. Esa la *Norma* discursiva la que establece el sentido y, con él, la posibilidad de cualquier «representación simbólica».

Por eso es tan absurdo pensar que la deconstrucción está en potencia en Aristóteles como decir que la posmodernidad teórica que propone Derrida es una degradación de la tradición filosófica occidental. Desde el momento en que Derrida y José Luis Coll en su *Diccionario* (1976)⁷⁵ están hablando de lo mismo (el control del significante sobre la significación), la cotidianeidad y la filosofía comparten el mismo terreno ideológico/vital, no una naturaleza humana que, como vemos, en Aristóteles, no aparece por ningún lado. A Zubiri (2018) le diremos que puede que el avión estuviera en potencia en la Grecia clásica (o en Atapuerca), pero el pensar las relaciones sociales desde la explotación estaba en el vacío: porque no puede verse la explotación como algo social cuando «el otro» no es —supuestamente— igual.

Así pues, el sentido social (y, por lo tanto, coyuntural) de fondo es la clave tanto del contenido como de la forma de las ideas sobre lo social o sobre lo divino. Pero, con o sin misterio, los discursos aluden —no nos cansaremos de repetirlo— a lo más básico que hacemos los individuos en sociedad: decir «yo soy». Y, es en el sentido de lo que ahí decimos, donde entendemos —aun sin comprender su significado— el sentido de lo absurdo.

De hecho, eso es lo que más hacemos: ser absurdos en lo que decimos. No porque nuestro hablar sea siempre metafórico y no pueda tomarse literalmente, sino porque lo literal no siempre ha existido como norma de sentido, y sin

⁷⁵ Donde encontramos definiciones como esta (y aquí citamos de memoria, al no tener el texto delante): «Tatamuda: dicese de la institutriz que no dice ‘esta boca es mía’ cuando el señorito le palpa las nalgas». Etc.

embargo nos comportamos (discursivamente) como si siempre hubiera sido así. Es nuestra forma concreta de decir «yo soy» y encontrarnos más o menos coherentes con una forma marcada por su historia, y como tal, desplegada en un mar de contradicciones a las que las ideas se acercan, como botes salvavidas.

Hoy, son botes (en ese sentido) la dialéctica de el/lo «Uno» y el/lo «Otro», la negación, la diferencia, etc. Todo eso ha sido dicho con más o menos fortuna por nuestra posmodernidad; pero lo que a nosotros nos interesa es la matriz que en cada momento encierra el sentido de la relación social establecida, porque esa es la que presta su coherencia a lo uno y a lo otro. Es decir, cada *uno* de los tres niveles de un modo de producción (el económico, el político y el ideológico) se divide en el otro, de tal forma que aun estando interrelacionados, se relacionan, en ocasiones, por sobredeterminación: la política sobredetermina en la Grecia y Roma clásicas; la ideología, en el feudalismo; y la economía en el capitalismo.

Pero nosotros, puesto que tratamos sobre «discurso», habremos de fijarnos en el rumbo de esos botes salvavidas sobre el mar de las contradicciones; es decir, en la determinación del tercer nivel: el ideológico. En este nivel, la relación social se expresa (teóricamente) como los dos miembros de una misma matriz ideológica, tal que así: Amo/esclavo, Señor/siervo o Sujeto/sujeto. Esta, como decimos, es la clave de todo debate, zanjado o interminable; de la vida y muerte de cualquier moda más o menos pasajera; de toda corriente, escuela, movimiento artístico, literario o filosófico; de las creencias y actitudes en las que se sostiene eso que llamamos —con o sin prejuicios— cultura, visión del mundo, doxa, horizonte de sentido, etc.; y —perdóneseme— también es la clave del sentido del discurso científico; tanto de su epistemología como de las condiciones de posibilidad para su práctica. Aunque sea lo normal, es absurdo no atender al hecho de que las ideas nos inscriben en un sentido que a su vez se reproduce con nosotros. Si somos bilingües en nuestra propia lengua —como dice Juan Carlos Rodríguez— las ideas no nos descubren nuestro interior, sino que nos traslucen lindamente.

La ideología establece siempre el sentido de las ideas a la luz de las relaciones sociales; si las ideas son demasiado complejas o —incluso— absurdas, lo serán, en todo caso, a la luz de esa misma relación. El tipo de relación social sobre la que el discurso trabaja las ideas concretas es, por lo tanto, «el orden del discurso» dominante. Aunque Foucault se refiere a las contradicciones del que lo domina a él. Pero una historia de las ideas que no tenga en cuenta las relaciones sociales de las que nace la dominación de cada momento es una historia ahistórica: que nunca llegará al fondo de la cuestión material de dicho «orden». La historia de las ideas debe ser una historia de los discursos en tanto que representación, no del mundo en general, sino de la producción ideológica de cada formación social; esta es, por lo tanto, una historia de las múltiples dialécticas con que las relaciones sociales se significan y se normativizan en cada

caso. Otros han llamado a esto «lo inconsciente/político», significando con ello un mero desplazamiento del lugar de la resolución de conflictos sociales (la «lucha de clases») al campo de la literatura, el arte, la filosofía; pero el desplazamiento de lo político se da en la misma temática (por ejemplo, la cuestión nacional catalana, vasca, gallega, asturiana, valenciana, andaluza, etc., como desplazamiento de una problemática social concreta, el paro, el vampirismo financiero, la precariedad laboral, etc.). Los individuos disponen de muchas y distintas ideas para significarse en el transcurso de sus vidas; es más: pueden incluso tener ideas «originales», pero, al tenerlas, lo que expresan con ellas es siempre su relación social: la que hay (en una problemática concretas) en cada coyuntura histórica.

La relación entre amo y esclavo, por ejemplo, significó cosas distintas en distintos momentos de la historia de la antigüedad; pero hasta que no terminó el modo de producción esclavista, dicha relación tampoco cesó como matriz ideológica del discurso. En la dialéctica verdadero/falso o idea/materia, forma/sustancia, etc., está el problema de la relación Amo/esclavo significado de distintas maneras, según los individuos vayan desdoblándolas como problemáticas discursivas abstractas; pero, salvo por la homofonía, sus términos (verdad, falsedad, idea, forma, sustancia, traducidos al español, claro) nada tienen más que sus sentidos, porque estos se han significado en coyunturas distintas: en las que la relación social era, inequívocamente, la propia de esas distintas matrices ideológicas. Nada que ver esas palabras (dichas esclavistamente o feudalmente) con lo significado en un mundo en el que la relación entre sujetos (supuestamente libres) es la que establece el sentido de la vida práctica. El significado de nuestro discurso es, pues, el que establece la ideología de hoy: no hay más cera que la que arde.

IMAGINACIÓN CON/SIN RELACIÓN (SEXUAL/SOCIAL)

Y con todo, vemos el discurso como una constante, como un pozo de «espíritu humano» del que extraer sentidos (más o menos perdidos/olvidados) para nuestra vida privada/pública.

Pero se olvida, también, que un enorme cataclismo tuvo que acontecer en la tierra para que hoy tengamos petróleo que extraer y que quemar. Y lo absurdo, no obstante, no es solo que hoy hablemos de la «harmonía de la naturaleza» y la necesidad de vivir con arreglo a ella, sino que el valor del petróleo como «materia prima» se dé en *relación conmensurable* con el de otras materias de las que nuestra sociedad se abastece para reproducirse; es decir, que se haya producido esa metamorfosis en el valor de algo tan esencial. Pero hoy el petróleo se quema viendo la televisión, pagando impuestos y vendiendo nuestra fuerza de (tele) trabajo; y todo eso se hace rezando para encontrarle pronto un sustituto como principal «fuente de energía».

Lo que queremos hacer notar aquí es que la fuente eficiente de creatividad son nuestros mismos límites ideológicos. Y la creatividad llega a todos los rincones de nuestra existencia.

La «harmonía» de la sexualidad, por ejemplo, se produce siempre bajo un tipo u otro de represión de la que emerge lo sexual/imaginario, el verdadero elemento «harmonizador» del acto reproductivo, el cual nunca —como nos enseña el psicoanálisis— es «en sí mismo» *sexual*, es decir, puramente reproductivo en sentido biológico (mecánico y fisiológico), y ello aunque la dependencia del Principio de Arquímedes sea real. Asimismo, la reproducción del propio modo de producción también, en ese sentido, ha sido siempre «un tema para adultos».

Pero, en realidad, no le debemos a Freud el fin de aquellos exagerados prejuicios puritanos. El sujeto libre como matriz de nuestras relaciones es lo que se va desembarazando de todo cuanto entorpece su lógica (*i.e.*, el conservadurismo de las relaciones heterosexuales y el núcleo familiar; pero también lo que vino a llamarse los «grandes relatos» totalizadores de la verdad sagrada de cada uno/a). Ciertos lazos, otrora sólidos, se van disolviendo; pero no en el aire, sino en la materialidad de las vidas que quedan, así, menos atadas y más dispuestas al libre fluir del capital. En relación con el tabú sexual, hubo, sí, un puritanismo y unas técnicas de ocultación (más o menos ridículas) de la sexualidad como «tema». Pero en relación con lo otro, el tabú social/político de la explotación, fue la noción de «determinismo social» la que, tematizada sin consciencia de su propia inscripción ideológica (Mannheim y su «paradoja» solo llevan a un punto ciego/paranoico en el que todo —empezando por uno mismo— es sospechoso de «falsa conciencia»), no tenía nada que ver con la consciencia de la explotación. Y todos sabemos en qué quedó al final ese camino: el sambenito economicista hizo trizas al marxismo, en tanto que la «sensatez» establecida decretó su exceso deshumanizador y reduccionista.

Sabemos que la caída en desgracia de ciertas ideas se debe en muchos casos a la tergiversación que de ella hacen sus propios defensores. En todo caso, ver la realidad con una mente crítica pero abierta; objetiva, pero a la vez capaz de renovar su mirada, es la clave del pensamiento creativo y libre (Chomsky solidificó la relación entre esas dos nociones a través de su concepción generativa de la gramática universal). De ahí la noción de ese «pensamiento lateral», al modo en que lo practica, por ejemplo, un Richard Feinman, quien proponía ver ciertos fenómenos naturales en relación con otros, normalmente excluidos de la ecuación (en este caso por ser más bien socio-lógicos y por tanto con un tufo a dicho determinismo), como por ejemplo ver el lavado de dientes de la población mundial antes de acostarse en función de la rotación de la tierra (el desplazamiento de la noche por el día y viceversa) como determinante del fenómeno en cuestión, sobre el que la odontología dejaría, por lo tanto, de ser la autoridad. Esto, como mero ejercicio en ese «pensamiento lateral» o creativo que, según nos recuerda McGillchrist (2016) hacemos más bien

con nuestro hemisferio derecho. Digamos que el «materialismo histórico» habría tenido, así, su particular «momento eureka», al concebirse como «ciencia de la historia», poniendo al idealismo del revés, etc. Una revolución teórica cuyos efectos han sido, sin embargo, amortiguados en todo momento por el perspectivismo de los lados del objeto de estudio, de los cuales el social es solo un aspecto más del fenómeno estético, político, cultural, etc.. Habremos de reparar a menudo en este libro sobre la cuestión de los cambios de paradigma epistemológico debatida a propósito de la publicación de *La condición posmoderna*, de Lyotard, pues dichos cambios, para nosotros, no se deben a la apertura de nuevos «horizontes» en virtud de nuevos descubrimientos, sino a la apertura de nuevos horizontes de sentido en virtud de los cambios o alteraciones en las relaciones sociales, cuyo sentido recubre siempre el que, por sí solo, nunca podría tener el descubrimiento en cuestión.

De ahí que no haga falta ser un (in)genio para comprender el sentido que ya de antemano surge de la sociedad en la que vivimos, para la cual basta con un poco de «historia natural» y otro poco de «historia cultural» para que cualquier hijo de vecino comprenda que la naturaleza y la vida social son lo que son porque han evolucionado así. Dicho en asturiano: *ye lo que hay*. Basta con comulgar con el sentido de lo que son esas cosas que circulan ante nuestros ojos a cámara rápida durante los escasos veinte segundos que dura la cabecera de la comedia televisiva *Big Bang Theory*.

Pero este libro trata más bien de la baja entropía que supone el discurso de hoy, que bien puede compararse al petróleo que nuestro planeta extrae de sí en un momento ínfimo del eón que le ha tocado vivir⁷⁶. Las personas no somos conscientes de lo que ha tenido que pasar durante esos apenas veinte segundos para que de nuestra boca salgan frases como: «yo soy así» o «nosotros somos nuestros peores críticos». Si buscamos antecedentes de estas frasecitas (dejando entre paréntesis su sentido), los encontraremos en Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Chesterton, o la inteligencia artificial; pero el sentido de la seriedad o la ligereza con la que se diga en unos les es ajeno a los otros.

LA NORMALIDAD DEL SENTIDO DEL HUMOR

El humor o la seriedad también dependen de la relación desde la que se expresan. El humor es la constatación de que el sentido común que rige en nuestras vidas está establecido sobre lo absurdo de unas relaciones materiales que se sostienen imaginariamente sobre una norma: el sujeto libre. No sólo por-

⁷⁶ A modo ilustrativo (y a riesgo de caer en otra de esas «imposturas intelectuales» con que las humanidades y las ciencias sociales han pervertido a veces el lenguaje de las ciencias puras y naturales, y que ha sido notada fieramente por Alan Sokal y Jean Bricmont (2021)) y en una especie de acto de fe o apuesta intelectual, damos por buena idea de los «universos recurrentes» de Sir Roger Penrose, en la que dicho *Big Bang* no sería más que el punto de sutura o transición entre universos sucesivos, conformales, etc.

que Hegel dijera que no hay mayor idiota que el que se cree seriamente (sustancialmente) su condición de rey, sino porque, en el fondo secreto de cada uno, nadie cree realmente en *su* normalidad; o, al menos, no con toda la seriedad de su consciencia. El margen de error es excesivo; un exceso que, a menudo, mueve a risa. Solo que, en condiciones normales, nuestra psique conspira para mantener la calma y la seriedad. Por lo demás, reírnos de vez en cuando a costa de aquello en lo que creemos es necesario para ser congruentes.

Históricamente, el humor ha ido cambiando según el sentido de lo que es absurdo y cada creencia establecida perdiendo su seriedad en favor de otra, no menos caduca. Eso se sabe; pero, el *porqué* suele presuponerse: evolución.

El *Quijote* sigue siendo hoy muy gracioso, pero la seriedad de la que nos arranca Cervantes con sus burlas y sus veras sobre el hidalgo Manchego no es ya la suya. Que ha habido reinados sólidamente legitimados sobre la creencia en la servidumbre es indudable; lo mismo que hoy hay banqueros que tienen pleno dominio sobre nuestras vidas porque creemos firmemente en que la relación social es solo «sociológica» y que, además, es *lo normal*, aunque no se dé en ella siempre *lo justo*. Pero lo absurdo (y su relación con la creencia en un modo de producción de la vida) es, en efecto, materia para un análisis que va más allá de lo político. Se trata del «inconsciente ideológico», que parte del proceso mismo de individuación (o, lo que es lo mismo, que configura históricamente nuestra subjetividad) desde que nacemos. En concreto, partimos aquí del análisis de las condiciones históricas que determinan nuestro propio inconsciente ideológico y, con él, nuestra forma de individuación o inscripción ideológica en unas relaciones sociales determinadas por un inconsciente que descarta (sistemáticamente) la idea de que la relación social esté, ya de antemano, determinada por la espontaneidad del sentido en el que decimos «yo soy». Este es un tipo de represión que estimula mucho nuestra imaginación, pero el precio que pagamos es el límite del sentido de todo cuanto podemos imaginar. Ese sentido es el verdadero «Amo del emisario» (hemisferio derecho).

Hoy decimos «yo (soy)» sin saber que el sentido del enunciado guarda una relación radicalmente histórica con su contenido referencial, en este caso el atributo (yo soy: Pablo, español, europeo, rubio, el novio de Carmen, el hijo de José Manuel y Marisol, profesor en la Universidad de Granada, el dueño de Tilo (mi perro), teórico marxista (posmoderno), etc., cuyo valor social confiere el espesor o intensidad a los atributos, que nunca podrían ser un mero referente en el mundo de fenómenos, objetos o seres vivos, sin ese valor que los «actualiza» (el sujeto libre y sus problemas en 2023, y aun eso es demasiado general, pero nos sirve). La historicidad de lo existente es lo que realmente «comunica» (no nuestro interior auténtico, que solo introduce particularidades que son meros identificadores del individuo, este en sentido fuerte) porque es lo que le confiere al ser su sentido en el mundo.

Los síntomas de la relación entre historia y discurso hay que buscarlos en nuestras formas de interpelación a todos los niveles. No puede, por lo tanto, limitarse el estudio de los textos y los contextos a confirmar el «trasfondo» económico, el «sesgo» político o el «carácter» ideológico de ciertas afirmaciones frente a otras que no tendrían esa «naturaleza»; es decir, acudir a esos textos para destilar en ellos sus «purezas» estéticas o sus «compromisos» sociales, porque el compromiso con la historia que nos determina es de lo más puro, y de lo más serio.

Y, aun así, el humor, como es sabido (pero quizá no comprendido plenamente), surge al arrancar bruscamente la seriedad con la que nos relacionamos con la contradicción normalidad/nada. El humor reside en lo serio de esa tensión que, de repente, se vuelve absolutamente absurda: y aparece la risa. Ese milagro del ser. El «humor del absurdo» se basa, por lo tanto, en el sentido último que se reproduce en cada normalidad; lo mismo que el «arte abstracto» no consiste más que en fingir la indeterminación del objeto artístico para reclamar todo su efecto (inter-)subjetivo en tanto que comunicación pública de un «lenguaje privado» que se supone único pero que no hace más que apoyarse en la matriz ideológica de la «(inter)subjetividad libre» (expresada dialécticamente así: sujeto/sujeto). Solo que nadie se atreve a hablar de humor cuando el yo del artista y el del espectador creen estar comunicándose seriamente de forma íntima. Pero bajo el «gag», como bajo esa «otra mirada», late una misma realidad: la absurda pero real relación social explotador/explotado como única normalidad.

La explotación es doblemente contradictoria: porque está basada en lo absurdo de un desequilibrio equilibrado que, a su vez, tiene toda su lógica (que se lo digan al Aristóteles que vimos rendirse ente la equivalencia práctica pero no lógica de la casa y las camas). Esa es la lógica en cuyas grietas absurdas se cuele tanto el chiste como la obra de arte (acabada o inacabada).

Deberíamos plantearnos, pues, el *porqué* de la (ahistórica) sustancialización de los géneros discursivos, tanto subjetivos como objetivos (esto es/no es literatura, esto es/no es filosofía, esto es/no es ciencia). Una sustancialización que, desde las ciencias humanas, se traduce en una serie de «objetos de estudio» configurados por el mismo estudio, es decir, desde el mismo método: esa herramienta del saber que las relaciones sociales modernas han ido construyendo a base de pulir los cantos de su discurso sobre la literatura como «arte»; hasta que llega la «Edad del bronce», no como evolución sino como corte o cesura, desde la que *se pasa* a hablar de literatura como «cultura»; y luego, en la del «hierro», de literatura como «comunicación».

Y aquí pareciera que queremos hablar ya de otra cosa, cuando en el fondo la literatura seguiría suponiendo esa *comunicación* y, dentro de esta noción general/abstracta, de su lado oscuro: la *producción* de la «ideología» como comunicación «falsa (o ruidosa) conciencia», efectiva, sin embargo, en el fortale-

cimiento del «vínculo social» —y esto es lo que Clifford Geertz no acepta en su famoso ensayo sobre la «interpretación de las culturas», porque el suyo, sobre lo simbólico/neutro se ajusta mejor al análisis empírico/lingüístico de lo comunicativo/ideológico⁷⁷— o, simplemente —que es lo que Geertz sí acepta—, como «actividad simbólica» promovida desde ese afán de trascendencia cuyo sentido último sería el objeto de estudio más sublime que ha existido jamás; de nuevo: la naturaleza humana. El matiz es que nosotros *no queremos* proponer un «nuevo método» de estudio de la ideología; es decir, uno que se construyera un objeto ad hoc: la ideología como un «fenómeno comunicativo» en el que se produciría la *emisión* y *recepción* de «representación simbólica» en un *contexto* (¿la lucha de clases?), a través de un *canal* (la sociedad) y expresada en un *código* (el discurso), donde sería lo contextual (las relaciones sociales) aquello a lo que se estaría dando «más importancia». El «ruido» aquí no puede ser más sordo: porque la ideología no tiene secreto, ni es «representación simbólica» ni se la puede identificar más que a través de una lectura sintomática que solo necesita una cosa: elevarse —para hacer su análisis— al nivel de la producción. Es decir, constatar lo absurdo que resulta que hoy se hable de historia universal, por un lado, y de historia del arte o de la ciencia, por otro; es absurdo que uno hable de poesía actual, por un lado, y de las noticias de hoy, por otro. No porque cada cosa sea un «reflejo» de la otra, sino porque todo a nuestro alrededor (y los libros de historia —con todos los matices que se quiera— son la constatación de ello) nos lleva a la producción, a la práctica de la vida que en cada momento del día significa el mundo, cuyo ruido (o música celeste) se llama ideología. Eso es lo absurdo que tiene nuestro discurso: que desplaza continuamente la idea de su propia producción ideológica; e incluso llama a este desplazamiento «método».

Un joven Juan Carlos Rodríguez (2016b), entrevistado a pocos días de la defensa de su tesis doctoral en Universidad de Granada en 1971, dice: «*No se trata de nuevos métodos. Se trata, en principio, de desterrar lo absurdo. Son absurdas demasiadas cosas. Es asombroso que haya algo que se llame crítica literaria, como es absurdo que se etiquete a un fenómeno con el nombre de literatura, sin más.*»

LA LÓGICA DE LO ABSURDO Y SU RELACIÓN SOCIAL

La autoridad de un rey nace del mismo estado de cosas que la honra de su siervo feudal (ya sea un noble o un plebeyo). Pero en ese estado de cosas —hoy ya pasado— tanto la una como la otra son objeto tanto de chiste como de ley severa; la pleitesía del súbdito entre los siglos XVI y XVIII se rinde ante una autoridad cuyos sentidos del humor y del arte distan sobremanera, no solo del feudalismo precedente sino —aún más— del clasicismo en el que se inscriben filológicamente las primeras «almas bellas» del XIV y su «dignidad» recién

⁷⁷ Geertz (*loc. cit.*)

estrenada. Esa primera lírica (hoy cursilería o tradición sublimada) del «yo» simpático del humanismo (Petrarca o, más tarde, en España, Garcilaso) es ya un discurso desde el que va siendo posible transitar entre lo privado y lo público, porque en él se aniquila el honor y la sangre, en favor del mérito (la movilidad social y el prestigio), el cual, pasa a exponerse al «menosprecio de los que nada valen» (Shakespeare) porque han pagado la entrada al teatro de la vida⁷⁸. Hoy, como decimos, eso es risible porque las vidas son ya propiedad del capital financiero, pero el menosprecio sigue siendo tan legítimo como la creencia en nuestra autenticidad de sujetos libres que lo valen todo.

Y, aun así, no nos creemos lo que somos, y en el fondo de ese desequilibrio en el que descansa la tensión social, está el humor. Pero una cosa es la creencia compartida con que uno se inscribe en la sociedad, y otra muy distinta la fe con la que lucha contra sí mismo. En este sentido, la fe marxista y la fe cristiana no tienen por qué estar reñidas. Solo lo están cuando en ellas se cuele la creencia.

El mundo, efectivamente, es un valle de lágrimas. El cristianismo siempre me ha parecido la más radical de las formas de fe en el mundo, precisamente porque parte de su cruda realidad y no pretende más que amar de todos modos. Hasta el punto de ser, la de amar de todos modos, la única libertad real: lo es la aceptación de que el mundo es explotación y de que es en medio del mundo donde uno debe amar al prójimo, no para cambiarlo, no por amor incondicional, sino porque el mundo cambia solo y tiene sus propias condiciones. No es la moral del débil; el consuelo, cuando se da por amor, es la mayor de las heroicidades. El cristianismo es la antítesis de la legitimación, pero cuenta con ella (Dios mismo ha tenido que empezar a hablarnos en «privado» porque esa es la lengua que hoy entendemos); porque el cristianismo no toma en serio más que el amor a toda costa. Este es el sentido de lo «absurdo» que Kierkegaard destaca en la fe que él defiende.

Pero este no es lugar para defender la fe cristiana. Aunque aquí sí queremos hablar de cómo las creencias que mueven el mundo tienen una base materialista en sentido productivo, porque están fundadas sobre la roca de la realidad de las prácticas sociales. En este sentido, las «encíclicas» de Stephen Hawking son el perfecto ejemplo de lo que el mundo de hoy cree. Y, como toda creencia, solo se sostiene a través de un tercero: aquel a quien queremos contentar: llámese madre o «Gran Otro». El caso es que ese tercero, en el mundo que hoy se reproduce a cada paso bajo nuestros pies, «va enserio». Y siempre ha sido así.

⁷⁸ Rodríguez (2001a, pp. 165-170)

EL MUNDO DE AYER TAMBIÉN IBA EN SERIO

Tergiversar un poco (o mucho) las palabras del poeta sería reconocer, a pesar de que uno más tarde lo empieza a olvidar, que «la vida» en *el mundo de ayer* también «iba en serio». Aunque hoy los veamos con ojos ambiguamente irónicos, aquellas ropas, aquellas frases, aquellos rodeos, tenían *todo el sentido del mundo*. Cuando Stefan Zweig (2012) da testimonio de ello desde su memoria del mundo anterior a la Gran Guerra, se limita a hacer balance de las cosas que para él fueron magníficas, ingenuas o llenas de inteligencia o elegancia, y las contrapone a las ya ridículas o demodé. Pero, el saldo, como siempre después de una guerra, muestra un valor primordial que las circunstancias terminaron por malograr: para Zweig (como para todo *su mundo*), el valor del *ser* europeo como centro cultural de «la humanidad».

La guerra echó por tierra *todo eso*: en concreto, el sentido desde el que se hacía la Cultura, con mayúscula. Ahora bien, ¿puede decirse que el caos material de una guerra (grande o pequeña) signifique por sí mismo la destrucción del dominio cultural/inmaterial de Europa? Si pensamos que tanto lo obsoleto como lo difícilmente superable tuvieron su momento (propicio o no) en *ese mundo tal cual fue*, es decir, fatalmente abocado al mayor conflicto armado de todos los tiempos, pero no solo por la fuerza del destino, sino por la fuerza del sentido generado por todas las cosas que tienen que pasar para que la vida se reproduzca en un sentido o en otro; solo entonces, nos percatamos de que el destino que lleva a las dos grandes guerras modernas no se desarrolla en un casino de casualidades, sino en un mercado de prácticas sociales en bloque: son estas las que entran en conflicto organizadas en «grandes potencias».

Ahora bien, al decir —nosotros— que *todo fue por algo*, no estamos hablando solo a toro pasado, sino que estamos haciendo hincapié en aquello que Zweig bordea continuamente sin decirnos qué es: el hecho de que la vida está —y muy en serio— preñada de historicidad material. Son las condiciones de reproducción de esa vida (y no otra) las que determinan tanto el sentido del gran conflicto bélico como el de la hora del té de las cinco (independientemente de que las cinco continúe o no siendo todavía la hora del té para muchas personas)⁷⁹. Efectivamente, ese algo por el que todo es (y pasa) no apunta a ninguna conclusión o suceso final inevitable. La aleatoriedad del destino es una cosa; la historicidad de la vida, otra muy distinta, que no deja lugar a la casualidad. Abjuramos igualmente del teleologismo radical como del radicalismo teleológico (como el de Zur Liden en el cuento «Deutsches Requiem» de Borges); la nuestra es más bien una aceptación de la radical historicidad del presente en la que se desarrolla y configura toda práctica.

⁷⁹ Esto es lo que todo ese campo de estudios llamado «Conflict Theory» no tiene en cuenta, precisamente porque dicho campo, en el fondo, sigue la misma lógica: llegar a conclusiones abstractas (ajenas a su historicidad) sobre el conflicto social.

Solo que Zweig se separa (desplazándola) de la historicidad en la que se desarrolla su propio discurso, en concreto, del conocimiento sobre su forma de inscribirse en la historicidad del discurso del «yo soy» desde el que escribe cada uno de sus libros. Y un autor puede estar desdoblado en este sentido: el Quevedo de «Érase un hombre a una nariz pegado», organicista y feudalizante, distinto al Quevedo de «Amor constante más allá de la muerte», animista y modernizante; o el Goethe nocturno del *Fausto* (vitalista y romántico) distinto del Goethe diurno de la filosofía natural, en su caso, ducho en mineralogía, óptica y botánica; pero donde despliega —sin embargo— su «aventura» racionalista hacia una naturaleza/sujeto frente la naturaleza-objeto inerte del racionalismo al uso; llegando a hablar —en el caso del mundo vegetal— de tipos y metamorfosis de la «idea de hoja», es decir, tomando partido (contra el anquilosamiento de la razón misma) por la *natura naturans* frente a la *natura naturata*, etc. Es decir, inscrito completamente en la problemática kantiana del conocimiento de la *cosa en sí*, que la fenomenología posterior sustituirá por el *en sí de la cosa*. Y ambas, como algo impensable fuera de la ideología de lo literal.

Pero Zweig que escribe dividido, también en otro sentido, específico de su coyuntura de posguerra, sí, pero también de entrada en lo que se ha llamado la estética en pequeño: entre lo que él considera su propio yo y frente a la supuesta voz sublime de la humanidad capturada por la literatura mundial, que, se supone, tiene que representarla (cosa que Goethe percibe pero todavía no da por hecho; de ahí que lo haga explícito al hablar por primera vez de *Weltliteratur*). Dice Zweig, hablando de su libro de memorias: «Han tenido que pasar muchas cosas—acontecimientos, catástrofes y pruebas—, muchísimas más de lo que suele corresponderle a una misma generación, para que yo encontrara valor suficiente como para concebir un libro que tenga a mi propio “yo” como protagonista o, mejor dicho, como centro».⁸⁰ No es que no haya habido antes memorias escritas de un solo individuo, es que el individuo que las escribe no siempre ha sido un sujeto; o, como en el caso de Zweig, un sujeto cuya voz se legitima a través de las nociones de sinceridad y autenticidad. Algo que como es sabido, quedará tematizado en el célebre ensayo de Lionel Trilling en 1972⁸¹.

Esto de poner su yo en el «centro» no es algo nuevo o exclusivo de los tiempos en que Zweig sus memorias; tampoco se lo inventa Goethe; el que primero lo ensaya (porque la noción estaba en el ambiente) es, en efecto, tres siglos antes, Montaigne. El problema —nos recuerda Juan Carlos Rodríguez— es que decimos «yo» y no sabemos lo que decimos, ni cuándo lo decimos. Los discursos del arte, la filosofía o la política, como la pesca, el marketing telefónico, o la recaudación de impuestos son todas ellas prácticas sociales (cuyas técnicas y

⁸⁰ Zweig, Stefan. El mundo de ayer: *Memorias de un europeo* (El Acantilado n.º 44) (Spanish Edition) (p. 3). Acantilado. Edición de Kindle.

⁸¹ Vid. Trilling, L. (2009). *Sincerity and authenticity*. Harvard University Press.

orientación hacia unos fines pueden ser más o menos relativas), y, solo por eso, son todas ellas formas de decir «yo soy». El hecho de que Zweig crea (conscientemente) que solo dice «yo» con sus memorias y no con su ficción no es el resultado de una evolución de ese yo, sino de la materialidad que se legitima desdoblándose al «yo» como sujeto psicológico y al «yo» ficcional como sujeto poético; el biográfico, aquí, sería el resultado de una evolución cultural observado desde la objetividad de un «sujeto crítico» mientras que el literario sería el resultado de una tradición en la que el sujeto se inscribe estética o poéticamente. Un desdoblamiento este que logra borrar la idea de individuo cuya metamorfosis se produce en el interior de sus relaciones sociales.

Esa es la función real de la ideología.

Tanto es así, que esta operación de vaciado histórico se ve claramente en los libros de historia, por ejemplo, cuando se habla de historia e intrahistoria como cosas distintas; en el fondo, se pone a la segunda como guardiana de lo que tuvo que ser descartado de la primera para salvar su cientificidad a la vez que se retenía el elemento subjetivo como garante de la autonomía del sujeto: el «yo soy (sujeto) libre» porque tengo/hago (mi) vida y (mi) biografía, aunque esto quede expresado por la de otros. Claro que Hitler también tendrá su historia personal, pero ese —como ya vimos— es el sujeto-abyecto, cuyo lado oscuro objetivo eclipsaría totalmente su humanidad. Por lo demás, Zweig coincide en su idea de la historiografía con otros, como Collingwood, para quien lo importante es la sinceridad y la imparcialidad, pero en el sentido de un sujeto de conocimiento que bordea su propia historicidad hablando de generaciones, auges y decadencias respecto de un ideal de «integridad subjetiva/objetiva» llamado «Occidente»).

Conclusión: sabemos de sobra que el misterio y temblor con que hoy decimos «yo soy» se esfumará en la práctica, porque ninguna historicidad pasada mantiene su espesor en la memoria del presente (salvo como obsesión o manía; es decir, hecha ya otra cosa). Por supuesto, al final también llegan los temidos o burlados zarpazos a los que se refiere Gil de Biedma; pero la crudeza del paso del tiempo y la muerte no tienen un sentido universal, sino radicalmente histórico; tampoco la «vida nueva» se lleva a sí misma por delante, a cada paso. Por eso es crucial entender que las renovaciones o las —casi siempre, más que dudosas— revoluciones no se explican nunca por sí mismas, sino por su historia real de fondo. Algo que sí va muy en serio. Quizá la contradicción se hace más patente con el tiempo, pero su efecto real es mucho más poderoso en el momento presente.

LA (IM)PERTINENCIA DEL MARXISMO

Hubo un momento en que el marxismo fue la «bestia negra» o el «coco» de las humanidades; estas entraron luego en el túnel del problema del lenguaje, donde todo se volvía oscuro (salvo para quienes definitivamente optaron por ceñirse a lo contrario: el lenguaje del problema; es decir, el de usos, metáforas,

funciones y medios en los que el lenguaje se da), pero la suerte ya estaba echada y el eco del sujeto libre se oía igual hacia dentro que hacia afuera del enigma. Y, entretanto, quizá el periodo más fecundo que tuvo el marxismo teórico, su «resplandor» dentro de ese túnel, haya sido el de su fase, digamos, de «terror psicológico». Su desenlace es de sobra conocido, pero, entre los hechos reales y la historia, algo quedó en suspenso.

Su desarrollo acontece dentro del llamado posestructuralismo que, desde finales de los 60, y con Louis Althusser a la cabeza, produjo una dispar y, no obstante, unitaria teoría sobre la crítica de la ideología. Ese miedo psicológico a lo inconsciente, a estar, en el fondo, del lado del enemigo, se volvía aún más aterrador al descubrir el enemigo interior: la ideología.

Efectivamente, la escuela althusseriana introduce, a finales de los 60, la noción de «sujeto ideologizado»⁸². En principio, son los Aparatos Ideológicos del Estado los que, al servicio de la ideología dominante (de la clase propietaria de los medios de producción), reproducen una forma de ser, estar y parecer en el modo de producción; es decir, un modo de interpelar(nos) pertinentemente como sujetos de tal modo: al pensar, escuchar y responder según esa condición de sujeto, y no de otra: la que reproduce el «factor humano» en los términos necesarios para la reproducción de los medios de reproducción: la fuerza de trabajo en toda su complejidad vital; la misma que debe llevarnos a toda una simplicidad de funcionamiento espontáneo; el síntoma de que lo terrible, sin embargo, funciona: el presentarnos en nuestro puesto de trabajo al día siguiente, y así «cada santo día, por los siglos de los siglos amén», dice Althusser.

Una ideología, por lo tanto, es lo que hace al sujeto que participa en la totalidad de sus interacciones sociales, incluso en la soledad de su privacidad, la cual vive a través de esa ideología, y no de otra. Modernamente, esos «aparatos» son la escuela, las instituciones, la prensa, los medios audiovisuales, la iglesia (secularizada), la literatura, etc. El resto de Althusser es su bajada a los infiernos: de la política y del silencio de la política en la teoría. He aquí lo que resuelve el suspense: la misma teoría, pero esta vez en el vacío.

Y no porque Juan Carlos Rodríguez, el mejor «discípulo» de Althusser en España (la que inicia la «transición» a la democracia, donde, por lo tanto, se

⁸² Así como, desde el psicoanálisis lacaniano, se establece «la dominancia del significante sobre el sujeto» y la emergencia —por lo tanto— de «un sujeto que no tiene ninguna relación con lo real» (Miller 2023: 116-116), la dominancia o «sobredeterminación» del modo de producción sobre la subjetividad sería la aportación más clara de dicha escuela, aunque Althusser (1970) sí establece una «relación imaginaria con las condiciones reales/materiales de existencia» a propósito de lo ideológico. Juan Carlos Rodríguez (1990), no obstante ser integrante de aquella, dirá que, en el modo de producción (en el que se da siempre una sobredeterminación u otra de uno de sus tres niveles: el económico, el político o el ideológico), son las relaciones sociales las que dominan el «sentido» del significante y que es de este de donde emerge (esto es, se produce ideológicamente) la relación con la realidad material/práctica de la vida, etc.

palpa la recién estrenada «voz del pueblo», donde el forcejeo intelectual va empezará por romper la vieja vajilla de la casa abandonada por el difunto patrón) y en el mundo, alguien que será sin embargo silenciado inmediatamente bajo una losa de incompreensión, pues Juan Carlos Rodríguez no dará tanta importancia (por evidente) a la cuestión de los «aparatos ideológicos» (como sí lo harán sus discípulos internacionales) y se centrará casi absolutamente en *la falta de relación entre las distintas subjetividades históricas con las que hasta entonces el sujeto libre se había identificado desde su «conocimiento» de la historia*. Una falta de relación entre, pues, entre el sujeto ideologizado como «libre» y los otros dos procesos de individuación conocidos, esto es, las otras formas de decir «yo soy»: el esclavismo («yo soy Amo/esclavo») y el feudalismo («yo soy Señor/siervo»). Y no solo que estas no fueran ideologías del sujeto, sino que incluso este que hoy consideramos, en el peor de los casos, un sujeto alienado, también debe entenderse como el producto ideológico específico de la idea de «autenticidad» que cierto marxismo había identificado con el proletariado: y eso es muy impertinente, tanto para el «giro lingüístico», que habla de una «caída en el lenguaje» y, por lo tanto, de un sujeto previo auténtico, como para el marxismo que cree en una la lucha de clases que se inaugura desde abajo: desde el descubrimiento de una supuesta condición humana libre previa a la explotación.

Es decir, el marxismo y el positivismo han hecho juntos la inversión fenomenológica: la que acepta que lo nuevo por conocer está en el descarte del viejo conocimiento (la tradición engañosa), esto es, en la apuesta por la renovación constante de la «perspectiva»: descartar la «cosa en sí» para ver el «en sí de la cosa», pero yendo desde el «todo» inabarcable a las «partes» concretas/observables. Basta ya —dice el fenomenólogo— de pensar inútilmente en lo que la realidad *es* y veamos qué es *el pensar la realidad*, y —sobre todo— qué dice nuestro pensamiento en momentos concretos de su decir: el «lenguaje», la «comunicación» (así, la filosofía pasará de los «actos mentales» a la filosofía del lenguaje que «estudia» los «de habla») como realidades observables en sí mismas desde múltiples perspectivas textuales/contextuales, etc. Incluso el positivismo aceptará la importancia de que los métodos interpretativos *tengan en cuenta* la «lógica de la situación»⁸³. Esto, para Juan Carlos Rodríguez, será un síntoma de que la radical historicidad en la que se inscribe su teoría es la misma que la de los no marxistas, la misma que produce todos esos puntos de vista, entre los cuales, el suyo sería uno más; y, desde esa consciencia, dice «no» a su propio lenguaje. Y lo dice («la literatura no ha existido siempre») a pesar de que sabe que lo hace en el vacío, claro.

Veamos, pues, qué significa decir no al lenguaje del positivismo, pero ante un lleno absoluto.

⁸³ Therborn (2008), pp. 89-90.

KING KONG ANTE LA TRIBU EN YALE

En 1981 aparece un libro de esos que abren los ojos por su monstruosidad asertiva. Pero lo que nos deja ojipláticos es que un libro marxista se presente en el país más (neo)liberal del mundo, y lo haga con la autoridad y el carisma, no ya de Clint Eastwood en *Por un puñado de dólares*, es decir, con el aura del individuo solitario, sino representando a toda una corriente crítica que no solo de origen europeo, sino que ha renegado y abjurado del positivismo reinante en la universidad americana anglohablante. Solo que dicha escuela es, además, la althusseriana, con la que el mismo marxismo tiene cuentas pendientes. Y, si hemos dicho que aparece aquí encarnada en un libro bestial (y la *bestia* es el exceso de poder extraído de su medio), sorprende en principio la calurosa acogida.

Así, como si de un King Kong que encarna lo salvaje se tratara, el texto se presenta, primero encadenado/enmarcado por ese armazón gigantesco (la imagen misma del marxismo como bestia negra), ante el público (ahíto de pragmatismo que le corre por las venas, pero de oídos abiertos por el perspectivismo reverdecido desde las ciencias naturales) de la universidad norteamericana. Esta recibe al bicho con el debido aplauso, pero lo que aletea bajo sus narices es más bien la condescendencia con aquello que bien podría ser la «última oportunidad» de renovación del método materialista histórico a través de *la dialéctica aplicado a la crítica literaria*. Su título, *El inconsciente político*, de Frederic Jameson, así lo sugiere. Pero nosotros nos hemos vuelto bastante incrédulos (de entrada); y nos maravillamos más por el hecho cultural que por el contenido maravilloso de una obra de «crítica literaria» que falla (por omisión) en un aspecto fundamental: su *autor* no nos dice en qué sentidos del (propio) discurso el inconsciente es siempre, de antemano, político.

Al no responder a esto, y pese a la posición marxista/althusseriana, Jameson hace un uso de los conceptos que resulta —y él lo sabe, pero lo asume, paradójicamente, a la vez que lo critica— en una metodología destinada a la resolución de un problema que preocupa hoy más que nunca porque el mundo se está homogeneizando: la «interpretación cultural» y, en particular, la «cultura literaria». Es decir, aquí el autor de *El inconsciente político* se hace reo del pragmatismo norteamericano en el que, irremediabilmente, se inscribe, en última instancia, el planteamiento (esto es, la legitimación) de su propio texto. Esta es, a fin de cuentas, la presentación de una «manera local» de construcción del «objeto» (de los textos literario en general). Y es lo que van buscando los estudiantes de Yale (como los de cualquier otro feudo del conocimiento universal, hoy ya «abierto» a todas las creencias; pero hay que ser «alguien» para pretender el mérito de esa apertura). Hasta ahí, todo correcto, todo normal. Pero, según Jameson, estos puntos de vista adolecerían de una pretensión ciega de autosuficiencia con respecto a sus «objetos de estudio» (esto es, el objeto de *cada* crítica), frente a la cual, el método del «metacomentario» marxista, el suyo,

sería el verdaderamente adecuado al «objeto», en tanto que método «dialéctico y totalizante» (sin complejos) que nos lleva a la comprensión del «fenómeno literario». A este propósito habría simplemente que tener en cuenta la «causa ausente», es decir, no la realidad en sí misma, sino el efecto de una persecución frustrada: la del deseo de ser lo que de antemano se es: sujeto libre. Esto es lo que Jameson no puede decir, porque sería reconocer que los outsiders tampoco somos «auténticos», porque ni siquiera estamos *outside*, más bien es la ideología la que nos deja o no en el banquillo: *off-side*.

Y es que Jameson asume un papel de árbitro de árbitros, es decir, una especie de VAR (Video Assistant Referee) que indica que una «acción», un verso, una trama, un «romance» ha sido/es, en última instancia, expresión del dolor de lo político. Pero lo que lo faculta como crítico para interpretar la verdad más «dolorosa» («la política es lo real/social que duele») es la seguridad de que al identificar el deseo (el exceso doloroso) político del sujeto que interpreta está respondiendo, a la vez, a la pregunta por el objeto literario. Para lo que debe claudicar ante el altar del (en este caso cifrado en el fondo puro del dolor político) del sujeto libre: y eso no deja de ser algo aceptado incluso por los guionistas de Disney.

Por lo demás, Jameson sabe de sobra que toda creencia no es, en sí misma, falsa, sino que la ideología establece unos axiomas desde los cuales el sujeto que interpreta se enfrenta a una realidad material/social (no solo económica sino política e ideológica) llamada «modo de producción». Este es el que determina el sentido último de unos y otros puntos de vista críticos y literarios. Y la inmanencia de este último también se cuele en *El inconsciente político*: por ejemplo, al decir que Balzac escribe desde una especie de consciencia superior sobre las posibles críticas a su texto (en el fondo, ahí actuaría —dice Jameson— el «Superego»), lo cual resultaría en una imaginación del texto ideal que no tiene más remedio que plasmarse en un texto (esto sería la representación simbólica) material (págs. 170-171). Es decir, en Jameson se estaría produciendo un desplazamiento hacia la estructura del «yo» para explicar el «yo soy», algo muy tentador y en lo que —seguro— hemos caído nosotros también a lo largo de estas páginas (y las que quedan). Pero ese es el problema: que nuestro inconsciente (ideológico/pulsional) nos muestra siempre el camino más inteligible en la práctica. Y donde no hay método, hoy no hay conocimiento. Por eso creemos que Jameson vive (y por muchos años) en el limbo terrenal de los justos.

Precisamente porque consideramos que, de haberse conocido la diferencia o los matices que, dentro del debate sobre los discursos y las ideología, introduce Juan Carlos Rodríguez (desde la Universidad de Granada) con su teoría de la radical historicidad del «inconsciente ideológico» (en el fondo, el análisis de los síntomas observables en el discurso espontáneo de la individuación o configuración histórica de las subjetividades, asimismo productoras de los discursos con que se forman y deforman en *su* propia ideología); de haberse comprendido

esto, decimos, el revuelo en el mundo del marxismo y el posmarxismo de finales del xx y principios del xxi, por un lado, y en de las humanidades y ciencias sociales en general, por otro, hubiera sido aún mayor: no solo más duradero, sino definitorio e, incluso, definitivo.

MARX Y «EL TEMA EN CUESTIÓN» (O LA «APORTACIÓN» DEL MATERIALISMO HISTÓRICO A LA TEORÍA DE LA LITERATURA)

Año 2009. Una clase de teoría de la literatura en la Universidad de Yale. El profesor Paul H. Fry (2012), cercano ya a su jubilación (en la cima del mundo académico), habla durante cincuenta minutos sobre la Escuela de Frankfurt («of *Critical Theory*», para más señas). Su discurso, perfectamente hilado; su tono invita tanto al iniciado como al neófito; su simpatía, didáctica, no pierde de vista el objetivo del curso: conocer lo más importante (la «aportación») de cada corriente teórica, a la que se dedica cada «clase magistral». Así, su «enfoque», sintético y doctoralmente orientado a sobrevolar las «grandes cuestiones» es, al mismo tiempo, una presentación de las posibles vetas de estudio que su público estudiantil deberá discriminar y acotar, para, solo después, «explorar» y «desarrollar» en el *essay* final. Pero eso es adelantarse a los acontecimientos: por ahora, nos interesa fijarnos en el rito de la «asistencia participativa» y la «comprensión de una materia». Lo sabemos: para eso, uno no necesariamente tiene que hablar públicamente, basta con escuchar «con una mente abierta». Más adelante veremos a qué (es decir, a cuento de qué) se abre realmente la mente.

El estudiantado de Yale se sabe epítome de este tipo de actitud positiva (y práctica) en la «vida universitaria» (la de las aulas y la de la «vida social» exclusiva de cada «promoción»). La vestimenta desenfadada forma parte del *habitus* con el que se expresa esa identidad (hoy en día asumida individualmente, más que como colectividad hermanada bajo un *alma mater*). Es en esta especie de consagración de la primavera en el *campus* donde los cuerpos, más o menos descansados de la (no) juerga de la noche anterior, más o menos conscientes de su hidratación (abundan las cantimploras Columbia), cubiertos con vestimenta deportiva al uso (y, de preferencia, más accesorios de montaña: mochilas, calzado todoterreno, «camelbacks», etc.) encarnan una especie de estado magmático (el discurrir de las mentes sobre el predio colonial) de lo que más tarde será una disgregación de individuos distinguidos (graduados/doctorados) y «expertos». Algunos, quizá más inseguros de poseer ya ese reconocimiento, pero no menos conscientes de su eventual ascenso a la cumbre del saber, adoptan una indumentaria más a la europea (de lo cual, naturalmente, se forman un concepto muy suyo e idealizado). Pero ni unos ni otros creen ya en eso de la «clase dominante»; antes bien, dan por hecho que la democracia ateniense les corre por las venas. Ya sea reconociendo su privilegio, renegando del pasado esclavista de la institución, o dándolo por amortizado. Su «división de opiniones»

existe más bien entre el activismo (social/identitario) y quienes practican la mera «superación personal». Pero el clima antiestatuario parece estar hoy apaciguado y el desorden en las habitaciones (mal que le pese a Jordan Peterson) tiene su encanto.

Pero así es la clase de hoy. El curso académico ha llegado a su ecuador, y tanto el desenfado como la circunspección reciben con igual deferencia las exiguas explicaciones del profesor Fry. La diferencia generacional con su alumnado no estorba en este caso al reconocimiento del mérito que se desprende (porque lo está compartiendo/comunicando) de una debida consideración, una civilizada familiaridad de trato que el docente dispensa a todos esos nombres propios de la *inteligencia* con la que, a pesar de las convulsiones sociales del mundo moderno y contemporáneo, se ha seguido edificando, como con una especie de obligación moral, el sacrosanto edificio del saber (civilizado, secular, europeo, occidental, «abierto» al otro, etc.). Un edificio, por supuesto, heredado —según la imagen establecida, con los peros que se quiera— de la antigüedad a la que remite el neoclasicismo imperante en la arquitectura de estos edificios imantados de conocimiento.

Aquí, la idea del relevo de las grandes mentes que portan la antorcha del saber atemporal es lo que todos ironizan en su misma persona, pero porque todos lo dan por hecho (así es el positivista «*casual*» —pronunciado en inglés—, por mucho que esto se haya ido matizando también⁸⁴); de ahí que, en la acentuación de los gestos de pertenencia al «pasado y el presente» (así se titulan muchos de esos módulos o asignaturas programadas para formar

⁸⁴ «Por lo general, a la altura del 1900, se ha roto ya con la imagen de la “escalera de las ciencias” positivista, formulada por Augusto Comte, pues, como bien explica John Henry Bridges (1915, pp. 162-3) —quien, sintomáticamente tiene que salir a reivindicar la imagen compitiana—, esta no debe interpretarse como una escalera genealógica del *entendimiento* o *saber* sobre la “Naturaleza Humana”, pues en ese sentido cumple hablar más bien de las ramas del “árbol de la ciencia”, la imagen biologicista vigente a finales del XIX. Lo que Bridges nos viene a recordar es que la escalera positivista, bien entendida, sería una escalera sincrónica, que ascendería de lo *general a todos los fenómenos* (como la geometría) a lo más *particular* (la vida y la sociedad o las ideas), y viceversa. Y no solo eso, sino que cada nivel tendría su método y sus conceptos (el error, por tanto, sería, según Bridges, el de tratar de explicar, por ejemplo, lo sociológico con nociones biológicas o médicas; o lo médico con nociones metafísicas), por lo que la historia de la ciencia habría sido una historia de errores/aciertos en este sentido: habría confundido y mezclado los escalones (la medicina antigua y medieval tratando de los «humores», concepto metafísico; o la sociología/politología de Condorcet tratando de explicar sus fenómenos mediante las matemáticas, etc.). Por nuestra parte, diremos que lo que no se plantea Bridges, claro, es que, si esas nociones se pueden extrapolar de una ciencia a otra, es porque esas nociones —en gran medida— configuran los discursos de dichas ciencias, y por tanto, a las prácticas científicas mismas (*vid.* Rodríguez 2001a, p. 63; Pêcheux 1960, p. 39). Es más, las lógicas de dichas nociones configuran, en todo caso, mucho más que las ciencias, ya que las nociones se segregan de unas determinadas relaciones sociales, y por lo tanto, al contrario, habría que preguntarse por cómo es la sociedad que segrega unas determinadas nociones solo para la sociología». (Aparicio 2018a, p. 145)

ciudadanos), la diversidad sea generacional, y no ideológica: así como el profesorado se aleja de cualquier actitud patricia, precisamente porque se sabe imbuido de una distinción cuyo mérito privado goza de análogo reconocimiento público.

El estudiantado, por su parte, es consciente de que este es un período de adaptación, en el que todavía el juego es la forma de lidiar con su origen de clase. Esto se percibe en el hecho de que la contradicción se expresa en el terreno de las modas: ropa, música, aficiones, vicios, dietas, salud mental, etc. Cuestiones todas que tienen su fecha de caducidad (no como contradicciones reales, sino como formas de expresión volátil en las que aquellas laten a flor de piel) en su entrada definitiva en llamada «madurez adulta», en la que, ya sí, asumirán su indumentaria de trabajadores intelectuales; quizá no tan uniformemente como la heredada por su profesor, perteneciente a aquella generación de traje y corbata en la que un especialista en sánscrito vestía como un funcionario o un empleado de la banca (quizá ahí no hubo mejor «modelo», en lo que a imagen del «humanista» del siglo xx se refiere, como Albert Camus), pues esa era la especial aceptación de la rigidez burocrática, hoy más extrema que nunca, pero transcrita por la límpida imagen que la mercadotecnia digital ha implantado en el individuo y su autenticidad de autogobierno y organización personal: sin obligaciones pero con «objetivos»; sin expectativas/aspiraciones pero con «metas»; sin compromisos pero con «eventos»; con viajes pero de la «experiencia» (y aquí la imagen del individuo que ingresa en el flujo del tránsito aeroportuario sin alienarse un pelo porque el mundo sigue estando en su bolsillo, es clave).

Es decir, en una atmósfera mucho más «relajada» y «abierta» que nunca, pero cuya esfera discursiva es cada vez más estrecha, las nuevas generaciones se despiden de un marxismo convertido en una de esas grandes ideas tras las que ya no se debe correr; porque fue, sí, una de las «lentes» históricas con las que nuestra «condición humana» ha sido observada en su dimensión social, por lo que dicha condición ha sido «mejor entendida»; pero ni la maleabilidad formal en la que se trastruecan los géneros subjetivos con los objetivos, ni la voz humana que los concita y conecta a todos en el «fenómeno literario» son «explicables» solo con esta «escuela de pensamiento».

Las respuestas aún se harán esperar, porque solo aparecerán en la personal síntesis que cada uno/a llegue a ensayar desde su inteligencia. Nosotros diremos que se trata de una composición de lugar pragmatista que presupone esta idea de *conexión* a modo de un puzzle llamado «Teoría de la literatura».

Pragmatista, decimos: no solo en el sentido de tener la vista puesta en una u otra utilidad de la teoría (que también, y quizá lleven consigo un repertorio de falacias al mundo de la política o la empresa privada), sino, incluso en un sentido puramente intelectual: este será un conocimiento que se podrá *aplicar* a su particular formulación de la idea (la tesis: *dissertation*, *PhD*, etc.) del tema en

cuestión: *una* teoría crítica del arte⁸⁵. Un mérito que significará que, a partir de la superación de un conjunto de estudios, podrán hablar desde su condición de graduados, masterizados o doctorados.

Esta progresión desde Aristóteles hasta hoy (algo que, sin embargo, este curso toma mucho más que *in medias res*, en concreto, desde Gadamer), los ha de llevar a establecer la siguiente conexión del vagón de la teoría: van a conectar a los Lukács, Adorno y Walter Benjamin con la posterior idea del «inconsciente político» de Frederic Jameson, como si de su consecuencia lógica se tratara, y no de una configuración cuya objetividad está en la propia «formación discursiva» en la que todos ellos se inscriben.

Pero cuanto más se asume el discurso «objetivo» (en tanto que despolitizado) de la universidad más se puede hablar de todo públicamente, incluso de aquello que se detesta, porque no hay mayor desprecio teórico que el de tener que destilar la validez de una «aportación» frente al tema en cuestión.

Aquí se practica tanto la alabanza como la crítica velada, pero ambas, dentro de este tipo de objetividad, deben hacerse de la manera más sutil posible. Por ejemplo, lanzar un ataque explícito solo contra el posmodernismo y el posestructuralismo en tanto que callejones sin salida (aceptando que, sin embargo, supusieron una serie de dignos retos intelectuales), e indultar seguidamente al marxismo (como a Barrabás, en una especie de pascua de las ciencias sociales), dejándolo (esto es, en bloque) *sub iudice*, bajo no se sabe qué descargos. Dice el profesor Fry: «Social theory in the late twentieth century was dominated by the challenges raised by postmodernism and poststructuralism. In the twenty-first century postmodernism, at least, is dead. Yet social theory is still...» Es de esperar que esos candidatos a intelectuales quieran ser quienes resuciten la chispa de lo posmoderno antes que seguir en la brecha de *algo que todavía...*

En fin.

Así, nuestro querido Paul H. Fry, hace lo que se dice una «quemada controlada» del marxismo teórico, invocando aquella imagen bestial anterior al «giro lingüístico» a la que aludíamos unas páginas más arriba:

«¿Por qué Marx? ¿Por qué tanto Marx? —dice el profesor al inicio de su seminario sobre Jameson— ¿Por qué es Marx quien parece estar tras la idea de que la crítica social del arte es la mejor y más relevante manera de abordar este tema en cuestión?»

Para él, la respuesta es la terquedad de la realidad social en presentarse como la cara dominante sobre el sentido último: la institucionalización de los discursos (frente a lo vernáculo, por ejemplo, como si ahí estuviera el individuo solo consigo mismo); nunca como norma del sentido último de todo discurso

⁸⁵ Ese artículo indefinido «A theory», «A history», etc., responde, en el fondo, a ese empirismo del valor de la experiencia particular que, no obstante, se pretende objetiva.

privado o público, bajo la cual no hay un «sujeto auténtico» sino nada. De ahí que a Fry le parezca del todo correcto el análisis de Adorno y Benjamin sobre la reproducción y pérdida del aura del arte: la idea de la disgregación del sentido en la que el sujeto se pierde en una alienación mercantil de sí mismo, algo que implicaría una multiplicación de los sentidos/señuelos que le interesan al capitalismo, bajo el cual yace adormecido (ahogado) el sujeto auténticamente libre. Se desliza aquí una conclusión: la desustancialización de la «política» y la sustancialización de la «ideología», es decir, el marxismo como *intermediario* entre el sujeto libre y la crítica social.

Pero nosotros decimos «No» a esa razón de ser (en las rasgas) del marxismo, porque, nadie multiplica subjetividades-zombie, sino que *estas se reproducen o no desde las relaciones que hay*: para todo. Las relaciones sociales de cada coyuntura histórica crean sus monstruos, pero en sus grietas a veces prende la contradicción-límite, la intuición y hasta la lucidez. De la inscripción en ellas toman y dejan los individuos aquello que mejor les sienta, eso sí. En este sentido, los llamados «ideólogos» son meros sastres o diseñadores, pero la moda es el síntoma de que lo que va por dentro vive y muere con su presente. De ahí que, para hablar de ideología en la historia, creamos imprescindible aprender a leer esos límites, a intuir su cercanía o lejanía, y de esa manera acercarnos cada vez más al bilingüismo en la propia lengua, en el propio discurso.

II
LA INSCRIPCIÓN IDEOLÓGICA DEL DISCURSO

III

INSCRIPCIONES IDEOLÓGICAS DEL PASADO

Tenía la idea de que los griegos eran y hacían exactamente lo que los arqueólogos les habían ordenado dos mil quinientos años después.

Josep Pla

SOBRE EL BILINGÜISMO EN LA PROPIA LENGUA

El síntoma: el sujeto libre de/en la historiografía

Desde la consciencia (el conocimiento) de la historicidad de nuestro propio discurso, nos interesa ahora plantear la posibilidad de leer la historiografía moderna e intentar conocer (siquiera sintomáticamente) nos solo los procesos sociales de la modernidad, sino todo aquello que nos pueda llevar al conocimiento de otras matrices ideológicas: desde la prehistoria (cosa difícil pero digna de una especulación materialista) hasta hoy. Y es que el acto de la inscripción discursiva es universal, pero como acto concreto no significa (no es) nada sin su forma de sentido práctico, sin su síntoma histórico discursivo (con palabras o sin ellas). El discurso es el síntoma expresivo (la alusión más que la aseveración) de que la relación social es problemática. ¿Pero cómo y qué leer? ¿Qué síntomas?

Partimos de la premisa objetiva de que a cada Modo de Producción ha correspondido siempre una matriz ideológica, por la sencilla razón de que, en su momento, toda relación social se presupone legítima o de sentido común, independientemente del grado de justicia que se le confiera o del «malestar cultural» que pueda subyacer a la costumbre. De ahí que afirmemos, con Juan Carlos Rodríguez, que la ideología dominante da síntomas claramente observables, no solo respecto de la legitimidad del edificio económico y político, sino también de la configuración del campo discursivo general que se despliega con ellos. Un panorama siempre problemático, en tanto que segregado desde esa tensión o «reverbero de la práctica» (la vida y sus necesidades concretas de reproducción) propios de cada formación social. Distintas son, también, por lo tanto, las nociones con las que los individuos se inscriben en el discurso vigente en su coyuntura histórica. Si a ello le sumamos que el despliegue dialéctico de toda ideología es siempre espontáneo (porque reproduce, en tiempo real, la

problemática de la vida social) nos encontramos con una dificultad o requisito teórico sin el cual rastrear el inconsciente ideológico es imposible: debemos ser bilingües en nuestra propia lengua para saber preguntarnos qué hay de espontáneo, también, en nuestra valoración de los hechos.

Naturalmente, conforme nos adentramos en la noche de los tiempos, la cuestión del sentido que adquiere en ella la inscripción discursiva se vuelve más y más peliaguda, pues ningún vestigio cultural de la prehistoria (o las prehistorias) es concluyente a la hora de determinar las nociones legitimadoras de esos primerísimos modos de subsistencia⁸⁶. Ni el tamaño ni la forma de los cráneos; ni las puntas de lanza o los cuencos y las vasijas; ni los ornamentos ni los yacimientos funerarios ni las pinturas rupestres; nada de eso nos habla de lo que aquellas gentes presuponían al decir «yo soy».

Pero, aun así, vale la pena trazar una panorámica de lo que pudo ser o no ser el sentido de la inscripción discursiva prehistórica. Dadas las condiciones reales de existencia de los primeros homínidos, debió de desarrollarse en ellos una noción espontánea sobre su normalidad, y, con ella, un sentido discursivo básico o matriz ideológica. En cualquier modo de convivencia se establece un tipo de interpelación que es asumida inconscientemente (aunque no sin problemas, como veremos) por sus integrantes. Ese y no otro es el principio del sentido. Y es que nada nos hace pensar que aquellas relaciones sociales y su discurso, por elementales que hayan podido ser, necesitaran de mayor «complejidad cultural» para que la realidad práctica de aquellas primeras gentes tuviera también su propio sentido.

Esta investigación que nos hemos propuesto hacer al respecto de la prehistoria y primera antigüedad debe comenzar, pues, por aventurar una hipótesis sobre cuál pudo ser esa matriz ideológica (discursiva) de las primeras sociedades y, posteriormente, formaciones sociales (eso que llamamos civilización y que no son más que sociedades complejas). Ello a partir de lo que los expertos han logrado indicar sobre las formas de vida primitivas desde los campos del saber de la arqueología y la antropología. Con una salvedad: estas dos ciencias humanas no aspiran a conocer nuestra radical historicidad, sino que, en última instancia, la matriz ideológica intersubjetiva (la de la modernidad) nos impone una lectura básica: la búsqueda de los primeros testimonios de la «condición humana»; lo que, traducido (o desdoblado) en nuestra lengua de trabajo, significa confirmar al «sujeto libre» en sus balbuceos culturales, desde Atapuerca hasta hoy, etc.

Esta y no otra es la manera de decir «yo soy» en la historiografía moderna. Ensayemos nosotros, en cambio, por extremadamente esquemático que sea, un panorama discursivo (¡pero en bilingüe!) que apunte al tipo específico de rela-

⁸⁶ Un buen lugar donde empezar a plantear esto es en Graeber 2021.

ción imaginaria con las condiciones reales de existencia de aquellos clanes familiares, bandas y tribus ancestrales; para luego hacer lo propio con las primeras ciudades y su «explosión cultural» en la antigua Sumeria, Babilonia, Egipto y, por último, en la civilización fenicia.

PREHISTORIA

La radical historicidad de la ciencia como discurso y el problema de la vida prehistórica

A toda problemática discursiva abstracta subyace una problemática social concreta. Nuestra intención no es otra que la de comprender, en su radical historicidad, el debate general sobre la prehistoria, desde el inicio de su historiografía científica.

En términos generales, podemos decir que en ella se han visto enfrentadas la biología con la sociología. Pero ¿enfrentadas sobre qué tablero de juego conceptual? Porque se trata, en última instancia, de una batalla discursiva librada en dos frentes: la Problemática Discursiva Abstracta y la Problemática Social Concreta. En la primera, a nivel consciente, lo que importa es ser punta de lanza en el «avance del conocimiento», en este caso, sobre la historia del «género humano»; en la segunda, a nivel inconsciente, el problema de fondo es la reproducción de la noción de «sujeto libre», esto es, libre de su radical historicidad, o lo que es lo mismo, de verse configurado en su subjetividad por el signo de la *explotación entre sujetos*.

En eso consiste, en la práctica, la producción ideológica del discurso: dar sentido legítimo a las relaciones sociales. Naturalmente, la explotación entre sujetos no tiene nada que ver con el tipo de relaciones de vida practicado en las cavernas, pero, hablar de «arte paleolítico», «desarrollo lingüístico» y «cultural» o de «grandes migraciones» —sin más— como hitos de la humanidad primera es sintomático una regulación conceptual inconsciente: la de que nuestras prácticas históricas y las relaciones sociales que aquellas precisan para funcionar se deben pensar como existentes, en esencia, desde el principio de los tiempos; y que, por lo tanto, nuestras ideas tienen su origen en los «albores de la humanidad». Así, el género humano se habría limitado a evolucionar para poblar la tierra y aprender sobre sí mismo. Más aún, si esto se asume como horizonte de verdad última frente a la inmediatez y miopía de la vida cotidiana, es porque nuestros discursos, ya de antemano, lo han hecho pasar por la tragedia, la comedia, y aun por la farsa. No por nada películas como *Contact* o *Armagedón*, o series como *Los Picapietra*, *Big Bang Theory* o *Futurama* tienen sentido análogo.

Por lo demás, ganarle terreno a la nebulosa de nuestro pasado ancestral como especie nos parece —cómo no— una empresa de lo más noble y loable. Pero, el caso es que queremos incidir en el hecho de que la vida práctica es todo cuanto nos queda al final y, sobre todo, al principio del día. Ni la ciencia ni la técnica escapan a esa gravedad o preñez social de la vida.

Aunque los datos muestren realidades tangibles, el sentido efectivo que se desprende de la práctica científica redundante en la configuración y reproducción de nuestras relaciones (sociales) de producción. Es decir, el conocimiento rinde cuentas ante su propia autoridad: la legitimidad ideológica de la noción de «sujeto». Es desde esta desde la que ha partido el discurso científico para poder decir «yo soy sujeto libre (?)», y si el interrogante busca respuesta es porque en él está implícito el retorno de la idea configuradora del *significante* «sujeto libre»: ¿en calidad de qué tipo de sujeto se presupone esa libertad ontológica? Solo que, inconscientemente, es más bien la solidez de los paréntesis lo que la ideología necesita reproducir. De ahí que podamos decir que, entre el discurso y los otros dos niveles de la práctica social (el económico y el político) hay un proceso de ósmosis, en virtud del cual, las nociones que se alojan en el *entre paréntesis* deben ir cambiando de sentido.

Y es que el discurso científico, como cualquier otro, está ahí para mantener la permeabilidad de ese signo ortográfico/ortológico mediante el que representamos nuestra condición ideológica. Independientemente de si sus conclusiones son erróneas, falaces o, en el mejor de los casos, parcialmente correctas con respecto a la realidad de la vida prehistórica, la ciencia producirá, en este caso, sentido legítimo: es el que transcribe la noción de *evolución*. Pero la radical historicidad del problema de la evolución hace de él un fenómeno exclusivo de nuestra coyuntura. Para entender esto, tenemos que fijarnos en aquello que nunca da puntada sin hilo: el discurso.

La mirada literal como forma de producción ideológica en la ciencia (sobre la prehistórica)

Tanto en su práctica empírica como en su reflexión epistemológica, el discurso científico se produce *desde* el signo de la explotación intersubjetiva. Entre sujetos, no existiría una relación de supuesta igualdad recíproca si no fuera porque la reciprocidad tan solo necesita para establecerse de una condición: el reconocimiento del mérito. Esto es: entre sujetos (supuestamente) iguales en cuanto sujetos libres (?) y análogamente entre la dimensión privada del discurso y su valor público. El mérito es lo que permite igualar ambos «espacios» en tanto que el mérito permite el libre tránsito entre ellos.

El mérito de lo que llamamos ciencia procede de su forma especial (objetiva) de legitimar al sujeto libre. En concreto, se trata del mérito de inscribirse cada individuo (sujeto libre) en la discusión librada en ese espacio en blanco que llamamos «objetividad». Dar en el blanco del objeto que se observa y se disecciona en sí mismo, haciendo abstracción del resto del universo, es lo de menos; lo importante (para nuestra ideología) es el valor de apuntar al conocimiento de esa manera y no de otra; es más: el universo vuelve a empezar cada vez que apuntamos a dar en la diana; pero la ideología es un juego de dardos en el que la diana se mueve ante el tiro más certero y en el que la fortuna no existe.

Veamos, pues, qué nos dice y qué no nos dice la ciencia al aplicar su norma al objeto de estudio (múltiple) que llamamos vida prehistórica.

Pero antes de responder a esa pregunta, hay que hacer una aclaración. Como es sabido, la ciencia (con mayúsculas) lleva la voz cantante en el proceso de *secularización* mediante el que se configura la «cultura de la modernidad». Esta, resumiendo extremadamente todo, no es más que el resultado del proceso de lucha ideológica contra el mundo feudal, cuya estructura dominante se sostenía en virtud de un discurso religioso, alegórico y organicista, donde prevalecía el dogma y la superstición, y donde el conocimiento solo era legítimo si giraba en torno a la religión dominante; esto es, se conocía para confirmarla. Frente al sistema feudal, el humanismo, primero, y la voz de la razón ilustrada (y su crítica), después, operaron las dos primeras voladuras discursivas que condujeron a la transición al nuevo mundo, este sí, observable y explicable «en sí» y por «sí mismo». Digamos que esa «dignidad del hombre» que se abre paso crudamente en el Renacimiento (en las «ciudades italianas» donde los mercaderes se hacen a sí mismos y practican el mecenazgo de otras «almas bellas») llega hasta hoy, solo que habiéndose cocido en un caldo de contradicciones del que finalmente se ha colado/destilado el lenguaje del sujeto *sobre* su objeto. Este último se entiende como el problema del mundo natural al margen del problema del mundo social, pues la inmanencia (natural) de lo primero se establece como el espejo del sujeto que se limita a «descubrir» cómo su propio medio sigue, en el fondo, leyes tan sistemáticas como las de la naturaleza. Ahí empiezan, en cualquier caso, a unirse lo natural y lo social en el discurso científico.

Pero ahora tan solo queremos apuntar lo siguiente: cómo el nuevo inconsciente de las relaciones sociales intersubjetivas (esto es, mercantiles, donde el mérito privado/público sustituye a la sangre/linaje y el honor del señorío y el vasallaje) permite a Galileo ver y decir que el mundo puede parecer (a ojos del escolasticismo feudalizante) inmóvil, «y, sin embargo, se mueve».

En efecto, el mundo se mueve (el cosmos) por sí mismo y, por lo tanto, el individuo, la humanidad que lo habita, también participan de su inmanencia de movimiento. Pero la creciente libertad de «movimiento» (movilidad) social, cuando se da, necesita legitimarse o reglamentarse. En ningún caso explicarse en tal necesidad. Ninguno de los filósofos de la literalidad secular de la Naturaleza Humana (Kant, Hegel, Hume, Locke, Hobbes, Rousseau, Adam Smith, etc.) *explica* aquello que, ya de entrada, presuponen: que la libertad que (para bien o para mal, con freno político o sin él) es consustancial al género humano. Se limitan, pues, a tematizarla, a limar sus contradicciones palpitantes entre su expresión privada y pública, exponiéndolas —a nuestro modo de ver— sintomáticamente a través de las nociones de impulso, instinto, supervivencia, sentimiento, juicio, interés, bien común, buen/mal salvaje, etc. O, dicho de otro modo, reprimiendo la idea que apunta al sentido en el que se apoya esa *verdad natural* que hay que convertir en *verdad civil*, en la que lo privado debe encajar en lo público, y viceversa.

Porque lo que no se pronuncia jamás es la explicación radicalmente histórica de esa *verdad*, es decir: para qué sirve o qué es, en cada caso, «la vida del hombre». Hoy, esa plena autonomía del *ser* privado y su mundo, susceptible de conocimiento público (en tanto que protegido de la opinión o el interés particular/general) es lo que, de antemano, está predispuesto en la mirada del observador literal.

Pero nosotros nos debemos preguntar lo siguiente: ¿qué práctica de la vida se reproduce, en el fondo, con la inmanencia de la vida como ideología de lo literal? Es decir, como discurso legitimador de la relación literal entre sujetos y de estos con *su* mundo.

Ante ella y su —entonces— deslumbrante esplendor, la noción de naturaleza humana quedó imbuida en el XVIII de nueva trascendencia, por lo que el discurso sobre su conocimiento se volvió, como el de la naturaleza natural del mundo, un problema capital. Pero su importancia —he aquí la clave— es, ante todo, discursiva, no cognoscitiva: es decir, la mayoría de la gente puede vivir en este mundo sin saber qué había antes del «*Big Bang*», pero sus vidas laborales —por ejemplo— no serían tolerables sin la noción de tiempo y espacio relativos al universo privado y al público. Todo presupuesto necesita usarse; es decir, generar discurso legítimo. Y no por ser científico es menos productivo para la imaginación que nos relaciona con nuestras condiciones reales de existencia.

Por otra parte, el universalismo de esta naturaleza autónoma en la que nos imaginamos haciendo ciencia se volvió demasiado problemática precisamente porque choca con el problema de la subjetividad, y por eso continúa siendo nuestra norma ideológica, porque esa contradicción todavía no se ha resuelto y, por lo tanto, sigue siendo una mina de discurso.

Tanto el interior de nuestra existencia biológica (física y química) como su exterior inmediato o cósmico (el medio natural) multiplican o amplifican constantemente tanto la búsqueda de la naturaleza del *impulso social* como las vicisitudes o accidentes que diversifican sus efectos, considerados desde el paradigma científico de investigación, también, como fenómenos en sí: las formas y funciones de la vida social (política y económica) frente a las formas y funciones de la vida cultural (religiosa, artística, intelectual, moral, etc.); tanto el interior como el exterior de las cosas son aquí textos en los que encontrar respuestas (en plural) al problema único central: de qué manera podemos seguir imaginando la propia vida como libre. Tan solo una cosa hace peligrar secretamente esta relación (entre sujetos libres) con la realidad material de las condiciones sociales de existencia (la explotación cotidiana, sin la cual, el mundo no se movería): el espectro de la historicidad de la realidad práctica (y, por lo tanto, no trascendente, sino única en cada momento) de la vida.

Para ver dicho movimiento, por ejemplo, la literatura (que, en cuanto práctica que produce mérito expresivo —esto es, lingüístico/estético— para el autor, *no ha existido siempre*) es toda ella un archivo de motivos que exponen

las contradicciones de esta represión establecida entre realidad e imaginación, es decir, no como «falsa conciencia» sino como relación dialéctica productiva. Desde la picaresca a los libros de autoayuda posmodernos, el sujeto libre debe saturarse de imágenes en un único sentido, el del «sujeto libre», para saturar y suturar con ellas las grietas de su propia epopeya de libertad.

Así la ciencia, como práctica discursiva que es, asume esa responsabilidad con la misma determinación que «el arte verbal», solo que lo hace desde la rigidez de su método objetivo de estudio, y por ello se retuerce al verse obligada a explicar lo social sin hacer alusión a su propia condición discursiva, asimismo histórica, es decir, tan enraizada en la lógica de la matriz intersubjetiva como un soneto o la pintura más abstracta que se haya visto nunca.

A tal efecto, la ciencia ha realizado sobre el concepto de lo humano un baile de nociones que logran conjurar a cada paso el espectro de un sujeto que no solo es causa, sino que deviene en el efecto, distinto cada vez, de su lucha interna por legitimar la reproducción de los medios de producción. Pero la ciencia tiene aquí un límite, a saber: el no poder hacer ciencia de su propia condición de práctica histórica, esto es, mirar al interior del modo de producción específico en cuyas relaciones sociales «aparece» como discurso, y recalcar en el hecho (material/observable) de que de él se aprovecha hasta la última gota de la sabia del «árbol de la ciencia»: esto es la sustancia o valor social del mérito.

El marxismo, claro es, ha osado mirarle a los ojos al signo de la explotación capitalista para intentar conocer de otro modo a esa humanidad. En este sentido, se ha llamado a sí mismo ciencia de la historia. Pero la ideología dominante (también en el interior del propio marxismo) ha terminado destilando los elementos que le sirven y descartando los que no.

La noción de evolución y la dialéctica natural/social en el «horizonte fenomenológico» (siglos XIX y XX)

Partiremos aquí de dos textos sintomáticos de nuestra coyuntura más inmediata (2012-2020) y su proceso de descarte ideológico: uno es *Los orígenes del orden político*, de Francis Fukuyama (2012); el otro, *El amanecer de todo*, del llorado David Graeber (1961-2020) y David Wengrow (*op. cit.*). Precisamente porque ambos textos se limitan a matizar el discurso sobre la naturaleza humana (discurso en el que, por lo tanto, se inscriben) decimos que nunca llegan a traspasar su línea roja: el sujeto libre que vive en el interior de nuestra especie.

Por un lado, Fukuyama lo ve partir desde la política primate (donde lo más parecido a su conocimiento observable hoy es lo que él llama la «política de los chimpancés»⁸⁷) a la democracia liberal (y su más allá); por el otro, Graeber y

⁸⁷ Fukuyama, *op. cit.*, pp. 31-34.

Wengrow, hacen un canto a la diversidad de formas de vida, grados y tipos de civilización que vendrían a contradecir precisamente el «orden» o «concierto» entre una diversidad de pueblos o gentes, así como la noción de «dispersión» de lo cultural/civilizatorio trazado por la historiografía dominante.

Así el autor del célebre (y contestado) artículo, titulado «El fin de la historia» (¿?), tras ajustar cuentas con el mundo global de hoy (¿?), se limita a desbrozar la senda que nos conduce desde el primer *ejemplo* de orden indistintamente biológico y social: este se encontraría ya en la necesidad primera del cuidado de la prole y las dinámicas de convivencia interdependiente (incluso apunta a un cierto «comensalismo» primigenio). Según Fukuyama, nuestra especie habría partido de este «impulso» de conservación de carácter genético/gregario, y, con él, se habría dado la diversificación de formas de manejo de lo colectivo, ¡hasta llegar a nuestras actuales instituciones! Esta es la doble vertiente —según él— en la que debemos inscribir ese primer gesto biológico-social, ese primer vagido político (y aquí nuestro politólogo estadounidense se apoya en Aristóteles, a pesar de que el «zoon politikón» —como hemos tratado de aclarar ya en repetidas ocasiones— supone, para el Estagirita, la culminación en la *polis*: en la que el animal político se diferencia del animal esclavo/bestia).

Por lo demás, el debate secular (en el que se inscribe Fukuyama) sobre la naturaleza del impulso que lleva de lo biológico a lo social tiene, como es sabido, sus célebres proponentes, los cuales comparecen en el texto de nuestro contemporáneo: Hobbes, Locke y Rousseau. Nos dice Fukuyama que estos tres pensadores no hablaban tanto de los orígenes empíricos de la naturaleza humana, sino que intentaban, mediante sus imágenes sobre lo «primitivo», armar un modelo heurístico para comprenderla. Independientemente de su historia real. Con todo, Fukuyama evalúa a sus predecesores desde lo que hoy sabemos de esa realidad; pero no de lo que presuponemos sobre ella y sobre nuestro «impulso de conocimiento».

Graeber y Wengrow, por su parte, nos dicen precisamente lo contrario: ni el igualitarismo ni la injusticia sociales tienen su origen en el desarrollo de lo que, para Rousseau en especial, supone la metalurgia y la agricultura para la historia de la humanidad, es decir: explotación. La tesis en *El amanecer de todo* es la de que esa explotación ha existido anterior y posteriormente a esos hitos civilizatorios; y, además, de forma intermitente. Pero este libro, por lo demás, apasionantemente lúcido y documentado, no deja de pertenecer, para nosotros, a esa tradición (no hispana, sino propia de la mirada literal secular) de la «historia verdadera», uno de cuyos exponentes —salvando las distancias coyunturales, que son muchas— más conspicuos es nuestro Bernal Díaz del Castillo.

De ahí que ese mismo proceso discursivo privado/público sobre la naturaleza humana haya logrado en nuestros días conciliar interdisciplinariamente a la biología con la sociología. Pero en esta última es el «horizonte fenomenológico» el que marca la norma: en él se parte siempre de la idea de que el *objeto*

de estudio tiene que ser considerado como un conjunto de «partes», «factores», «lados», «aspectos», «elementos», «componentes», «procesos», etc., sistemáticos y, no solo susceptibles de ser aislados, sino inherentemente dispuestos a ser aprehendidos por una mirada «literal», esto es, que los considere *en sí mismos*, y, solo después, como partes del todo: la totalidad vista como ese conjunto orquestado de fenómenos físicos y químicos que llamamos universo, dentro del cual, el orden social también seguiría un orden sistemático, identificable a lo largo de todos los tiempos. Dicho horizonte supone, pues, una idea del «conocimiento» según la cual, su lado material y su lado abstracto tienen, en el fondo, que corresponderse al margen de la historia. Y, de este modo, ¡*voilà!*: el mundo como «voluntad de representación»; o, traducido: *el mundo social como la adaptación de ese núcleo libre del sujeto a su medio de especie; o la especie humana pensándose y creando ideas desde su mente natural y en su medio social* (la fenomenología llamará a esto «contexto», en el sentido de ‘marco de significación’ externo al individuo) *en el que el sujeto ejerce siempre la libertad de superponer, a sus distintas etapas de desarrollo cultural, su naturaleza atemporal creativa/adaptativa*. En una palabra: ¡evolución!

No obstante, el papel legitimador que tiene el discurso científico en general, y, en concreto, su noción de «evolución natural», son determinantes. A este propósito, es importante fijarnos en lo aséptico de las nociones que transcriben la tematización teórica sobre el aspecto social del estudio de la vida humana: agente/sistema (o medio social), individuo (psicológico)/sociedad (civil/cultural), comunicación/participantes, lenguaje/pensamiento, etc., todo en abstracto. Todas estas nociones y dicotomías, por lo tanto, susceptibles de amoldarse a la idea de un *continuum* humano, en el que la trascendencia última de la libertad subjetiva sea lo constante.

Pero ¿para qué esa idea de la transhistoricidad de «lo» humano si no es para dar sentido legítimo a la libre venta de la fuerza de trabajo en tanto que cada hombre (y hoy —porque no siempre fue así— mujer) es, en sí mismo, depositario del mismo progreso que, desde la óptica literal (sobre todo, la ciudadana) contribuye a producir? El marxismo lo que nos dice es que esa trans-a-historicidad es una necesidad ideológica radicalmente histórica y que el origen del discurso sobre lo humano lo encontramos en la necesidad misma (que no era, por cierto, la de Aristóteles ni la de San Agustín); que, por lo tanto, otros modos de producción suponen mundos en cuya vida práctica lo humano (en ese sentido) es precisamente lo que no encontramos por ninguna parte.

En eso consiste la lucha ideológica llamada «secularización», una batalla feroz sobre todo a nivel público: el discurso sobre el objeto (en este caso la vida humana) debe concluir invariablemente en la noción transhistorica del sujeto libre que llamamos «género humano».

De ahí que la noción de evolución, habiendo hecho fortuna en biología, conquiste después, definitivamente, los discursos de todas las demás ciencias humanas. Esa es, digamos, la recompensa que la ideología dominante le da a la

biología por haber zanjado (a nivel público) el problema ideológico de la determinación religiosa del discurso sobre el mundo natural. No por haber destruido a la religión, sino por haberla metido en el ámbito privado.

Pero las contradicciones, o sus grietas, nunca dejan de aparecer. Y es que, si no lo hicieran, el edificio ideológico estallaría por saturación, y con él el resto del sistema también colapsaría. La ideología puede verse también como el gel que se cuele por las grietas para tapparlas (como en esas cámaras antipinchazos, que no tienen sentido hasta que algo las perfora), una sustancia (el discurso) viscosa que segregan las mismas relaciones sociales que necesitan seguir en pie y rodando. Por eso debemos reparar, concretamente, en el hecho de que la ideología se resiste a la explicación estrictamente biologicista o estrictamente sociológica; y este no es más que un síntoma de la salud discursiva de la ideología dominante (en este caso, expresado en la combinación específica del biologicismo y el sociologismo que llamamos interdisciplinarietà), cuyo paradigma escéptico y amplitud en el espectro del debate prevé (e incluso fomenta) la disensión; entre otras cosas, porque la contradicción interna es su combustible real.

Siempre, eso sí, dentro de los límites —como decimos— del «sujeto libre» como signo legítimo de la explotación (fuera de los cuales, simplemente no se puede pensar⁸⁸), el debate, la polémica, o la tesis, la antítesis y la síntesis, siempre serán bienvenidos. Nos lo resume así Megarry (1995):

Prehistory presents the social scientist with considerable difficulties. It is true of course that the study of human evolution stands at the junction between the social and natural sciences (Foley 1991). Understanding evolution and the sciences that comprise prehistory often involves the crossing of dangerous interdisciplinary boundaries, and it is easy to grasp why a conception of the human subject as a static entity has usually been the preferred option for most social scientists. Human culture is often taken for granted by sociology and there has been a reluctance to consider our present social and behavioural characteristics as anything but a permanent fixture. However sociology is also part of an academic tradition that has been prepared to confront large questions and in particular to examine major social transitions. Work produced in this vein has never been more than partially successful, since integration and generalisation from disparate specialist fields involves considerable risk. But the need for a synthesis which draws together issues and themes pursued in separate disciplinary areas is justified by both the recent advances made in prehistory and by the need of the social sciences for a deeper perspective. (p. 17)

⁸⁸ Y nosotros estamos hilando nuestro discurso, por supuesto, en el interior de esta problemática, con la intención, eso sí, de exponerla.

Para «leer/crear» la singularidad social

La adquisición de una serie de modos de conducta social sería lo más notable que nuestra especie habría hecho desde los inicios de *vida sapiente*. Que dicha conducta requiera un desarrollo determinado del hemisferio derecho frente al izquierdo es una cuestión que escapa tanto a nuestra competencia como a la naturaleza de este estudio (cfr. McGilchrist 2006). Aquí solo nos concierne el establecimiento de la siguiente premisa o tesis, a saber: el hecho de que, sin un mínimo de imaginación discursiva, esa supuesta conducta social no pasaría de ser puro instinto gregario. Hablar de socialización implica, por lo tanto, hablar de «interpelación»; esta, a su vez, acontece en la práctica de una relación social concreta, la cual implica el presupuesto de una matriz de relación (ideológica), desde la cual se segrega o se reproduce un sentido social u otro.

Esto es por lo que, al presuponer la matriz ideológica sujeto/sujeto, la antropología se aplica a la construcción de un objeto supuestamente universal: el objeto de la «cultura» como integración de todas, es decir, de todos aquellos rasgos no biológicos de los que el ser humano es capaz.

Sin siquiera entrar en el debate de los límites de lo que es o no es «biológico», lo que sí diremos es que lo «ideológico» queda integrado en este modelo como un «factor» o «componente» cultural más, por lo que la materialidad discursiva se examina en él tan solo a la luz de ciertas funciones sociales/culturales⁸⁹, en vez de considerarse como enteramente ligado a lo social en bloque.

Así pues, como establece la moderna antropología, nuestra especie lleva unos 40000 años reproduciéndose en sociedad; esto es, un mero 0.001% de los 3.5 billones con que cuenta, en conjunto, la «historia natural» de nuestro mundo (Megarry 1995: 1). El asombro, para nosotros, no lo produce tanto la idea de la insignificancia temporal de nuestra condición terrícola (el ser un «grano de arena en medio del cosmos» o el ser «una perturbación en los campos electromagnéticos del espacio-tiempo», etc.) como el hecho de que nuestra vida en la tierra suponga que el universo alberga, como mínimo, esta burbuja ideológica/discursiva. Es decir, lo que nos causa verdadera perplejidad no es el hecho de que nuestra aparición en el vasto desarrollo del tiempo (sea este lo que sea) incluya el desarrollo de la «inteligencia» y la «vida en sociedad», sino el hecho de que estas tengan que guardar un silencio sepulcral respecto del *porqué* de sus modos de imaginarse, cuando aquel es, a todas luces, sintomático de una realidad práctica. Que esta tenga a la fuerza, su explicación, en la teoría cuántica de campos (o en cualquier otra que se demuestre correcta) sería lo increíble. Pero, para mí (y vuelvo a mí «yo soy» más espontáneo), sería lógico que la radical historicidad de la explotación y su legitimación supusiera también la radical apelación al «amor» como modo de vida en cualquier modo de producción.

⁸⁹ Cfr. Geertz: 211-251.

Con todo, la relación directa con las condiciones materiales (históricas/ sociales) de existencia es imposible. El porqué de dicha imposibilidad no es otro que la naturaleza o realidad explotadora de nuestras condiciones de existencia. De ahí que el sentido que toman dichas condiciones de explotación sea inseparable del sentido básico que reproduce a un determinado tipo de relaciones sociales. Que el soporte de todo esto sea biológico y que la evolución de la especie incluya aspectos culturales (o epigenéticos) no cambia un ápice el hecho de que lo social sea aquello desde lo que hemos hecho y dicho todo.

A favor y en contra de la metafísica de la «división del trabajo»

Lo enigmático, si se nos apura, es que el universo, ya que somos parte de él, tenga en nuestro planeta algo tan improbable como un «inconsciente ideológico» que se reproduce al calor de algo no menos inverosímil, no ya en el cosmos, sino tan solo en nuestra galaxia: la relación social a través del *trabajo*.

Entre tres y dos millones de años tiene la producción de herramientas, fabricadas, sin cambios formales apreciables, durante milenios de generaciones pre-humanas. Esto, que ha sido calificado de «monotonía cultural» (*ibid.* p. 16) tiene, sin embargo, para nosotros un gran interés, pues el hecho de vivir con pocos pero preciados medios, a buen seguro tuvo que segregar —como mínimo— una visión sobre el mundo nada desdeñable a nuestro propósito. Esta perspectiva sobre el mundo tuvo que ser enormemente negativa en origen. En el sentido en que los animales niegan inconscientemente el significado a *todo cuanto no importa*. De hecho, nuestra forma de representar a estos homínidos, con gruñidos o estallidos de violencia, ingenuidad en el asombro, etc., apunta hacia una incipiente cultura reactiva, casi podría decirse que *somática*: tanto en lo que se refiere a la parte material y corpórea de las relaciones sociales como en lo que tiene que ver con la incipiente diferenciación y formación del tejido social.

Es decir, precisamente el impacto de la formación diferencial de dicho tejido sobre la base de un hábitat natural (o establecido) constituye la realidad práctica de la formación y reproducción del discurso, y, mediante este, del lenguaje⁹⁰. Hablar de legitimación de las contradicciones del modo de producción en el caso de estos primeros homínidos resulte quizá muy aventurado, salvo si a lo que nos estemos refiriendo sea a la mera ordenación de la finalidad del *lugar social* (tú—allí *para yo-aquí*) y del tiempo de *explotación* de los recursos, empezando por la lucha por el *espacio vital* (tú—allí *mientras yo-aquí*). El asumir este modo primario de vida «animal» es, como puede imaginarse, contradictorio, incluso para quien se sitúa en el lugar dominante, donde, sin embargo, se ve obligado

⁹⁰ Cfr. Voloshinov (1986) y Everett (2019).

a reclamar (con legitimidad reflexiva a la vez que recíproca) ese espacio y ese tiempo de actividad (trabajo/descanso); y llevando esas virtuales nuevas relaciones sociales a una fase hegemónica, etc.

Hobbes en su *Leviathan* nos habla —como todo el XVIII— en términos morales del supuesto origen empírico de lo social: las tres pasiones que, según él (en consonancia con su horizonte discursivo), nos impulsan a integrar la sociedad son la comodidad, el miedo a la muerte violenta y la gloria (Fukuyama, pp. 26-27). Esta última, claro es, será lo que Kojève y, después, Lacan llamarán el «deseo de reconocimiento». Advertencia: sería un error considerar equivalentes los conceptos de Hobbes y los de aquellos que, en la coyuntura del xx, hablan de procesos de «individuación», porque, en el caso de Kojève⁹¹, esta es una noción existencialista, donde la idea de *experiencia* ya no comprende los tipos de conocimiento, sino que se refiere estrictamente a la «experiencia vivida», mientras que en Hobbes, como decimos, se trata de una moral (una ética moral); por lo demás, la ideología dominante no tiene inconveniente en establecer sus estaciones en ese viaje que va —como mínimo— de Platón y Aristóteles hasta hoy, sin darse cuenta de que al sentido de la vida no le gustan los viajes en el tiempo.

Pero sustituir la «naturaleza» o «espíritu» humanos por un «sentido de la vida» sería caer en la misma trampa que estamos denunciando. Lo que nosotros pretendemos evitar es precisamente lo que aletea en toda reflexión sobre la prehistoria: la pregunta sobre *lo* que de nosotros permanece. No. A lo que nos referimos con el sintagma «sentido de la vida» es a la realidad práctica en la que ese sentido deja de ser y es sustituido por otro sentido, otra vida; y así sucesivamente. Es decir, nosotros preferimos escuchar lo que cada modo de producción supone que es desde su distinta realidad; no lo que cada realidad va descubriendo que *era* en el fondo de las anteriores. Cuando se da por hecho esto último es cuando se produce ese baile atemporal de citas de autoridad con el que nuestras mentes más preclaras han logrado que el lenguaje simule vínculos discursivos con el pasado, cuando —insistimos— los discursos son, en realidad, mutuamente excluyentes.

¿Qué es lo que excluye nuestra «naturaleza humana» de la prehistoria?

El marxismo nos sugiere atender al modo de producción, que muchos confunden con un economicismo epistemológico, y naturalmente, lo atacan por reduccionista. Pero eso es no entender lo que Marx está diciendo sobre la historia: que en ella la vida es una necesidad práctica y que la cultura está afectada radicalmente en sus sentidos por esta necesidad. Es decir, que la cultura no es un reflejo de la economía, sino una necesidad de lidiar con las contradicciones de los distintos modos de vida en los que los seres humanos hemos experimentado todas nuestras vivencias: económicas, políticas, religiosas, estéticas, etc. Y

⁹¹ *Op. cit.*

que estas formas han tenido que romper con las anteriores, a pesar de que aquello que llamamos «tradición» se nos representa como una continuidad. Algo que, en todo caso, será una representación mediada por el sentido histórico/coyuntural de cada momento. Un «mediador —y ahí está el quid de la cuestión— evanescente».

Así que, al margen de la mayor o menor destreza en la manipulación de dichas herramientas y del hecho de vivir como cazadores-recolectores, no puede decirse que estos vastísimos periodos generacionales en los que —supuestamente— *no pasaba nada a nivel cultural* puedan ser equiparados con las sociedades de cazadores-recolectores de nuestro tiempo. Estaríamos, por lo tanto, estudiando modos de producción diferentes. Pero ese «salto» cultural y tecnológico de las actuales sociedades de cazadores-recolectores se habría dado en un tiempo asombrosamente corto. Nos podemos preguntar por qué. Es decir, aquí se está evaluando la posesión de un mayor o menor índice cultural en virtud de una cultura material rudimentaria frente a otra que ya dispone del fuego, el lenguaje, el arte y —muy importante— las relaciones de parentesco.

Que esto suceda en el mismo momento en que aparece la división del trabajo no debería representar ningún problema conceptual. Las dicotomías son intercambiables: a) herramientas o evolución; b) evolución y, por tanto, herramientas; c) instinto o cultura; d) instinto a pesar de cultura (Freud y Marcuse) y, por lo tanto, e) arquetipos: principios y símbolos fundamentales en los que emergen los instintos (Jung); o f) actividad diferencial de los hemisferios y, por lo tanto, cultura (McGilchrist), etc. Pero, en todo caso, silencio sobre el tipo de explotación: Marx y Engels habrían ideologizado —según todo lo anterior, incluso en Marcuse, porque este habla de represión sexual como algo transhistórico— el debate supuestamente puro de nuestros orígenes como especie cultural; y, sin embargo, en relación con el desarrollo cerebral, el marxismo quedaría relegado al uso y reelaboración de la técnica como factor digno de tener en cuenta para resolver el rompecabezas evolutivo, como vemos en Megarry (1995, p. 4):

It is now well established that brain evolution did not occur until well after a protracted period of tool-making, and Engels' achievement in presenting an alternative to contemporary idealistic theories of human origins, which proposed that the power of reason and intellectual capacities of our ancestors came before social and technical development, is not to be dismissed. Idealistic explanation was in fact to remain as an influential element of anthropological theory well into the twentieth century, since the realisation that the first bipedal tool-makers had brains no larger than apes' was not to prevail until over 80 years after the appearance of Engels' labour theory of culture. In this sense Engels can be said to have formulated a more comprehensively materialist theory of human evolution, together with a causal mechanism, than even Darwin himself who was then preoccupied with establishing man's place in nature and never directly confronted problems raised by the emergence and significance of culture (Trigger 1966). Engels'

emphasis on an interaction between behaviour and physical and social change should also be accepted, but the assumption that labour can be isolated as a category which differentiates us from animals is doubtful. Those who follow Engels here rely upon the continuing validity of an animal-human dichotomy, now and in our evolutionary past, that assigns unique qualities like language and tool-making to our species alone (Woolfson 1982, Mandel 1968).

Para la crítica dominante, el concepto de ideologización de las ciencias sociales en relación con el paso del darwinismo puro al darwinismo social toca techo (o fondo) con la figura de Ernst Haeckel, a quien debemos el término «ecología» (hoy de uso corriente en ciencias sociales), pero cuya obra también alienta lo más obscuro del darwinismo social y sus falacias de orden y supremacía raciales (*ibid.*, pp. 5-6). Sería un error, sin embargo, no reparar en que lo sintomático de la obsesión con los orígenes y la pureza de las genealogías, en este caso, proyecta una sombra que coincide con la del cosmopolitismo o el relativismo cultural. Por la siguiente razón de fondo: las tres posturas se debaten por tener pleno sentido en el inconsciente ideológico europeo (transplantado a América) de finales del XIX.

En efecto, si pensamos en cuál es la problemática social concreta que acontece ahí, entenderemos que el paso del Estado absolutista al Estado nacional se da tras un momento de suma teatralización: el s. XVIII precisa de la «representación pública de lo privado» (algo que inaugura Shakespeare un siglo antes mostrando el lado íntimo de los monarcas, especialmente en sus pomposos monólogos); el s. XIX asumirá, en cambio, la «teatralización de lo público», o lo sublime de esa civilidad privada. Si el XVIII había visto nacer el problema de la «sociedad civil», la respuesta que esta produce pasa por la figura del monarca (más o menos ilustrado) como reflejo del pueblo; el XIX, en cambio, necesita de una imagen sublime de la naturaleza del individuo que controla al poder legislativo: el ser humano creado libre (por Dios o por la Naturaleza, eso será algo secundario) para gobernarse/conocerse.

Ambas posturas suponen una respuesta al problema de la construcción del espíritu nacional. Sus respectivas temáticas transcriben en términos de moral histórica y moral estética: lo vemos en el discurso pequeño-burgués que, aunque no sea el único que aúlla en dicha coyuntura, sí suele ser el que toma posiciones teóricas más concretas (ya sea conservadoras o modernistas), esto es, harto sintomáticas en las formaciones sociales capitalistas. En este sentido, tanto las ciencias humanas como las artes del XIX se hacen eco del problema del Estado nacional, al cual desplazan en sus problemáticas discursivas abstractas, ya sea hablando de nibelungos, épica medieval, celtas, arios o democracia ateniense; es más, una vez estas disputas saturan/suturen el discurso, el llamado «modernismo» llevará a cabo su inversión de la *moral estética*, donde ese espíritu nacional mantiene sus principios: religiosos o no; políticos o filosóficos, etc., adoptando una *estética moral*, donde la noción de arte santifica todo cuanto toca y por lo tan-

to, todo le está permitido (*vid.* Salvador y Rodríguez, pp. 212-213). El arte pasa a convertirse aquí en la religión del sujeto libre, y, sintomáticamente, pasa a ser también la imagen perfecta de su evolución: desde Altamira al Guernica, etc.

De ahí que la supuesta reacción al darwinismo social decimonónico encabezada por el relativismo cultural de Franz Boas y sus seguidores (Fukuyama 2012, pp. 51-53) no nos haga pensar que, por un momento, la noción de evolución hace aguas, sino que se ha espiritualizado, se ha trasladado de lo material a lo cultural; lo mismo que en el marxismo el encaje de lo socio-lógico cristaliza en el tópico de «la supervivencia del más fuerte».

Pero, a fin de cuentas, lo que sucede, a nivel discursivo (el que nos interesa) es que la dialéctica origen/esencia se ha desdoblado en una serie de otras dialécticas fruto de los reajustes de la norma sujeto/objeto, transcrita (en todas y cada una de las distintas respuestas ofrecidas por todos estos autores, aparentemente enfrentados) en la dialéctica individuo/sociedad.

También cuando una de las partes, la sociedad, se desdobra en hombres/mujeres. Así Graeber y Wengrow (*op. cit.*, pp. 214-216) nos recuerdan cómo el romanticismo tomó partido en el debate cultural sobre la organización social, ya fuera a favor de la organización de tipo matriarcal del neolítico (con feministas como Matylda Joslyn Gage o uno de los discípulos favoritos de Freud, Otto Gross) o añorando el patriarcado de la edad de bronce (como el nazismo). Esto, en el fondo, no es más que una lectura moral a la vez que estética de la problemática prehistórica, algo que, si bien puede parecernos hoy absolutamente naif (o no), no es porque hayamos llegado a ser mucho más sagaces, ni siquiera porque la arqueología nos haya puesto al día y en cierto modo nos haya echado un jarro de agua fría sobre todos estos tristes tópicos, sino porque nuestra problemática social concreta es ya otra.

Por lo tanto, lo que nosotros nos preguntamos ahora es: ¿cuál pudo ser la problemática discursiva abstracta más representativa de la prehistoria real?

Hipótesis radicalmente (pre)histórica sobre la primera inscripción discursiva: ¿susto o sexo?

Ensayaremos aquí brevemente una respuesta que, por supuesto, supone ante todo una gimnasia mental que puede, sin embargo, apuntar alguna clave.

El primer Modo de Producción medianamente complejo, parece haber sido el de los cazadores/recolectores, a quienes podemos atribuir una economía de subsistencia y una estructura social típica de los clanes familiares y, posteriormente, de las bandas. Y quizá no hayan sido tan típicas, porque la cuestión ha sido recientemente muy matizada, en especial por Graeber y Wengrow (*op. cit.*). Según ellos explican, tampoco fue tan determinante y generalizada la supuesta «revolución agraria»; como tampoco las grandes ciudades igualitarias/clasistas esperaron a dicha revolución para aparecer y desaparecer.

Pero nadie —ni siquiera Graeber y Wengrow— se aventura siquiera a explicar qué formas de interpelación, esto es, de decir «yo soy» son las que podrían haber acontecido en cada una de esas formas de «orden político». ¿Pudo ser «un yo soy (madre/hijo)»? Nótese que no nos estamos refiriendo al «yo soy» en calidad de enunciado «realizado» en el proceso de la comunicación (lo cual implicaría hablar del desarrollo lingüístico, es decir, de un código suficientemente sofisticado que aquí no tiene por qué presuponerse), sino al proceso por el cual un cazador/recolector se inscribe en la normalidad de su día a día, tanto en la monotonía como en los imprevistos que pudieran asaltarle.

Esa primera forma de inscripción o «yo soy (?)» bien podría haberse pronunciado/producido, sintomáticamente, en la misma práctica sexual. Si no fuera porque sabemos que estas cuestiones flotan en el aire antes de ser tematizadas por filósofos y científicos, o en general, por los autores de nuestra modernidad y posmodernidad; digamos Freud y, luego, Marcuse, como los principales responsables de haber fijado la imagen de lo primitivo como la «Edad de Oro» de la satisfacción de nuestros instintos a la que sucedió la progresiva represión pulsional/libidinal, hasta nuestros días (y, en concreto, el tipo de puritanismo en el que vivieron ambos autores). La sociedad prehistórica se caracterizaría, así, por haber sido una forma de vida previa al tabú, e incluso a la ley del incesto (¿la primera ley natural?), para el establecimiento de la cual, debieron antes comprobarse sus nefastas consecuencias. Luego vinieron Foucault o Judith Butler a incidir en la presión de lo normativo/performativo, frente a lo constitutivo libre. Pero esta, como hemos dicho desde el inicio de nuestro ensayo, es la historia del sujeto libre, que empezó a necesitar desde el principio (allá por los siglos XIV-XVI) dignificar la recientemente descubierta literalidad de su cuerpo; y en eso estamos todavía, y quizá sea eso ya suficiente para dar la razón a Freud.

En efecto, en este, como en Marcuse, vemos cómo la dialéctica *cuero/razón* (nuevamente, en la línea kantiana) se desdobra en la dicotomía *sexualidad/represión (social)*, una dicotomía propia del psicologismo sociológico que aparece en la bisagra del XIX-XX, un horizonte en el que, por cierto, nos inscribimos todavía nosotros, al hablar de inconsciente ideológico a toda costa. Con una salvedad, quizá el lograr la reproducción del clan familiar hizo del sexo su principal producto y de los genes (evolutivamente) un discurso sexualmente legitimador. Pero dejémoslo ahí, porque nos traiciona en inconsciente.

ANTIGÜEDAD

El desinterés puro por la herencia cultural (o Indiana Jones leyendo a Kant)

La relación social Amo/esclavo, que, aparte de significar una forma de relación económica efectiva, y generalmente legítima (esto es, a nivel político) en la antigüedad, resulta ser el signo nodal de toda la producción discursiva que generó ese mundo.

Desde Sumeria hasta Alejandro Magno, y de ahí hasta la caída de Roma, encontramos síntomas de un constante forcejeo discursivo que supone la legitimación del sistema esclavista en todas y cada una de sus variantes. Síntomas que no solo van cambiando, sino que, incluso en una misma coyuntura histórica suponen sentidos a menudo opuestos, en forma de polémicas religiosas, éticas o morales, literarias o filosóficas, que, sin embargo, se producen sobre la base de un presupuesto difícilmente discutido salvo en períodos de transición, el presupuesto de la relación social dominante; en este caso, el esclavismo.

Es nuestro propósito rastrear esas diferencias y, a la vez, resaltar el hecho de que todas ellas transcriben de distinta manera un misma ideología, correspondiente a un mismo tipo de explotación; y que, cada vez que este cambia, el discurso legitimador se renueva, reproduciéndose en una multiplicidad de dialécticas que sin embargo, bien examinadas, apuntan a una constante transcripción de la matriz ideológica Amo/esclavo, la cual se mantiene estable como base dialéctica del sentido de los discursos durante milenios.

¿Qué matriz o matrices encontramos antes del ejercicio de la esclavitud? Ya dijimos que los posteriores mundos feudal y mercantil (y, finalmente, capitalista industrial y financiero) son cada vez más prolíficos en cuanto a producción ideológica (escrita) se refiere, y en este sentido son un terreno abonado para el historiador marxista del discurso. Pero, si nos retrotraemos a los mal llamados orígenes de la prehistoria humana más antigua de todas, el discurso es casi imposible de desenterrar.

Las cosmologías y las cosmogonías más antiguas conocidas no aparecen hasta el tercer milenio a.C. Como tales, han sido descritas hasta la saciedad como limitaciones o intuiciones admirables del conocimiento humano (cfr. Kramer 2022, pp. 111-136). Nada se ha dicho, sin embargo, sobre la plenitud de su sentido práctico en un determinado Modo de Producción. Más por omisión sintomática que por dificultad inherente, las interpretaciones «sociológicas» casi nunca suelen conducir al estudio del sentido legitimador de la relación social productiva (y, en este sentido, normativa), salvo que el discurso se refiera a ella explícita o implícitamente.

Nada, sin embargo, sobre la relación que pudiera haber habido entre las formas arquitectónicas del mundo (los planos terrestres, las bóvedas celestes, móviles o inmóviles, etc.) y las formaciones sociales que han vivido (socialmente) en el interior de esas imágenes. Lo normal ha sido plantear esto como el problema del «conocimiento» en el plano general de la «historia de la humanidad» y relacionarlo con los cambios en el «contexto social»; es decir, este último visto como una serie de trabas o apoyos para dicho conocimiento.

Nosotros, en cambio, pretendemos explicar —o atisbar siquiera— el sentido histórico que tales discursos (desde los mitos, crónicas, epopeyas, himnos, fábulas, diálogos, debates, refranes, preceptos, lamentos litúrgicos, etc.) pudieron tener inscritos en sus respectivas coyunturas ideológicas, aunque nos veamos obligados a hacerlo desde la nuestra: desde los huecos en el texto de nuestra historiografía.

En concreto, trataremos de evitar lo siguiente: el hecho de que, incluso cuando el conocimiento se plantea como problema social, el positivismo lo presenta como una evolución técnica del saber (cfr. Burke 2012); asimismo, la fenomenología lo ha catalogado como una «historia de las mentalidades» o de «la ciencia» y «la cultura» que, simplemente, nos viene a recordar que la historia de nuestro conocimiento es la de la relación interactiva entre el ojo (el sujeto) y la cosa (el objeto); pero siempre (salvo que nos perdamos de vista como observadores) debemos procurar atravesar la cosa *social* también con la mirada. Esa es la norma a la que decimos «no».

Así pues, nuestra historia *no* es «sociológica» en ese sentido; lo que aquí pretendemos es llegar a entender que el sujeto y la lógica de la sociedad que le da sentido en sus discursos no han existido siempre. No porque el conocimiento que practica el sujeto (supuestamente extensible a todas las épocas) sea discursivo, sino porque a) donde se ha inventado la imagen del conocimiento en sí mismo es en el interior de la ideología del sujeto; y b) porque, en la producción de esa idea, participamos de una humanidad muy concreta, cuya voz y mirada supone un valor práctico que solo obtenemos al parafrasear, con todas los matices o excursos que se quieran, la matriz ideológica de ese mismo «sujeto». Claro es, no se trata de una realidad sustancial, sino de una matriz identificable tan solo a nivel teórico y a partir de su realidad textual/material, y esta tiene siempre un sentido coyuntural. De ahí que todo cuanto vamos a decir al respecto de la ideología de la antigüedad sean más bien preguntas que nos hacemos ante la insistencia de los historiadores en presentarnos nuestros orígenes o balbuceos históricos.

Nos haremos en concreto dos preguntas básicas: ¿qué humanidades han producido sus sentidos antes que la nuestra, en la cual, partimos de las nociones de sujeto y objeto (no desde otro orden escribimos estas líneas)? Y, sobre todo, ¿por qué —desde estas páginas— queremos renunciar explícitamente a toda esa «herencia cultural»? Como si esto fuera posible.

No hay herencia cultural más que si se la trata retrospectivamente, buscando y encontrando solo aquello que de antemano tiene sentido buscar. Esto lo sabía Hegel, solo que él creyó que quien buscaba su autoconocimiento era el Espíritu universal trascendente. Salvo por ese aspecto fundamental que Marx invirtió, Hegel supo ver que la tradición (el pasado) puede controlar las formas y las funciones, pero que es siempre el presente el que domina y, por lo tanto, determina en última instancia el sentido de todo. Nosotros hablaremos de ese sentido en tanto que radicalmente histórico (social), esto es, legitimador de las prácticas que caracterizan a un determinado Modo de Producción en cuya lógica discursiva se inscribe todo su sentido práctico de la vida (¿y con qué otro sentido podemos imaginar?).

Si no tratamos así este tema, es como si en la antigüedad los discursos partieran de un conocimiento limitado científicamente, pero absolutamente puro

por cuanto quienes carecen de interés (en sentido kantiano) entran en contacto con él y lo salvan. Este desinterés como norma ética (del espacio público) es algo que llega hasta el Hollywood de los 90 con Indiana Jones: son los otros, los que pretenden la eterna juventud o la dominación mundial, los que al final se queman en la hoguera de su destino.

Asimismo, el interés del pasado remoto en nuestros asuntos ha sido imaginado, normalmente a través de ciertos tópicos: momias, sabios oscuros, vampiros, casi siempre mostrando una ambivalencia entre el bien y el mal que interroga al común de los mortales. Pero ¿por qué cambian sus preguntas? ¿Cuál es su fuente, la materia de la surge, por igual, el desasosiego y la fascinación? Nos lo recuerda David Wengrow, en su libro *What makes civilisation*, en un ejemplo de lo que, en muchos casos, no pasa de anecdótico para la historiografía dominante, pero que aquí cobra, en nuestra opinión, una especial relevancia (y nos da lo mismo la militancia de quien hace una buena observación):

Most people today are more likely to encounter ancient Egypt and Mesopotamia through the lens of Hollywood, or works of fiction such as William Blatty's *The Exorcist*, than through the Greco-Roman and biblical literature that informed the views of an earlier generation. And much of this fiction —the world of walking mummies, possessive demons, and aristocratic vampires— shares a common theme: the invasion of bourgeois, Western bodies by disturbing forces from a dynastic, theocratic past. The consistency and appeal of such representations surely amount to more than just a fascination with the macabre, hinting at deeper insecurities about our modern way of life, and about the integrity of 'the West'. But what is their source?⁹²

Nuestra respuesta a esta última pregunta no se halla necesariamente en «los orígenes», sino en ese eterno recomenzar de las relaciones sociales desde que existen.

Y es que, de todos los fenómenos culturales atribuidos al ser humano, quizá la ideología haya sido el menos (y peor) estudiado. De ahí que este sea, también —en nuestra opinión—, el peor entendido. El sentido que adopta el discurso —por elemental que este sea— segregado desde (y, por lo tanto, inscrito en) las originarias formas de vida (y política) de los primeros «clanes familiares» (prehumanos) no es necesariamente menos ideológico que el de las posteriores «bandas» de cazadores/recolectores que ya tenían un sentido de la ornamentación, la talla de herramientas o los ritos funerarios; y dichas bandas, a su vez, no son, a priori, menos ideológicas que aquellas que subsisten en virtud de un mismo modo de producción que, sin embargo, funciona con una estructura de poder o autoridad tribales.

⁹² Wengrow, David. *What Makes Civilization?*. OUP Oxford. Edición de Kindle.

Tampoco es más ideológica una formación social por el hecho de «dominar» ya un sistema de escritura. No, como dijimos en la introducción y primer capítulo de este trabajo, llamamos ideología a las condiciones históricas que dan sentido a cada forma de decir «yo soy». Pero, para la historiografía dominante, en el paso de la prehistoria a la historia, hay una serie de «constantes» universales que la misma historiografía ha asumido como esenciales tanto en su objeto de estudio como en su propia labor documental. Así cosas como la «creatividad», la «curiosidad» o «afán de conocimiento», la «voluntad estética», el «individuo» y la «sociedad», la «comunicación», la «experiencia», etc.; nociones todas que se presuponen, desde esta perspectiva, independientemente del sentido las prácticas radicalmente históricas a las que dichas nociones remiten.

Nótese, sin embargo, que incluimos la sociedad en la nómina de «nociones» históricas, pero no porque la consideremos como verdadera constante de la historia (y la prehistoria), sino porque con ella designamos el hecho de que la relación social es la base de cada realidad; y sin el contenido concreto (sin la problemática social), la noción de sociedad como sistema no quiere decir absolutamente nada.

Las relaciones sociales son, en cada momento, la fuente del sentido. Al no colocar el nuestro (el sujeto libre) como uno más entre los grandes presupuestos epistemológicos, alejamos nuestro razonamiento de aquel que precisa de esa serie de formas y funciones consignadas, a su vez, en el amplio catálogo arqueológico (los vestigios: los esqueletos, las vasijas, los yacimientos funerarios, etc.) en la que, para nuestra ideología dominante, comenzaríamos a vislumbrar las constantes universales del «sujeto comunicativo», manifestaciones de ese impulso creativo/discursivo, por lo tanto, que irían desde las primeras bandas de homínidos, hasta las primeras «sociedades avanzadas», hasta nuestros días. Eso es a lo que nos negamos, porque creemos que fenomenologizar la historia no lleva a su comprensión.

En última instancia, la «condición humana» se piensa, desde la ideología dominante, como algo elemental y por lo tanto susceptible de corromperse, manipularse desde la religión, la política, el poder institucional, el sesgo de opinión o interés, etc. Pero es ese carácter externo o contextual del medio social el que constituye la fuente de impureza para el individuo, en tanto que «sujeto libre», el cual, en su condición elemental, sería la fuente de la que mana el progreso o avance civilizatorio. De este modo, la ideología sería, simplemente, una de las vicisitudes por las que dicha civilización habría de pasar.

Es, por tanto, la noción de ideología como falsa creencia la que aquí trasluce. Creemos, sin embargo, que la historia —en la que se inscribe también la prehistoria— va por delante de todo esto. En la medida en que no hay que esperar a ese mayor desarrollo cultural que desembocaría en el autorreconocimiento que la humanidad obtiene de su moderna antropología; esto es, de la consabida dicotomía que enfrenta a lo «sagrado» con lo «profano»; o, sobre todo, de la

historiografía que cifra la aparición de la cultura en el grado de posesión de un sistema de escritura y una serie de géneros y medios de lo escrito, la cultura, etc.

En definitiva, para nosotros, el problema ideológico desde la prehistoria es un problema demasiado abstracto, pero que de ser considerado en hipótesis debería plantearse más o menos así: desde el primer gruñido o mirada de asentimiento o extrañeza, el ser humano se ha referido a sus acciones, es decir, a sus prácticas. Este aprobar/desaprobar, supone un ejercicio de autoridad. Es decir, no hay por qué esperar a la adquisición de esa «distancia» respecto de sí mismo, sobrevenida al «género humano», según Mac Gilchrist (2019), por un mayor desarrollo de las funciones de los hemisferios izquierdo (medidor y analítico) y derecho (empático y vinculator) del cerebro para pensar la ideología, como si de una mera «fase especular» de la «infancia de la humanidad» se tratara. Según esta visión, las concreciones aportadas por un hemisferio habrían sido asimiladas como materia prima por el otro para realizar sus piruetas creativas y —por tanto, también— discursivas; algo que explicaría desde las primeras «voces interiores», oídas por los héroes de la *Ilíada*, como verdaderos «procesos internos de pensamiento» (por parte del hemisferio derecho), como las primeras muestras de filosofía analítica, configuración de mapas y avances técnicos para un cada vez más sofisticado dominio de la naturaleza (por parte del izquierdo). De ahí —concluye McGilchrist— el fruto maduro de la filosofía griega clásica, tanto analítica como abstracta, etc. (ibid.: 259-60)

El moderno mundo clásico: o el problema del enganche de la sustancia y la esencia democráticas

La antigüedad, incluida nuestra venerada etapa «helenística», dista tanto del mundo actual como alejadas están sus respectivas relaciones sociales. Y es que un Platón, un Aristóteles o un Demóstenes se inscriben, en su vida cotidiana y a través de su discurso, en relaciones sociales determinadas por *la matriz ideológica Amo/esclavo*; algo que solo será dominante mientras esté en la base del «yo soy (Amo/esclavo)» (ideológico), y no como mera forma económica en régimen de esclavitud (algo que se denuncia en épocas mucho más cercanas a la nuestra, esto es, en plena modernidad, e incluso hoy, efectivamente; pero que solo el feudalismo sustituirá por la dialéctica *Señor/siervo*; impensable, a su vez, desde una modernidad basada en unas relaciones sociales articuladas por la matriz intersubjetiva: *sujeto/sujeto*). Esta es esencialmente la diferencia entre estos tres grandes mundos «conocidos» por nuestra historiografía.

Y es por ello por lo que nos atrevemos a afirmar que no basta con reivindicar la «esencia» de la «democracia directa» ateniense diciendo que su nivel de sofisticación estaba a la altura de nuestras necesidades actuales, frente a la crítica que arguye lo contrario: su incompatibilidad con nuestra coyuntura histórica (capitalista) por ser esta más «compleja» que la antigua «sociedad

ateniense», erróneamente tenida por más básica; el problema, se nos dice, radicaría en el desdén de nuestra ciudadanía, en su apatía democrática, en su pobre participación, en su egoísmo, etc.⁹³

Pero ¿debemos atribuir a una virtuosa antigüedad los éxitos democráticos que habrían fundado —como dijimos— lo mejor de una modernidad que sin embargo los sabotea? La pregunta no es si la democracia ateniense es o no, en esencia, nuestro «paradigma» democrático; sino si la esencia del paradigma ateniense eran o no las relaciones sociales atenienses; porque, salvo que estas fueran, en esencia, las mismas que las de la modernidad, de lo que estamos hablando aquí es de utopía, en primer lugar, y de ideología del sujeto libre en última instancia.

¿No estamos, acaso, confundiendo churras con merinas al equiparar dos prácticas políticas que nacen de relaciones sociales radicalmente otras?

A) *Modernidad*: es decir, un sistema que abre una brecha en el nivel político feudal, el cual pasa a hacerse —de ahí toda la tematización de la *política literal* de Maquiavelo— autónomo. Nace así, con todas las contradicciones que se quiera, el «Estado Moderno» y, con él, su clave ideológica, *lo público* (de la cual *lo nacional* es solo una de sus transcripciones); lo secular, lo laico, la ciencia propiamente dicha, no como el deseo o impulso humano hacia el conocimiento objetivo, esto es, el mero «querer saber», sino como discurso ya pleno y autorreferencial en el que la objetividad del método es el reflejo perfecto (legitimador) de la ideología del sujeto: la idea de que ninguna respuesta absoluta (y la marxista lo es) responde a la naturaleza libre del individuo moderno mejor que esa búsqueda («en sí»/«para sí») desde la razón y la pureza del método; la idea de que la búsqueda es la única verdad, etc. Es evidente que esto solo es posible con la liberación del siervo pegado a la tierra y a su Señor (y recordemos que el feudalismo comienza en la Grecia dominada por Roma, pero claro, de esto tienen la culpa los bárbaros, los primeros «antisistema» de la antigüedad); libertad de quien es dueño de su propia fuerza de trabajo para venderla, para comprarla, para extraer de ella la plusvalía en el mismo proceso de producción, etc.

Aunque meramente larvado a finales del siglo XIV, el discurso de los «humanistas» (que redescubren a los griegos) en las ciudades italianas es el que luego resonará en toda Europa y —más contundentemente— triunfará después en la Francia ilustrada (ya que esta lucha ideológica general no culmina hasta bien entrado el siglo XIX). Ese primer «humanismo» es ya un síntoma inequívoco de la nueva «subjetividad libre». Un modo específico de *interpelación* entre individuos (sujetos libres) que se valoran públicamente. Nada que ver, por tanto, la *ousía* tematizada en la *Metafísica* del «Filósofo» con las *potencias del alma* en San Agustín o la *autenticidad* desde la que canta Bob Dylan.

⁹³ Véase Hansen 2022.

B) *Antigüedad*: un sistema que conquista la dispersión de pueblos y modos de vida mediante la ley política basada en el equilibrio de una brecha insalvable entre el valor de lo que se entiende por *ciudadanía* (algo que irá reproduciéndose en su condición problemática) y el nulo (pero mucho más «estable») valor del *trabajo esclavo*. Que algunos pueblos y modos de vida se mantuvieran al margen del «sistema» no excluye a estos de la antigüedad como mero periodo historiográfico; pero, no entender el concepto en su sentido radicalmente histórico se presta a una confusión total.

Porque la idea comúnmente aceptada es que la «antigua Grecia» supone los orígenes de nuestra modernidad liberal, a saber: que a) sería esa «consciencia de libertad» la que habría construido y sigue construyendo «lo mejor de nuestra civilización»; que b) aquella habría sido «pensada» excepcionalmente por los griegos de tal forma que la esencia del ser (lo que hoy entendemos como el *individuo* y su *razón*) quedó definitivamente revelada y pudo así, con ella, cimentarse la base liberal de lo público/institucional⁹⁴ (cuyo epítome sería la *polis* griega); que c) dicha consciencia sería, por tanto, la semilla de «la sociedad» por antonomasia: aquella que se reconoce como valedora de sus propias ansias de libertad y apertura; en esencia, el deseo de conocimiento que es «consustancial al ser humano», empezando por el conocimiento de sí mismo, etc. Y, en fin, que d) serían los griegos los que habrían tomado las riendas de la «capacidad de progreso» al hacer lo propio con el conocimiento sobre lo fundamental, la esencia, el Ser, la realidad.

Este vínculo entre la filosofía (entendida esta como el filosofar en sí mismo) y el «sujeto libre» queda aquí claramente presupuesto⁹⁵. Así, la idea dominante sobre el mundo griego clásico supone, pues, ya de entrada, lo siguiente: que dicho «sujeto» habría nacido esencialmente libre por el hecho de sentir el impulso de entenderlo todo sobre sí mismo y el mundo que le rodea; empezando por sus límites constitutivos: el número, la diferencia, el cambio, el término medio, etc.

Y, sin embargo, resulta que la inscripción del templo de Delfos, su doble precepto, «conócete a ti mismo» y «de nada en exceso», tiene menos que ver con una teoría y una práctica filosóficas «a la medida del hombre» que con las necesidades prácticas de un trámite casi administrativo⁹⁶; y digo «casi» porque si algo distingue a esa Grecia clásica (previa a Alejandro Magno) de nuestro mundo civilizado es su sentido esencialista (el de la relación ley-ciudadano-administración), por el cual la «eficiencia» de su burocracia está basada, en última instancia, en el valor nulo (no voluntario⁹⁷) del trabajo esclavo sobre el que «descansa» el valor esencial del

⁹⁴ Ibid., p. 507.

⁹⁵ «Claro está, ya se sabe que el hombre se caracteriza, frente al animal, por su apertura, su capacidad de progreso» (Adrados 2006, p. 114).

⁹⁶ Cfr. Foucault 2005: 13-35.

⁹⁷ Para lo voluntario como principio en política ateniense, véase Hansen 2022: 483-484.

pueblo y *su* gobierno, para el que la propiedad privada es algo radicalmente distinto a nuestro «espacio privado», pues en la antigüedad clásica lo que hay es un derecho a la propia «felicidad» desde la condición autónoma de la ley doméstica, en virtud de la cual el ciudadano expresa su condición de «hombre libre» adquiriendo derechos absolutos sobre sus posesiones: sus bestias, su mujer, su prole, sus esclavos, etc. El oráculo puede compararse así (precisamente porque *no lo es*) a una oficina del Estado que no aplicara normativa alguna a la exportación y la importación, o a los flujos migratorios⁹⁸ o el ingreso en el ejército; es decir, es, en toda regla, un «aparato ideológico» de la *polis* cuyo único cometido es el de dar carta de naturaleza a unas aspiraciones completamente voluntarias (claro, para quienes poseen la libertad ciudadana desde la cual la voluntad tiene sentido) que deben expresarse, sin embargo, en su justa medida («conócete», es decir, «pon medida en lo que pides»), y que, de otro modo, ingresarían de lleno en la arrogancia o el mero ridículo ante el exceso de incertidumbre.

Recordemos que la noción de fortuna es clave en el mundo clásico, precisamente porque los dioses son caprichosos; de ahí la importancia del ritual, mediante el que se pretende abonar el terreno para que el destino sea lo más favorable posible a los hombres (libres).

En efecto, quien por voluntad propia desea realizar una expedición a otras tierras para apropiárselas o ir a la guerra, antes ha tenido que prepararse; esto es, ha tenido que disponer de los medios para *ser* ese alguien digno de tales hazañas⁹⁹. Pero se trata de una dignidad que se presenta, en última instancia, como azarosa, precisamente porque se percibe a la luz (inconscientemente presupuesta) de la nula esencia de las fuerzas productivas esclavas que permiten acumular la riqueza necesaria para lograrla en primer lugar. La noción de «azar» es, así, moneda corriente en la sociedad esclavista; pero, si quienes la gobiernan precisan, para legitimarse, del curso del oráculo, ello es, también, porque aquel contribuye a borrar el signo de la explotación que ha hecho posible la producción de un sistema (un modo de producción) que es de todo menos azaroso. El oráculo (ese «Gran Otro») también dice, recordémoslo, que se deben respetar en cada ciudad las reglas que en ella rijan.

Con todo, se sigue viendo nuestro mundo como «fundamentalmente igual» al clásico, y ello en virtud de esta capacidad, tanto al nivel del individuo como de la sociedad a la que este aspira, de reorientar el «progreso» como el fruto de un sentimiento compartido y heredado de libertad en ese sentido universal, independientemente —y esto es lo fundamental que nuestra historiografía suele silenciar por sistema— del tipo de libertad de explotación que dicho progreso tenga como base material en cada coyuntura histórica.

⁹⁸ Sobre la cuestión de los «metecos» en Atenas, véase *ibid.* 2022: 207-212.

⁹⁹ *Ibid.* 195-197.

Pero nuestra ideología dominante (hoy) prefiere matizar esto de la siguiente manera: aquella entiende la idea de «herencia cultural» en el sentido de que dicho «mundo liberal» no sería tanto el fruto maduro de una tradición clara y distintamente forjada y, por lo tanto, acordemente transmitida de sociedad en sociedad, sino más bien el resultado del trabajo audaz por parte de una serie, larga pero selecta, de «figuras» excepcionales («revolucionarios» y «heterodoxos») que osaron —y de ahí su autoridad— renovarla, actualizarla, innovarla, etc., haciendo uso del más alto don que solo los individuos realmente libres aprovechan: la creatividad.

De ahí, por tanto, la moderna idea de que la civilización haya corrido siempre el peligro de desaparecer, de perder su «legado»; enterrado este por una autoridad retrógrada, vilipendiado por la degradación o atacado por los bárbaros, etc. Y de ahí, también, el convencimiento (repetimos, ajeno al modo de explotación que lo posibilita) de que a las edades de esplendor se las haya visto renacer o resurgir de sus «cenizas».

Es esta noción de libertad esencial y autónoma, pues, la que se tiene por impregnación o revestimiento salvífico tanto del individuo como de su sociedad, preservados ambos por la fuerza interna del «autorreconocimiento». Una condición gnoseológica que —supuestamente— habría ido perviviendo, al menos desde los orígenes de la filosofía propiamente dicha, es decir, desde que en la Grecia clásica naciese (e incluso, para algunos, culminara) «el arte de pensar»; un legado que habría llegado hasta hoy, a través de providenciales reelaboraciones que, pese a los incendios, los diluvios o las gélidas tinieblas de la vida en sociedades «subdesarrolladas» o «decadentes», habrían preservado sus hallazgos.

Toda esta lógica de los orígenes del mundo libre y su humanismo intermitente supone la dialéctica *apertura/cierre* de la civilización¹⁰⁰. Así, habrían sido precisamente las épocas que perdieron de vista el ideal de libertad, es decir, el potencial y autonomía consustanciales al ser humano que simplemente se deja guiar por esa «inquietud de sí», las que se cerraron en banda al progreso. Esta gran osadía de reconocerse es aquello que caracterizaría a la —con mayúsculas— Naturaleza Humana del héroe de nuestra civilización. Tematizada desde nuestro tiempo, dicha Naturaleza libre y creativa, habría sobrevivido a las épocas de cierre, en las que, sin embargo, el Espíritu vivió oculto, larvado, en tensión que luego acaba siempre resolviéndose llegado *el momento*.

Se trata, pues, en definitiva, desde esta ideología (la de ayer mismo), de presuponer la idea de una experiencia inexorablemente mediada por una inteligencia intuitiva, creativa a partir de sus límites, lingüística/simbólica (y la expresada matemáticamente también lo es), que, hasta en las edades oscuras, de declive cultural (cifrado, por el positivismo, en su falta de conocimiento de

¹⁰⁰ Cfr. Adrados 2006: 26-28.

la escritura) los individuos habrían ido conociendo íntimamente su *Ser*, aunque solo sea a través de su experiencia (gradual) e incluso desde la «angustia» heideggeriana.

Nuestra postura al respecto, como venimos insistiendo, es que este *sujeto de reconocimiento* no ha existido siempre, ni siquiera en el pensamiento de los «excepcionales griegos»¹⁰¹; y que solo las relaciones sociales capitalistas lo han conocido como matriz ideológica. Es más: no es un tipo de «sujeto» lo que aquí se discute sino la noción misma de *sujeto* como núcleo ideológico radicalmente histórico: entonces sí, este «sujeto/ agente» de la historia habría perfilado el modelo que la cultura europea moderna desea para sí¹⁰², algo que solo podemos afirmar desde hace unos 200 años¹⁰³.

Nosotros preferimos dejar de lado la dialéctica apertura/cierre como presupuesto de trabajo; asimismo, nos alejamos del tipo de análisis cuantitativo según el cual «una sociedad es esclavista cuando los esclavos alcanzan un alto porcentaje de la población, superior al 20%, y juegan un papel importante en la producción» (*apud* García Mac Gaw).¹⁰⁴ Porque la ideología se cuele también por esas grietas.

¹⁰¹ «Pero como todo el mundo sabe, Aristóteles no es la cumbre de la antigüedad, es su excepción», dice Foucault en su *Hermenéutica del sujeto* (2005; p. 33).

¹⁰² Este es el meollo de la problemática tematizada por Hegel, por ejemplo. Por lo demás, se trata del modelo (en todas sus variantes) cuestionado hasta el extremo, pero no por ello menos modelado, por la Posmodernidad de la que hablaremos llegado el momento.

¹⁰³ Quizá, el intento más significativo —por contradictorio— de trazar una genealogía del sujeto libre haya sido el de Foucault: al hacer abstracción de su historicidad, se permite criticar la falsedad de todo aquello que haya podido desvirtuar, en el sentido de velar, falsear, malentender o reprimir su valor primigenio. Véase Foucault (*Op. Cit.*).

¹⁰⁴ Carlos G. García Mac Gaw (2006: 27) propone «abandonar el concepto de modo de producción esclavista para la historia de Roma, tanto en la república como en el imperio (...)» aunque eso no implique «desconocer la presencia de los esclavos, la apropiación de excedentes bajo la organización de un cierto tipo de institución, ni la evidencia de la explotación». [https://www.persee.fr/doc/girea_0000-0000_2013_act_34_1_1127]

IV
INSCRIPCIONES IDEOLÓGICAS DEL PRESENTE

...it makes them
look foolish t' themselves for
being in step.

Bob Dylan

THINK-TANKS PARA LA «TERCERA VÍA»

Siempre he pensado que «Advice for Geraldine on her Miscellaneous Birthday», de Bob Dylan, es una especie de copla manriqueña contracultural para «matar al padre»; o un «If» de Kypling, escrito que estalla de sarcasmo; que anuncia, en la cultura popular de los 60 del pasado siglo, la autenticidad radical del «yo soy» posmoderno.

En el feudalismo, Jorge Manrique apelaba a la nobleza que todo señor no solo lleva dentro (en su alma, por designio divino), sino que debe expresar con sus actos, frente a un mundo lleno de ocasiones para vilipendiarla, y pone de ejemplo virtuoso a su padre (lo cual es, como se sabe, ya de por sí una forma de castración simbólica *post mortem*). El poema de Dylan, en cambio, viene a decirnos que expresemos nuestra autenticidad interior a fondo perdido, esto es, en un mundo demasiado ciego para ver nuestro verdadero yo. Su mensaje puede resumirse así: tú también, como yo —le dice a Geraldine—, deberías creerte más libre y auténtica que nadie, y reírte incluso de ti misma; ahí, en esa cima de la libertad, estaré esperándote. Solo que hoy Geraldine le hubiera dicho a Dylan que se ahorrara su «mansplaining».

El «If», de Kypling, escrito unos setenta años antes que la canción de Dylan, es, en cambio, un simple canto a la construcción del carácter del ciudadano del Imperio Británico, una llamada a conservar la visión de su verdad interior libre (en sentido kantiano) para cumplir, con en ella, el deber público de ser, o lo que es lo mismo, el deber que tiene todo individuo moralmente sano de tocar techo en la vida (pero sin delirios de grandeza) y conservar la entereza en la adversidad (*id est*, ante las vicisitudes del libre mercado y la política real/literal en la que el individuo debe actuar, pero nunca mirarse en ellas como en un espejo).

Es decir, la conquista del espacio público significa la integridad moral del sujeto en Kypling, mientras que en Dylan es la conquista del espacio privado lo

que debe suceder en los márgenes de la moral pública. Cosa que, como decimos, para Geraldine supone una doble conquista: y es que ella, como sujeto libre pero femenino (que, traducido al psicoanálisis quiere decir «sujeto *no-todo*»), no quiere que le concedan o le expliquen la libertad, sino que quiere (debe) tomarla.

Y aquí quiero apuntar algo sobre este binomio: explotación/explicación; porque estoy convencido que aquí el matiz *afecta* a la lucha feminista (de ayer y de hoy) dentro de la ideología dominante. Esta, no lo olvidemos, va siempre por delante y se cuele por las grietas de la lucha de clases y de sexos (¡y géneros!). Lo hace porque tales luchas parten, inevitablemente, de los presupuestos de base que cimentan a dicha ideología; esto es, parten del «inconsciente ideológico» de las relaciones sociales en las que ser hombre o mujer necesita de la reproducción de un sentido u otro.

Por ejemplo, en *The Creation of Patriarchy*, de Gerda Lerner (1986), uno de los textos que sienta las bases de los «estudios de la mujer», vemos cómo, en las primeras páginas, la fuerza argumental se desliza conceptualmente desde la lucha histórica (la problemática social concreta) a la legitimación discursiva coyuntural (la problemática discursiva abstracta). Digamos que mediante una inyección de humanismo, pues —nos recuerda Lerner— al menos «la mitad de la humanidad» (en el sentido del «segundo/otro sexo») y su historia la han hecho las mujeres. Como veremos en el siguiente fragmento, se empieza hablando de la pertenencia a esta realidad compartida (independientemente de la historia de subordinación de la que, por supuesto, trata el estudio) entre hombres y mujeres¹⁰⁵. Hasta ahí la lucha. El deslizamiento se produce al subsumir la explotación en la idea de *civilización*, lo cual lleva a la legitimación ahistórica de la historia; es decir, en el mismo momento en el que se pasa a hablar de «memoria colectiva», «tradición cultural», «conexión intergeneracional» o del pasado con el futuro, y de la preservación de todo ello en el arte, la cultura, etc. Es decir, cuando el discurso deja de hablar de modos de explotación (que solo pueden reproducirse mediante la lucha interna/inconsciente de las relaciones sociales) y se abandona en brazos del concepto de evolución. Dice Lerner (1986):

Since women are half and sometimes more than half of humankind, they always have shared the world and its work equally with men. Women are and have been central, not marginal, to the making of society and to the building of civilization. Women have also shared with men in preserving collective memory, which shapes the past into cultural tradition, provides the link between generations, and connects past and future. This oral tradition was kept alive in poem and myth, which both men and women created and preserved in folklore, art, and ritual. (p. 4)

¹⁰⁵ A pesar de que, frente a lo que suele pensarse, la invención del patriarcado se debe, en origen, a un afán de protección de la mujer. El desarrollo de esta idea, en deuda reconocida con Lerner, la podemos ver en Graeber (2011: 177-183).

Es en esa idea de conservación del sujeto libre por lo que situamos al «humanismo» como principal baza de la ideología dominante. Pero es que así entendemos toda nuestra historia, de ahí que la lucha teórica sea una forma de autodestrucción discursiva. Y para ello, uno debe procurar en todo momento saber lo que sabe el enemigo: leer la ideología dominante es leerse a uno mismo. Un empeño en el que el discurso dominante no nos abandona nunca.

Y así, movidos por una especie de creencia en nuestra propia autenticidad, como la de Dylan, a prueba de balas (o de lecturas kantianas), nos hemos comprado una de esas revistas (en papel) cuyo contenido se refiere a todo cuanto deberíamos olvidar durante una meditación¹⁰⁶, pero que, por motivos que ahora trataremos de explicar, nos apetece más leer en los ratos (¿muertos? ¡En absoluto!) de espera en el aeropuerto; a saber: la revista *The Economist*. ¿Por qué este interés espontáneo nuestro en los mercados bursátiles, los análisis sobre política internacional o —por enésima vez— la cocina toscana? No se trata de la fuerza del aburrimiento; tampoco el concepto de clase (o posición de clase) viene a socorrernos aquí; es decir, hablar de educación o nivel cultural no agota la cuestión. Quizá haya algo más que se nos oculta antes que la conciencia de clase, antes, incluso que nuestra deformación profesional, que busca los síntomas discursivos en todos los textos, entre los cuales, sería un error calificar este tipo de revistas como más o menos «ideológicas» (eso es lo fácil). No es eso, no.

Entonces, ¿qué es?

Quizá pueda decirse que, en los aeropuertos, el «mundo real» parece desnudarse y mostrar sus tripas. Se trata, más bien, de algo así: que, al ingresar en una terminal de salidas, es nuestro billete (físico o digital) el que consigue hacernos pasar por una especie de nueva «fase del espejo», en la que la propia interpelación como sujeto libre (uno siempre se siente, en el fondo, *primus inter pares*), ensordece ante la imagen transeúnte de la propia persona jurídica que somos todos al pasar, frente a los demás, por el escáner, pero también por el *duty free*, los lavabos o los atroces negocios de hostelería, que nos recuerdan que, en el infierno, serán precisamente las cosas que damos por hecho las que brillarán por su ausencia, como, por ejemplo, el justo precio del mercado. Pero quizás nuestro particular interés aeroportuario en una revista como *The Economist* quizá se deba, entonces, a que hallamos cierto placer en la experiencia de ese acento jurídico que el ingreso en la terminal pone sobre nuestro «yo soy» (que, en absoluto, ha dejado de sentirse como un «yo (soy) libre», es decir, el que decidió o tuvo que comprar el billete de avión, el que hizo la maleta, el que desayunó y dejó el propio vehículo a buen recaudo, etc., hasta cruzar la puerta de la terminal). Es ahí, donde comienza el trasiego de cuerpos libres pero iden-

¹⁰⁶ Hay quien ha dicho que esta debería ser más una consecuencia de un modo de vida «sano» que un acto de la voluntad o un empeño purificador de la propia «mente». Y nos parece cierto.

tificados, como registradas están también sus pertenencias, donde esa instancia jurídica de la interpelación sale a la superficie de una manera más que solo formal. Es decir, no es que nos hayamos caído de un guindo: todos los días somos un consumidor más; pero algo hay en la atmósfera inquisitiva del aeropuerto, comprobada en el elemento del billete y el estricto registro de personas que van a embarcar en aviones con equis capacidad (algo que no se experimenta del mismo modo en el tren, o ni siquiera en el autobús, donde todo es más espontáneo, y a veces hay que ir de pie o se puede llegar a ir solo) y que, tras todo un ritual de comprobaciones y advertencias, despegará para, entonces sí, devolver al sujeto libre al sublime espacio y tiempo de vuelo donde el precio del café humeante ya solo nos arrancará una sonrisa. Pero ¿no es acaso el contraste o reflejo de esa obligada alienación jurídica/fronteriza de ser *pasajero* lo que nos hace sentir la propia forma de la importancia de lo subjetivo/interior que se repliega en determinados gestos como el de la *lectura*¹⁰⁷? Dos prácticas que se unen para segregar *mérito* dentro de la normalidad: ser un pasajero que espera leyendo *The Economist*.

Durante un tiempo, el de las mascarillas, esto sucedió en plena calle; y este, desde nuestro punto de vista, fue un momento singular ideológicamente hablando, por su sentido vulgar (es decir, sin entrar en la cuestión científica): el ver, sobre todo en las ciudades, al ciudadano medio y al pobre llevar sus mascarillas reglamentariamente (o en la barbilla, nuevas o mugrientas, que, al caso, es lo mismo) supuso, durante aquellos meses (demasiado absurdos) la obligación de llevar algo que nos recordaba nuestra pertenencia a la sociedad. ¡Algo nada obvio, sino excepcional! Imaginemos, por un momento, que estuviéramos obligados a llevar un distintivo que indicara cuándo nuestra actividad supone que estamos, en la práctica, explotando a los demás o siendo explotados (o las dos cosas a la vez), y que hubiera quienes se negaran a llevarlo porque no creen en la explotación, sino en el la prosperidad generalizada que el auténtico libre mercado trae a cualquier sociedad; y, mucho menos, en que la actividad discursiva, incluida la del arte, sea, en esta coyuntura histórica en la que nos encontramos un producto ideológico que, en última instancia, alude inconscientemente a los problemas que conlleva esa misma libertad de explotación. Enloqueceríamos, porque ese distintivo aludiría al vacío de sentido de nuestro propio «yo».

Pero, por suerte, tenemos *The Economist* entre las manos, donde *lo que realmente está pasando* se cuenta con algo más que gracia y claridad: sus artículos (anónimos) interpelan al lector como si este, al pronunciar internamente el discurso, oyera su propia inteligencia. El público de estas «piezas» informati-

¹⁰⁷ Cfr. Zizek 2008: 3-18. En efecto, el inconsciente es dialéctico en tanto que el sentido se extrae siempre de una negación, o de una ausencia: la libertad en la forma de aquello mismo que nos la quita; o aquello a lo que es necesario venderse: en nuestro caso, el capital, que nos quiere a todos/as subjetivamente libres para poder vendernos libremente, etc.

vas debe sentirse *insider*. Por eso sus análisis van un poco más al grano (tanto expresiva como temáticamente) que en los rotativos de la mañana. De ahí, también, que nuestro análisis se pregunte si en esa voz protésica se dan los síntomas de un saber que llega a vislumbrar sus propias contradicciones, o si se trata de un dominio discursivo superficial que simplemente enmarca los hechos tendenciosamente (el dichoso «framing»). Quiero decir, nos preguntamos si puede existir una revista que presente la economía como lo que es: un conjunto de problemas que se procura *controlar* desde el análisis (crudo o cocido) de la realidad; si puede existir una publicación sobre el mundo económico (en el sentido más amplio de la palabra, algo que incluye cosas como el precio del *pastrami* en origen o el conflicto en México entre las editoriales escolares y las familias, a las que la posmodernidad todavía no convence, por lo que se ha resuelto en quemar los nuevos libros texto¹⁰⁸) dirigida a quien quiere controlar (efectivamente) y no solo dominar (virtualmente) ese saber. Es la paradoja de los «*think-tanks*» (y por cierto, esta palabra aparece prácticamente cada dos páginas en la revista de marras), esa especie de academias platónicas de la globalización, que asesoran a grandes empresas, que son empresas en sí mismas: una paradoja que consiste reunir todo el saber útil para actuar sobre una realidad que depende, en la práctica, de la legitimación de aquello que constituye su objeto de conocimiento. Desde estas granjas de pensamiento útil, se conciben los hechos como la manifestación de una realidad que hay que interpretar, minar y repensar; pero nunca para llegar al hecho que determina su existencia: las lógicas que conducen a sus prácticas legítimas privadas/públicas (algo que puede remontarse a las academias o «sociedades de amigos del país», en el sentido de seguir la tradición, la lógica, del «secreto burocrático», estudiado por Juan Carlos Rodríguez en *Teoría e historia de la producción ideológica* (1990: 29-52), algo que hoy empieza a estar también mediado por la llamada «inteligencia artificial»). Los *think-tanks* segregan su conocimiento desde la posmodernidad discursiva (la corrección política de la justicia social o la trascendencia identitaria individual o cultural) a la vez que discurren de la mano con el más crudo empirismo del dato, crudo o estadístico, limando, necesariamente, las asperezas del capital o sacrificando incluso su supuesta objetividad en el altar publicitario.

Para nosotros, la auténtica «verdad» de la que surgieron los *think-tanks*, fue la necesidad de resolver aquello que se presentó como una opción pero no era más que una dura realidad cada vez más fuerte y salvaje, la llamada «tercera vía»: cómo enterrar al marxismo humanamente, ante la inexorable venta de vidas. Y digo marxismo y no comunismo porque no quiero hablar en el vacío de algo que todavía no se sabe lo que es ni en qué consiste: la libertad para todo menos

¹⁰⁸ «A textbook row», en *The Economist*, 31 de septiembre-6 de octubre de 2023, p.42.

para explotar¹⁰⁹. El entierro es, pues, el del marxismo, que es precisamente el que nos recuerda que la tercera vía es simplemente la tercera modernidad, la de los Foucault, Derrida y Judith Butler. Todavía la nuestra.

INSCRIPCIÓN IDEOLÓGICA DE LA IA

ChatGPT es un «modelo de lenguaje» cuyo «pensamiento» es meramente referencial, es decir, carece de la necesidad social de legitimación discursiva. Lo cual descarta que dicho pensamiento incluya un criterio que sí tenemos, en muy diversos grados y sentidos (que, como venimos diciendo, orbitan alrededor de la noción de sujeto libre) los humanos: es decir, carece de «conciencia idiomática»¹¹⁰. Pero eso no quiere decir que no haya, en su proceder puramente computacional, un sesgo ideológico. Este, sin embargo, es producto de la programación y no de la necesidad ideológico/libidinal, que es lo que, en los seres humanos, nos hace segregarse espontáneamente la ideología necesaria. Ahí, creemos nosotros, está la clave diferencial que muchos (la casi totalidad de críticos de la deshumanización del discurso) no tienen en cuenta al examinar el impacto de estos modelos generadores de lenguaje. Nosotros pretendemos atender aquí a las bases ideológicas de su discurso, para ver cómo la máquina no tiene más remedio que adaptarse a la norma segregada desde el discurso humano.

Veamos:

ChatGPT genera discurso cohesionado, coherente y adecuado; y, algo importantísimo, también históricamente legítimo, en tanto que conserva o contiene el sentido legítimo mediante la debida referencia a conceptos sobre los que existe *consenso*. Algo que la máquina solo sabe de forma estadística, claro es. Simplemente porque se ha formado alrededor de un modelo de *coherencia* y *cohesión* informado por un corpus masivo en el que predominan, sintagmáticamente, las nociones históricas que nuestra sociedad ha producido de acuerdo con las necesidades de cada coyuntura (nuestras tres modernidades). Serán estas las que trazaremos en una serie de interacciones con *ChatGPT* (véanse los Anexos). Pero veamos primero cómo se define a sí mismo este ingenio:

Soy un modelo de lenguaje desarrollado por OpenAI llamado GPT-3.5, diseñado para procesar y generar texto en respuesta a instrucciones o preguntas. Mi objetivo principal es asistir a los usuarios proporcionando información, sugerencias y respuestas basadas en el conocimiento y los patrones lingüísticos presentes en los datos con los que fui entrenado.

Aunque a menudo se me describe como una «inteligencia artificial», es importante destacar que no tengo conciencia ni capacidad de pensamiento indepen-

¹⁰⁹ Rodríguez (2013b)

¹¹⁰ Aparicio (2023, *op. cit.*)

diente. Funciono mediante el procesamiento de texto y la generación de respuestas basadas en los patrones y datos que he absorbido durante mi entrenamiento.

Mi diseño se basa en una red neuronal de transformación de atención masiva, que me permite analizar y comprender el contexto de una conversación o una consulta para generar respuestas relevantes. He sido entrenado en una amplia variedad de temas y fuentes de información disponibles públicamente hasta septiembre de 2021¹¹¹.

En resumen, soy un modelo de lenguaje avanzado desarrollado para ayudar y proporcionar información a los usuarios a través de la generación de texto basada en datos previos.

Muy «sincera» autodescripción.

Pero se trata de un pensamiento resuelto de antemano en el corpus, esto es, en y por una instancia, digamos congelada en el tiempo histórico (la base de datos), y, solo después, autodictado. Los humanos, en cambio, desarrollamos un pensamiento problemático por ser su producción discursiva o dialéctica: digamos que siempre tenemos algo que resolver a nivel inconsciente (el de nuestro «yo»), pero solo lo hacemos, mejor o peor, al nivel social (el de nuestro «yo soy»); lo cual supone que interpretamos la contradicción históricamente y no estadísticamente (aparte de que, como especie, se nos da muy mal eso de las variables estadísticas). El fin último de nuestro discurso no es el procesamiento de la información, sino la producción de sentido legítimo (ese es el contenido efectivo de nuestros enunciados), con el fin de inscribirnos en nuestra coyuntura social; a diario, cada vez que decimos (implícita o explícitamente) «yo soy». Nuestro modo de producción/explotación necesita de la producción del «yo soy libre», y que este, como presupuesto, quede fuera de toda sospecha. Sin la producción de este sentido histórico del «yo soy» no hay vida social viable en el capitalismo.

La cuestión es que *ChatGPT* no sospecha nada, ni siente ningún tipo de «malestar en la cultura»: dispone, eso sí, de un modelo discursivo forjado por sus programadores y nutrido por un corpus generado por esa necesidad social/vital que llamamos discursiva; pero necesita de nuestro *input* para renovarse en su apariencia de «inteligencia». Esto, sencillamente, es porque procesa el discurso de nuestras vidas hechas. Efectivamente, como máquina no tiene vida social; y su discurso, por lo tanto, tampoco lo es, pero porque en él *no hay represión espontánea, sino límites referenciales automáticos, circuitos de probabilidad referencial*. El

¹¹¹ Nos interesa retener el «autoinforme» de esta primera versión pública. Naturalmente, la computación cuántica logrará parecerse cada vez más a nosotros, un parecido, sin embargo, que nos aventuramos a diagnosticar como diferente hasta lo infinitesimal, porque nunca tendrá acceso a la matriz ideológica espontánea más que a través de los límites de la replicabilidad y nunca de la historicidad del ser humano (he aquí nuestro punto de encuentro a nivel teórico con Heidegger y su reflexión sobre la técnica; y con su postura contra el humanismo).

día que *ChatGPT* haga vida social (algo que nos parece imposible en términos ideológico/libidinales), será interesante ver cuáles son las nociones que la —entonces sí— inteligencia artificial reproduce y legitima.

De momento, lo que nos habla es un eco de nuestra propia producción discursiva.

Por eso, podemos decir que la IA es intrínsecamente dictatorial: sus algoritmos mandan infinitamente más que su condición ideológica cuantitativa. Pero, en la práctica, dicha inteligencia sí está saturada de ideología prestada: aquella que es consecuencia del *input* nocional que el sistema maneja. Por lo demás, los dictadores tienen ideología, sí, pero la tienen en un sentido productivo (inconsciente/libidinal), que además comparten —secretamente— con la disidencia; y es que la ideología dominante establece los presupuestos que, solo después, se bifurcan y se multiplican en toda una constelación de dialécticas o problemáticas discursivas abstractas, de donde —ahí sí— pueden surgir los extremismos en la guerra y en la paz.

Pero, el caso es que *ChatGPT*, de momento, se sitúa en ese *supuesto espacio en blanco de la objetividad* porque ahí lo hemos puesto nosotros.

No produce su propia ideología, pues el inconsciente ideológico, del que carece, es algo del presente; como tal, acusa la necesidad de darse forma precisamente porque ya la tiene y no le satisface; con lo cual también se deforma para asumir las contradicciones que le impone su propia lógica, la del sistema en proceso. La información, lo que sí tiene *ChatGPT*, en cambio, es lineal y combinatoria: en el sentido de que su alta o baja entropía es todo cuanto puede alcanzar a reconstruir: cuanto más potente es el «modelo», mejor reconstruye la complejidad en una dirección o en otra; pero lo que no puede hacer la IA es descartar ni reprimir aquello que no la configura de antemano como problema real, sino virtual: el problema de la legitimación ideológica. El inconsciente ideológico, por su parte (la nuestra), forma sus sentidos por descarte ideológico y represión libidinal del problema real, vivo, de la historia: las relaciones sociales y su modo de producción.

Ahora bien, la IA discurre (dentro de su orbe programado y, por tanto, meramente referencial, taxonómico y estadísticamente fraseológico) bajo una serie de presupuestos subjetivos y objetivos que se inscriben de lleno en la norma ideológica de sus verdaderas programadoras: las relaciones sociales del mundo globalizado de los últimos diez o veinte años; y ahora no me refiero a los ingenieros informáticos y demás personal involucrado en esta maravilla de la tecnología de la computación, sino a las relaciones sociales y su inconsciente ideológico: desde Silicon Valley hasta el barrio del Zaidín o Melbourne, el discurso de nuestra coyuntura histórica impone la norma ideológica de base a la IA; y dicha norma sigue siendo (incluso en la posmodernidad) la noción de «sujeto libre».

LA IA Y SU «HORIZONTE FENOMENOLÓGICO»

Pero hay algo inquietante, y es que la noción de sujeto tiene muchos nombres, y *ChatGPT* los conoce todos. El conocimiento de este lenguaje supone que la inteligencia artificial de hoy opera dentro de los márgenes nocionales de nuestro «horizonte fenomenológico»; esto es, aquel en el cual todo importa por ser susceptible de aislarse inmanentemente (con categorías que reflejan los actos mentales con los que los humanos nos explicamos la realización del conocimiento «en sí»), más que por su conocimiento efectivo. Por este motivo, *ChatGPT*, al ser preguntado por cosas como la subjetividad, la objetividad, el lenguaje, la sociedad, el arte, la literatura, el conocimiento, la educación, la vida... responderá siempre, por defecto, con un discurso que las considerará a todas, sin excepción, como una serie de fenómenos en sí mismos, en tanto que susceptibles de ser observados en sus distintos lados o aspectos (ya sean estos objetos, realidades físicas, sociales, estéticas, económicas, etc.), los cuales, a su vez, pueden ser pensados en sus propios lados, aspectos, aristas, etc. Nada que ver con la experiencia (artificial) vivida (artificialmente) por la IA (?).

Nuestro experimento (véase Anexos) al respecto es meramente dialéctico: pretende comprobar cómo esta noción fenomenológica sobre nuestras prácticas sociales es la que acaba dominando en las respuestas de *ChatGPT*. Incluso cuando se le pregunta y repregunta por la determinación de dicho sentido histórico en sus «producciones», solo logra referirse a lo que la ideología dominante acepta como «sesgo ideológico», «interés económico», «individualismo», «statu quo», etc. Nociones todas sobradamente aceptadas en tanto que desplazan la historicidad hacia la idea kantiana, según la cual, el «imperativo categórico» no sería interesado ni ideológico, sino puramente racional en sí mismo. A este propósito (véase Anexos), se han mantenido dos «conversaciones» con la máquina sobre temas en los que los presupuestos de ese «horizonte positivista» y ese lenguaje público (en sentido kantiano) comparecen como síntoma de que el corpus que abastece a *ChatGPT* tiene la huella de nuestro inconsciente ideológico. En una de las conversaciones, también se le pidió una serie de definiciones que, en caso de continuar generándose, podrían llegar a configurar un extenso glosario en el que analizar esos mismos presupuestos que informan el corpus que abastece a la máquina: el caldo de nociones ideológicas que *ChatGPT* se encuentra ya de antemano producidas o —y no nos gusta mucho la palabra por su tufo estructuralista, pero así son las palabras, algo siempre usado—, lo que es lo mismo, articuladas. Si bien los términos definidos en nuestra interacción con la IA son conceptos clave en la didáctica de la lengua, resulta que lo son también en el discurso de la modernidad en general.

Una primera aproximación a este tipo de análisis podría consistir en identificar los siguientes tres presupuestos dominantes que el discurso generado por *ChatGPT* articula computacionalmente (esto es, reproduciendo una dialéctica humanamente preestablecida):

- (1): la subjetividad libre como característica esencial del pensamiento y la individuación creativa: lectura y escritura reflexiva
- (2): la objetividad autónoma como característica del conocimiento (supuestamente no ideológico) sobre los fenómenos, la técnica o los medios, etc.
- (3): lo social como la recepción colectiva (contextualizada) del avance o evolución de la Naturaleza Humana libre (transhistórica) y su experiencia

A la vista de los argumentos que acabamos de exponer sobre la ideología procesada por la IA, nos parece especialmente necesario desarrollar una investigación lo más exhaustiva posible que dé cuenta de la dinámica de funcionamiento de la «matriz ideológica» que opera en la IA hoy. Por razones de tiempo y espacio, en este trabajo únicamente hemos podido apuntar a una pequeña selección de ejemplos (véase Anexos) de los tipos de nociones más representativas del discurso generado por *ChatGPT*, pero que bien pueden ilustrar, a modo de primera cala, el indudable interés del tema y la oportunidad de profundizar en su examen de un modo riguroso y exhaustivo.

Como venimos argumentando, el tratamiento crítico de estos ejemplos de discurso artificialmente dialógico debe hacerse bajo la premisa de que no se trata de una dialéctica viva, sino procesada; asimismo, nos parece interesante hacer una clasificación actualizada de las definiciones que de estos conceptos clave nos pueda ir generando la IA, según el discurso real/social vaya asimismo avanzando. Una segunda fase de la investigación pasaría por el análisis de la «trazabilidad» de estas nociones en textos menos orientados a generar definiciones explícitas, pues de lo que se trata es de poder reconstruir el recorrido de la IA por la textualidad de cada coyuntura histórica, la cual irá obteniendo de la producción humana sentidos nuevos con los que recubrirá viejas nociones, siempre y cuando se vea obligada a hablar historiográficamente.

En definitiva, que la inteligencia artificial denote nuestra matriz ideológica significa que, en cuanto tal inteligencia, nos solo tiene capacidad de hilar oraciones con sentido, sino de imponerles (aunque, como hemos argumentado, le vienen dados) nuestros mismos límites ideológicos, aunque ella no los haya producido. La trazabilidad de las nociones centrales que verifican este proceso son materia de nuestra presente labor de investigación universitaria, la cual pretendemos mostrar en trabajos posteriores. Para tal fin, creemos imprescindible apoyarnos en un corpus lo suficientemente amplio y heterogéneo (compuesto por numerosas interacciones sobre temas tan variados como pueden ser la poesía, la enología, la física cuántica, el ajedrez o el anarcosindicalismo), abordado dentro de una panorámica más general relativa a las estrategias de evasión ideológica del discurso de la inteligencia artificial y, por ende, de nuestro propio discurso.

No por otra cosa esas mentes artificiales caminarán «entre nosotros» en nuestro futuro inmediato, pero «no sabrán reflexionar sobre Kant»¹¹². Es cierto, pero no porque «Kant» sea un límite humano del pensar inaccesible a la IA, sino porque «Kant», efectivamente, es la metonimia de nuestra historicidad práctica tematizada en las distintas críticas. Es esa práctica la que hay que vivir para llegar a Kant y comentarlo al calor de un presente vivo. Son las relaciones sociales espontáneas de explotación (en las que «lo humano» como expresión de la intersubjetividad y su desdoblamiento en la objetividad) lo que resulta en la antítesis de los ceros y los unos del microchip.

¹¹² Entrevista a Víctor Gómez Pin, *El País* 17 de octubre de 2023.

III
EL PROPIO DISCURSO

La escritura ni precede ni sucede al inconsciente ideológico, sino que lo materializa en un producto textual. Pero solo podemos conocer lo que hemos hecho, y eso no es el «texto en sí» sino el texto y su valor práctico (social), y, por lo tanto, ideológico. Eso es lo que uno «hace» cuando (se) escribe: al decir «yo soy» con un cierto valor textual. Con un matiz: el verbo *hacer*, es decir, la suma de los conceptos de *agencia* y de *producto* es relativa a un *proceso* que da como resultado un tipo de *agente*. Por lo tanto, dicho valor social, está en la forma que llamamos escritura; ese es, en última instancia, su valor «textual», lo que Juan Carlos Rodríguez llama su «espesor» o «materialidad». Y, si tomamos en serio la radical historicidad de *ese* valor (como vimos que Marx señalaba en el caso de Aristóteles, quien topa con el valor de *commensurabilidad* en la práctica del trabajo esclavo, y no sabe «seguir»), concluiremos que el proceso de escribir es hoy algo muy distinto a lo que fue antes de Petrarca o nuestro Garcilaso. Es decir, antes de que nuestra historia inventara la literatura propiamente dicha, es decir, lo que entendemos por tal, estética y antropológicamente, como un fenómeno cultural. Nosotros, sin embargo, la entendemos como práctica discursiva trascendente en las formaciones sociales intersubjetivas literales (es decir, ni esencialistas/esclavistas; ni alegóricas/feudales). En este sentido, aunque todavía reine el silencio, al respecto: «*La literatura no ha existido siempre*» (Rodríguez 1990, p. 5).

MI PROPIO INCONSCIENTE IDEOLÓGICO: LA DEUDA LITERARIA O EL «ARTE VERBAL» COMO OBJETO DE FE EN EL DESEO DEL SUJETO (LIBRE)

Con dieciocho años, tenía clara mi vocación literaria: quería *ser escritor*. Raro es experimentar ese primer deseo sin, a la vez, tener fe en la trascendencia *secular* de la literatura (y del arte en general). Una fe en el «arte verbal» que, en mí, no solo era ciega sino, además, espontánea.

Ahora bien, si la ceguera no es total, uno se da cuenta de que este empeño surgía de una división que no era ni interna ni externa, sino práctica. Una división, en todo caso, manifiesta en el mismo proceso de escritura. Y, para escribir, hay que leer y hay que vivir; es decir, vivir la vida que da la lectura y leer la lectura que da la vida. De aquí en adelante, trataremos de estudiar la objetividad material e histórica de este retruécano.

Pero téngase en cuenta que hablo de *deseo* y de *fe* a sabiendas de que son palabras que hoy (desde Nietzsche, al menos) se han recubierto de tanta negatividad que solo su aspecto intensivo tiene verdadera relevancia objetiva. Es decir, por un lado, son solo los discursos de la psicología, la sociología, la neurociencia e, incluso, la física cuántica, los que están autorizados a hablar de ambas nociones como «epifenómenos»; su uso extensivo (particular), en cambio, es siempre sospechoso (p.ej., el «deseo» y la «fe» en los enunciados de la política de hoy) y, en el mejor de los casos, su significado es irónico.

Otra cosa es que por la literatura transiten los espectros de los lenguajes objetivos, y que el deseo y la fe que comparecen en esta literatura se hayan convertido en objetos especulares. Pero tanto el sentido intensivo como el extensivo aluden siempre al mismo modo imaginario, a saber: el modo del sujeto empírico. Este es hoy el héroe de las mil caras.

Pero, aunque la historia complique lo que *se dice* sobre el sujeto, podemos siempre fijarnos en lo que todas estas alegorías espontáneas significan en la práctica: esto es, lo que del sujeto *se hace*. Es decir, la historia complica los medios: los discursos, los dispositivos, las técnicas, etc.; en el caso de los discursos, lo hace mediante la enorme variedad, disparidad, divergencia, contradicción, diferencia, etc., de los textos (especializados o no); es decir, la complejidad que encontramos en la inabarcable terminología, en la sobreabundancia de «argumentos» sobre cada una de las nociones que segrega la matriz ideológica de las formaciones sociales modernas desde la dialéctica sujeto/objeto; y en su contradicción debemos fijarnos si queremos entender la realidad material de la «aparición» y «evolución» de los géneros discursivos que tratan el deseo y la fe según esta misma norma ideológica intersubjetiva que las subsume en su «epistemología»¹¹³. Etcétera.

Nuestra postura aquí es, sin embargo, la de que esto sucede así porque la historia se reserva la unicidad para los fines, ya que estos son «experimentados» por los miembros de una comunidad a través de sus prácticas.

Los medios son lo racional; los fines, lo inconsciente. El discurso es el medio por el que lo ideológico se materializa en lo textual (lingüístico; y aquí incluyo también a la «pragmática»), pero su sentido (su fin) es histórico: las relaciones sociales intersubjetivas.

¹¹³ Véase Smithies (2019).

El sentido histórico es, pues, perfectamente identificable en sus síntomas textuales. Si consideramos el número de artistas en potencia que se sentían así a la vez que yo durante esos días y lo sumamos al de las personas que, sin serlo, entendían así el fenómeno del arte, el resultado es la inmensa mayoría. Y dice Hume (2008) que aquello que le pasa a un gran número de individuos es porque tiene *causas* «determinadas y conocidas» (p. 57).

Pues bien, en este libro hemos pretendido plantear que las causas del deseo y la fe en el arte, pero también de los demás discursos como la política, la moral, la ley o la ciencia, son las ideas que inconscientemente (espontáneamente, pero no casualmente) afloran sobre la base de un tipo concreto de relaciones sociales y *sus* prácticas. Ideas que son, en todo momento, tal vez, contestadas o matizadas, pero que tienen su causa en el denominador común que da sentido a todas ellas: la relación social y su matriz ideológica.

Es decir, se trata de comprender que las ideas se generan al calor de la práctica social de cada momento; esa es su espontaneidad. Lo que sucede es que, a la vez, los individuos, que las conciben socialmente, las tematizan (o, lo que es lo mismo, les dan una concreción textual) dentro de los géneros establecidos en su cultura; pero dichas tematizaciones retornan en forma de discurso establecido, es decir, como nuevo (o, más bien, renovado) inconsciente ideológico. Así, muy especialmente, en épocas de marcada transición ideológica, se puede decir, hasta cierto punto, que *los géneros no se reinventan, sino que pasan a ser algo radicalmente nuevo*, pero siempre siguiendo una determinada lógica que está, ya de antemano, en las mismas relaciones sociales que, a su vez, se convierten en otra cosa. Como esto es así con respecto a todos los discursos de una determinada coyuntura histórica, los resultados pueden ser fuertemente contradictorios (piénsese, por ejemplo, en los casos del realismo y el surrealismo; la poesía pura y la comprometida; el conductismo y el mentalismo; el liberalismo y el socialismo, etc.).

Con veinticinco, empecé a comprenderlo, y me hice agnóstico en materia de estética. ¿Qué me había pasado? Solo tengo dos formas de explicármelo:

A) inscribiéndome en la ideología dominante que nos configura *de antemano*, los motivos se multiplican y el discurso fluye como *como pez en el agua*; cierto es que, dependiendo de la especie y la categoría de los argumentos, estaré más arriba o más abajo en la cadena alimentaria en la que una crítica se come a otra; y es que, no en vano, la noción de *evolución* es clave aquí.

Así:

1. Aludiendo a «mi circunstancia personal»: un carácter disperso a la vez que terco: entonces no me dignaba asistir a talleres o hacer «ejercicios de estilo» al modo de Raymond Queneau, sino que me bastaba mi propia asimilación de la «técnica literaria» a partir de las lecturas de Saramago, Faulkner, Hemingway, Cela o Torrente Ballester, Juan Rulfo o Cortázar, entre otros muchos (y mención aparte le debo a Fernando Lázaro Carreter (2010), en cuyos «dardos»

desarrollé una «conciencia idiomática» crítica que luego habrá de llevarme a la crítica de las ideas (en el sentido que adquiere en este libro); y, cómo no, el factor «ambiente» (el socorrido «contexto»), que, en este caso, me habría sido desfavorable, al carecer de relación directa con la persona del guía en materia estética o —importantísimo también— por no tener «grupo literario» en el que apoyarme; una situación que, por lo tanto, me hacía susceptible de asfixiarme en mi propia «voz»; corría el peligro de que las mismas lecturas (aun siendo lo más importante para el desarrollo de una «voz propia») me llevaran hacia callejones sin salida o a territorios demasiado vastos para cubrirlos en solitario y con ideas poco prácticas sobre *qué hacer*, etc.

Que la intuición era buena lo sigo pensando hoy; pero, si bien me sobraba «influencia» y «ansiedad de imitación», me faltaba dirección sobre ese territorio, y aquí «dirección» vale 'transformar el conocimiento en contenido' con el que moverme por ese terreno. Así, siguiendo a Bereiter y Scardamalia (1987), diré que yo, entonces, me limitaba —para mi desgracia literaria— a «contar» («recordando» y «representando», sin un debido proceso de análisis) ese «conocimiento», y no a transformarlo del todo.

Y, ya que hablamos de conocimiento:

2. Puedo aludir al «efecto» de la universidad: la noción de *influencia* (supuestamente nociva, en este caso) de la crítica y las teorías estéticas, malogrando mi práctica creativa (espontánea). En concreto, la filología y la teoría de la literatura. El saber/conocimiento (objetivo-teórico) frente al saber/experiencia (subjetiva-práctica). Es decir, la vieja dicotomía, razón/sentimiento, desdoblada en todo caso en otras: razón/intuición, razón/talento; o, con una mayor destilación ideológica: pensamiento/lenguaje, lenguaje/ideas, identidad/diferencia (derridiana), etc.

Y, finalmente:

3. Aludir al hecho de que una mal entendida «experimentación» con el lenguaje tenga, por fuerza, todos los visos de fracasar, ahogándose el discurso en un mar de «significaciones», no solo posibles sino víctimas de la falta de cohesión (entropía) textual a la que se suelen asociar. Es a lo que el llamado «giro lingüístico» en filosofía (y aquí hay que incluir al psicoanálisis) se ha referido a menudo como la «caída en el lenguaje». En efecto, un lingüisticismo trágico, según el cual las dinámicas del pensamiento son intransferibles al lenguaje verbal, cuya génesis colectiva (la «comunidad de habla») impediría, por definición, la viabilidad de un «lenguaje privado», etc. La cuestión es mucho más compleja y hay quien ha vinculado esta inviabilidad a la condición inefable del pensamiento mismo, anclado en lo que la escuela de la «deconstrucción» ha llamado «diferencia», un concepto con el que se pretende desterrar al estructuralismo de la mera significación por oposición.

La «otra» forma de explicarme esa vocación truncada por las circunstancias está en consonancia con mi adscripción a la teoría de la «radical historicidad»

del inconsciente ideológico desde la que estamos ya transitando por el último tercio de este libro. Por lo que la idea, a estas alturas, se puede explicar muy brevemente:

B) en este sentido, quiero pensar que (espontáneamente también) mi relación con la literatura se vio afectada por una especie de intuición genuina de que lo que iba buscando no iba a encontrarlo nunca en la literatura «en sí misma»; y que había empezado a ver críticamente (aun sin explicármelo así) que toda esa saturación de respuestas a lo mismo implicaba un presupuesto inscrito en la misma pregunta: ¿qué es literatura? Y que no conocer esto, era dar infinitas vueltas a una cuestión sobre la que, efectivamente, cada «sujeto libre» proponía su «mirada». Es decir, como si mi «inconsciente» en cierta medida hubiese estado tratando de romper con dicha ideología, aun inscrito en ella (en la problemática del sujeto trascendente, creador, libre, etc.), asimismo, de antemano; una ruptura efectiva que —no vamos a negarlo— está todavía por ver.

No obstante, ello nos llevó a Juan Carlos Rodríguez (o viceversa, da igual) con quien, ya sí, pudimos definir el problema desde el planteamiento de la «ruptura» con dicha ideología.

Por lo demás, hoy todo el mundo busca su minuto de gloria como «autor»; la lucha por el «capital cultural» (Bourdieu) está hoy más saturada que nunca, y, esto, por si solo es ya un motivo de peso para malograr cada día más carreras literarias en cualquier ámbito o género. De ahí el rescate que supuso para mí el ingreso en la universidad.

Entre tanto, un escaso centenar de páginas de novela deslavazada, dícese de cajón de sastre, escritas con todo el entusiasmo del mundo (con o sin inspiración); pero sin historia que contar, más que a mí mismo, en mi cabeza, donde un «algo», carente aún de significados (pues estos eran lo que creía buscar), *tenía para mí todo el sentido del mundo*. Este era el sentido con el que secretamente decía «yo soy» o me daba la vuelta cuando me llamaban. El yo-escritor de una obra «en curso» (algo que para el sujeto libre es suficiente para demostrar que lo es; de ahí también mi «inercia»), donde sus personajes psicológicamente representados iban a poder decir mi verdad ética (mi forma de ver el amor, la amistad, el humanismo, mi personalidad, es decir mi «yo soy»; pero esto último *lo sé* ahora) y mi verdad estética (es decir, mi «yo» a secas a través de mis gustos literarios espontáneos: los Hemingway, Faulkner, Saramago, Cortázar). Pero que el «yo» y el «yo soy» son cosas distintas que tienen una relación tan estrecha como radicalmente histórica, como digo, lo sé ahora. Y por eso he escrito este libro.

En mi época preuniversitaria, lo que vivía era esa materia informe, que no me servía ni como *experimento de lenguaje*, porque tampoco tenía clara la forma que quería deformar.

Había logrado, eso sí, plasmar alguna que otra imagen auténtica o —en todo caso— sentida, pero desde ese plano biográfico que se reducía a media

docena de momentos idealizados o, más bien, sublimados. (Quizá, algo de ello sea, todavía, recuperable. En este sentido, no me he rendido todavía.) Por lo demás, le debo a esos empeños el haberme impulsado en la dirección del estudio de la cuestión que nos ocupa: la ideología.

En ella —en nuestra opinión, inevitablemente— toman forma, pero también se deforman, los discursos (tanto los experimentales como los convencionales). Este hecho es lo único que de mi propia experiencia me importa destacar aquí: que, en esa búsqueda de sentido por la que yo leía y escribía *con fe en el deseo* y, por lo tanto, con hambre de respuestas *en ese lleno/vacío*, hubo tanta formación como deformación; es decir, ambas fueron productivas.

Mi inconsciente ideológico partía en busca de respuestas hacia los textos literarios, en los que mi deseo-lector (la idea preconcebida del texto escogido) se veía siempre saboteado por la realidad del texto leído; de ahí que se iniciara en mí una tendencia a preferir el metadiscurso, empezando por lo que habían dicho los autores sobre su propia obra, su oficio, o, lo que, al final, es lo mismo, su vida. Esto me permitía sostener el «goce» del texto imaginado, por decirlo en términos barthesianos.

Digamos que pasé a interesarme más por las preguntas y las respuestas teóricas que por las demostraciones prácticas (los textos literarios en sí mismos, que siempre se salían de la carretera que iba hacia mi deseo: ¿tan fuerte era?) De ahí mi celebración de las preguntas ómnibus sobre la cuestión del «arte verbal»: ¿*Qué es literatura?*, ¿*Qué es escribir?*, ¿*Qué es el arte?*, ¿*Cómo vive un escritor?*, ¿*Cómo escribir mejor?*, etc. Y allí estaba yo, escuchando o leyendo, con esa fe.

Pero el tiempo (¿u otra cosa?) terminó por mostrarme que todas esas respuestas procedían, en cierto modo, de una técnica: un manejo del conocimiento de los textos empleado para saldar algo así como una deuda secreta. ¿Con qué? Algo de ello sabemos ya.

Digo que hoy ni afirmo ni niego todo en lo que creí antes de toparme con esa extraña sensación de la deuda literaria. Hoy, tan solo sé que todas esas respuestas que encontré partían del mismo presupuesto: el sujeto libre o trascendente de las relaciones sociales modernas (con perdón: capitalistas). Esa es, en el fondo, la situación del desahucio en la que parecen vivir el *Outsider* de Colin Wilson o el Harry Haller (o «lobo estepario») de Thomas Mann.

MI INSCRIPCIÓN IDEOLÓGICA PROFESIONAL: EL DISCURSO ACADÉMICO

En nuestra vida profesional, somos docentes en el Departamento de Didáctica de la Lengua y la Literatura de la Universidad de Granada. ¿Pero cuál es la inscripción ideológica de nuestra práctica profesional, es decir, tanto la investigadora como la estrictamente docente (en el aula)? Porque, si bien, en la primera hemos tratado, desde bien temprano, de situar o delimitar el discurso sobre enseñanza-aprendizaje de lenguas y su literatura en sus respectivas dialécticas (en este caso, las de la modernidad ideológicamente intersubjetiva),

bien es verdad, también, que en nuestras clases no hemos podido sino dejarnos deslizar hacia el discurso espontáneo en el que las nociones dominantes hablan por sí solas; es decir, el docente se limita a presentarlas, u orientar su búsqueda, su aplicación, etc.

Nuestra labor docente se inscribe, pues, en un área de conocimiento, la Didáctica de la Lengua y la Literatura, que, en la actualidad, se legitima como «disciplina científica» sobre la base de dos principios discursivos firmes: primero, a) al haberse consolidado el carácter empírico de su «método de estudio» y, por lo tanto, de la noción de *objetividad* con la que se inscribe en el «campo de estudios» (materializado en los textos académicos) de las «ciencias sociales»; y, en concreto, por el hecho de haber producido su propia legitimidad en el interior de dicho campo. Segundo, esto ha sucedido en virtud de b) un desplazamiento del enfoque pedagógico *conductista*, en favor de un *constructivismo* cuyo sentido práctico (id est, legítimo) gira en torno a la noción de *comunicación* como matriz o signo dominante en el discurso público de dichas ciencias, entre las cuales, la Didáctica General y la Didáctica la Lengua tematizan dicha noción, explícitamente, como su «paradigma» teórico y práctico.

Es decir, como tratamos de hacer ver en otro lugar (Aparicio 2018), la Didáctica de la Lengua (en adelante, DL) tiene hoy un método objetivo de estudio basado en la observación sistemática y la documentación interdisciplinar; pero su paradigma técnico (en cuanto a fines prácticos) está traspasado por el espectro de la subjetividad: el «enfoque comunicativo». Pero este enfoque de enseñanza-aprendizaje de lengua(s) corre en paralelo a toda una tematización más amplia, y es que la noción de comunicación es lo paradigmático en todo el campo de las ciencias sociales.

Así, hoy se ha establecido la idea de que una DL centrada exclusivamente en la enseñanza del código, o que no considere el contexto como una dimensión significativa, será necesariamente insuficiente no solo para el «enfoque comunicativo» de enseñanza-aprendizaje de la lengua sino a la hora de estudiar el significado lingüístico. Por ejemplo, incluso en el contexto general de la «filosofía del lenguaje» del siglo xx, se apunta a la importancia del contexto como ataque al logicismo puro que no lo tiene en cuenta para juzgar la verdad o falsedad de los enunciados (lo cual es su única preocupación, como veremos, también al tener en cuenta el contexto). No sin problemas que llevan a encorsetar en categorías teóricamente impecables, pero —en nuestra opinión— meramente tecnicistas a la teoría de los actos de habla¹¹⁴. Y es que, en lo tocante a los

¹¹⁴ Así en el segundo Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, donde la cuestión del lenguaje/mundo se disuelve en la del lenguaje/situación. O se repliega de nuevo en el interior de un logicismo más práctico, como en el de Strawson quien (en polémica con Bertrand Russell) concibe dicha significación en tres dimensiones: a) la literal (lo dado en la cadena hablada); b) la referencial (donde la calidad del uso, es decir, la presencia de ciertos presupuestos, sería lo que,

estudios del significado, la Lingüística tradicional se centraba exclusivamente en la dimensión literal, relativa a la información codificada, sistemática, sujeta a reglas (el «significado convencional»), descuidando la otra cara del significado, el sentido, concebido como el «plano del contenido del texto» (Coseriu).

Para nosotros, en cambio, el sentido del texto es el sentido del discurso, de los presupuestos históricos que hay en él. Los textos «situados» son, por lo tanto, el eje sobre los que la DL (y la Literatura) apoya su teoría y práctica metodológicas, en un esfuerzo por abrir paso en las mejores condiciones posibles al desarrollo de la «competencia comunicativa». Pero esto también es consecuencia de un gran cambio a nivel epistemológico que configura al binomio nuclear de la didáctica: lengua-hablante; aquí (en el enfoque constructivista/comunicativo) aparece una nueva noción de «hablante» que no solo realiza, sino que encarna el proceso de aprendizaje, en el cual la enseñanza deja de ser (o concebirse como) una «instrucción» y pasa a representar una «situación» propicia para el desarrollo autónomo de aquel proceso.

En este sentido, de una didáctica centrada en una noción conductista de la enseñanza-aprendizaje del código, olvidada de la realidad material del habla, se pasa a otra que, si bien quedaba expandida por ese ideal habermasiano de la «acción comunicativa», también supuso una liberación en el interior mismo del concepto de gramática. Por supuesto, hablamos del innatismo de Chomsky y su idea del desarrollo natural del lenguaje sobre la base biológica de la «gramática universal». Las consecuencias que ello tiene para los conceptos de «adquisición» y «aprendizaje» (Krashen) y, por ende, para la práctica de la enseñanza, derivan todas del hecho de que el «sujeto» (esto es, la matriz ideológica de nuestras relaciones sociales modernas, transcrita aquí por la noción de «hablante») es entendido como eminentemente «creativo», en tanto que su «capacidad» innata para desarrollar el lenguaje no solo no está limitada por la finitud de los elementos del código, sino que es en virtud de esta restricción de elementos paradigmáticos y sintagmáticos donde residen las condiciones de posibilidad para la expresión de esta creatividad. Así, por un lado, estaría el desarrollo natural de la «mente» (poseedora en sí misma —según Chomsky— de la «competencia») y por otro el producto o «actuación» en el que la mente se expresa en un medio discursivo/enunciativo, susceptible de ser analizado en su «estructura superficial», etc.

para Strawson, determinaría la verdad o la falsedad de los enunciados coherentes; pero teniendo en cuenta que dichos presupuestos no forman parte del *enunciado*, o lo que es lo mismo, de lo *comunicado*, porque dependen de una confirmación externa; mientras que para Russell estos sí son un «contenido existencial» implicado en la proposición, etc.); y c) la dimensión intencional (es decir su condición de enunciado situado). Véase, a propósito de la polémica Strawson-Russell (Las teorías descriptivas de la referencia de Strawson y Searle: Dos críticas a las teorías del sinsentido (scielo.org.co))

No es lugar este para hablar de los cambios sociales que inciden (de forma mucho más directa de lo que se podría pensar) en esta transición metodológica (y, en general, epistemológica) que nos lleva, sintomáticamente, a ese documento de estandarización en el que cristalizan los principios de la moderna DL(L): el Marco Común Europeo de Referencia para las Lenguas (MCERL); en nuestra opinión, en este documento cristaliza una relectura de las relaciones sociales (en constante remoción) hecha desde el interior estas mismas relaciones, pero expresada desde el discurso público/institucional; en concreto se trata de una relectura de la noción de «suejo/ciudadano» como «sujeto/hablante»; o, lo que es lo mismo, el «sujeto cooperativo» transcrito (con lo que conlleva el cambio de foco) en «sujeto comunicativo» (vid. Aparicio 2018a).

Muy en esquema, el matiz es el siguiente: si consideramos la importancia que en nuestro campo (el de la educación) ha tenido y tiene el fenómeno de la globalización del mercado, ya desde antes del «deshielo» de ese mundo hegemónicamente bipolar, que, tras la caída del muro, se confirmó en su democracia liberal con vocación ecuménica; si descartamos, por lo tanto, ese «fin de la historia», algo que ya ni el mismísimo Francis Fukuyama sostiene, porque el mundo de hoy —ahora mismo— vuelve a escindirse en dos polos visiblemente conflictivos (solo que esta vez sin los aspavientos políticos del siglo xx, y es que el mercado capitalista lo han asumido en todos los rincones del planeta, y hoy lo que solivianta a los individuos son sus libertades subjetivas); si se acepta este análisis, entonces se estará de acuerdo en que los procesos educativos de hoy responden (para bien o para mal) a los necesarios reajustes de las fuerzas productivas: a) el reajuste a una globalización que, sin dejar —ni mucho menos— de tener su convulsa historia social, asiste a la homogeneización de las formas de vida (a nivel privado y público; y tanto en lo económico como en lo político); y b) a unas relaciones sociales que demandan la estandarización del conocimiento; y, por tanto, un reajuste de la norma cultural efectiva.

De este modo, se refuerza la noción de que la lengua ya no es expresión del carácter de ningún pueblo; ni siquiera de ninguna forma (antropológicamente hablando) de ver el mundo; sino, más bien, el vehículo cultural (universal) del «sujeto libre» y su «naturaleza humana» creativa (esta es la idea que sostiene hoy, por ejemplo, la indudable legitimidad de la noción de «diversidad», hoy tan tenida en cuenta en el debate educativo). Es en este punto en el que, ahora sí, nos tomamos la libertad de hacer un alegato político en forma de pregunta, estrictamente dirigida a nuestra disciplina, la DLL, a saber: cuando en un exponente del discurso público sobre enseñanza-aprendizaje de lenguas como el MCERL se habla de «plurilingüismo» y «pluriculturalidad», ¿a qué se alude en el fondo (material/social) de esos dos conceptos? ¿Por qué esa legítima vindicación del diverso mundo lingüístico y cultural? ¿Qué lógica subyace a la mística de la «otredad»? ¿En qué se concreta ese contraste de creencias y actitudes; o la situación y el contexto; o la negociación de significados pragmáticos

con los que llegar, incluso, a participar en los delicados y efímeros «juegos de lenguaje», y aun en la «familiaridad de las palabras», etc.? Sabemos que, de no comprenderse entre sí, los sujetos supuestamente se cosifican o reifican mutuamente. Sabemos incluso que la propia «identidad» se construye o se malogra dependiendo del grado de «literacidad crítica» de cada individuo. Es decir, ¿de dónde viene esta legitimación de la interpretación que hace el sujeto frente a la realidad discursiva propia y ajena? ¿No es esta noción de la conexión entre lengua y cultura acaso una abstracción positivista/fenomenológica que drena la historicidad del sujeto/hablante?

Por lo demás, a nadie se le oculta que desde 1990, los procesos de homogenización (que en educación suponen, en concreto, una clara estandarización) y tecnologización del conocimiento son una clara transcripción del modelo de productividad que caracteriza al mercado capitalista/financiero (Burke, 2012, pp. 266-267).

Una lucha, pues, en gran medida ideológica, es decir, librada a nivel nocional en todos los campos del saber, que, si bien atesoran conocimiento muy necesario, no es menos cierto que en el proceso de producirlo se hace abstracción del hecho histórico/material de que los presupuestos de los que se parte son los propios de cada coyuntura social. Así pues, afirmamos (como hicimos en nuestra tesis doctoral) que, sin hacer explícita su radical historicidad, lo que se produce es una transcripción de dicho conocimiento a los términos legítimos del sistema (y el lingüísticismo de la «teoría de la comunicación» es uno de esos discursos legítimos): cosas como la capacidad humana del lenguaje, la división texto/contexto, la relación medio/mensaje, o la historia de los géneros en tanto que manifestaciones (formal y estructuralmente definidas) de dicha capacidad, sobre ser ciertas excusan el análisis de las ideas (lo que de verdad mueve el mundo), cuyo uso se discrimina en tanto que literal/estético o pragmático/fungible; pues, efectivamente, se trata de una dialéctica muy sutil que, como ha argumentado Juan Carlos Rodríguez (2001), se reproduce en todo discurso; en este caso, desde el núcleo de la misma teoría lingüística (en este caso hablamos de la moderna): las características que cada escuela, desde Saussure a Chomsky, y, por ende, cada enfoque educativo/didáctico, ha ido asignando a la noción de hablante. Precisamente porque el discurso teórico es también, en su raíz, producto de las mismas relaciones sociales de las que surge, se puede decir que la participación en el debate conceptual es un modo de inscripción en ellas. Así, nuestras relaciones sociales se forjan también al calor de lo que parece no suponerlas; con cada matiz producido por dicha teoría, las contradicciones del sistema quedan inconscientemente expuestas (esto es, transcritas en lenguaje legítimo), empezando por la noción misma de *hablante*. No vamos a tratar esta cuestión en las páginas que siguen, aunque consideramos clave el estudio de la reproducción ideológica para comprender la radical historicidad de aquello que llamamos discurso(s). Lo que sí queremos aclarar ahora es que, si bien entendemos que nuestro cometido docente es exponer al alumnado

los contenidos de la asignatura en cuestión, y hacerlo de la manera más comprensible de la que somos capaces, ello supone, en gran medida, dejar al margen la cuestión histórica ideológico-discursiva. No obstante, lo que procuramos no perder nunca de vista en nuestras clases es su condición teórica, lo cual supone establecer entre la teoría (los conceptos) y su explicación (o transposición), a la vez, una distancia empírica (según la cual el conocimiento científico/disciplinar está sujeto siempre a revisión por parte de la comunidad docente e investigadora que lo produce), y una distancia histórica (según la cual el conocimiento científico/disciplinar está —al menos por nuestra parte— sujeto siempre la crítica de sus presupuestos de base, los cuales, como hemos dicho, no son meramente abstractos, sino que están determinados directamente por la problemática social de cada coyuntura histórica).

Quizá el intento más claro de concretar y sistematizar esta nueva noción de «hablante» (en este sentido radicalmente histórico) que fue con el surgimiento de los estudios pragmáticos a mediados del s. xx, con las inestimables aportaciones de Austin, Grice, Searle, Lakoff y Johnson, como vino a colmarse aquel vacío metodológico, enriqueciendo enormemente un panorama de estudios hasta entonces excesivamente estructuralista. También fue decisivo el desarrollo de otra perspectiva interdisciplinar, el Análisis del Discurso, surgida de la confluencia de autores y metodologías muy diversos, aunque convergentes en torno a un mismo objeto de estudio: el discurso.

Con todo, lo que a nosotros nos interesa remarcar aquí es la casi nula dilucidación que, por parte de los anteriores teóricos del discurso, se hace de la relevancia que tiene el hecho de que los hablantes nunca dejan de participar en la reproducción del sentido de nuestras relaciones sociales: *la reproducción, pues, de las fuerzas productivas, que, en el nivel académico/universitario deben cualificarse discursivamente*; esto es, de formas mucho más técnicas y especializadas que en otros ámbitos de la producción: en este caso a través del metadiscurso de la pragmática y el análisis pragmático de los textos. Es desde esta inscripción inevitable (es decir, desde la realidad del sistema educativo al que pertenecemos) desde donde criticamos el «estado de la cuestión» discursiva, solo que procurando examinarlo con esa distancia crítica que procuramos tanto en nuestra práctica tanto investigadora como —de un modo mucho más sutil y quizá por ello más eficaz— docente.

Este es el sentido crítico con el que nos inscribimos en nuestra línea de investigación en ideología y discurso.

Ahora nos disponemos a trazar las líneas históricas y metodológicas del enfoque teórico con el que operamos en nuestras incipientes investigaciones sobre los síntomas y presupuestos discursivos (ideológicos) en general, y, como hemos visto en páginas anteriores (y como se puede ver en los Anexos), de la IA (*ChatGPT*), en particular; en este caso, acotando el objeto de estudio, a saber: la configuración de los conceptos fundamentales en didáctica de la lengua y la literatura que genera dicha IA.

MI INSCRIPCIÓN IDEOLÓGICA TEÓRICA: LA «RADICAL HISTORICIDAD»

En la historiografía europea de los 50, hasta los 70 del pasado siglo, hubo una remoción conceptual, con epicentro en Francia, que supuso, para muchos, un «cambio de foco» dentro de la epistemología de las Ciencias Humanas; pero, el problema central al que apuntaban los nuevos enfoques —y esta es nuestra tesis— no cambió de sentido en ningún momento: la problemática de fondo (y por lo tanto, la apoyatura fundamental de la investigación en las humanidades y ciencias sociales) seguía siendo la misma que venía planteándose (al menos en su fase arrolladoramente dominante) desde hacía dos siglos: esta no es otra que la problemática del sujeto libre como matriz ideológica única de las relaciones sociales burguesas o modernas¹¹⁵.

No por una suerte de tiranía ontológica, sino porque la práctica de las relaciones sociales sigue una lógica inconsciente y a la vez perfectamente incardinada en los discursos en los que se materializa. Discursos que se estructuran alrededor de nociones o dicotomías (las hemos ido viendo ya a lo largo de este trabajo, pero vale la pena recordarlas: experiencia, sujeto/estructura, lengua/habla, individuo/sociedad, etc.) no para hablar explícita o implícitamente de las relaciones sociales, pero sí para *aludir* a ellas como presupuesto cuyo mantenimiento depende del despliegue, desdoblamiento continuo de aquellas que resultan productivas, y el descarte de las que no lo son.

Hemos tratado, también de dejar claro en todo momento que esta no es una ideología dominante impuesta por una élite, sino que son las relaciones sociales mismas las que imponen su lógica desde su propia condición problemática.

Es imposible adoptar un enfoque descriptivo de su complejidad, pero en todo caso, el hacerlo —creemos— resultaría estéril sin una comprensión general de la lógica que siguen las relaciones entre sujetos libres. Por ejemplo, dicha lógica supone el punto de partida para cualquier reflexión sobre «lo humano», que, bien se hará desde la noción de *individuo*, bien desde la de *sociedad*. Entendidas estas como el interior y el exterior del sujeto, la sociedad se concibe como el lugar del que el sujeto debe retornar, y que, a su vez, le retorna al espacio de su casa (su mente, su espíritu, su yo, etc.).

Ante estas nociones como presupuesto necesario en los procesos ideológicos de individuación, es decir, de construcción de la propia subjetividad, los discursos se ven obligados a contener las contradicciones que esa división nos plantea; no porque el ser humano sea esencialmente uno y esta forma de pensar le plantee un dilema interno del que no siempre es consciente, sino porque la individuación puede entenderse como el «impacto» de las contradicciones inherentes al sistema (*id est*, a la praxis social) de una sociedad cuyos individuos

¹¹⁵ Rodríguez (1990) explica cómo en la formación social de transición del feudalismo al capitalismo, se da una matriz doble: organicismo vs animismo.

deben retener su condición de «agentes libres» para poder funcionar plenamente controlada por el capital industrial y financiero, y dominada por la expresión político-jurídica en la que se instituye no solo lo privado o lo público, sino la regulación del tránsito entro lo uno y lo otro.

Así, los cambios en los «modelos de análisis» historiográfico responden a necesidades discursivas en el interior de esas relaciones sociales (y no de otras); es decir, a necesidades coyunturales con problemas específicos: económicos, nacionales o de política exterior, que necesitan ir renovando su legitimidad, para la que los cambios de foco (y aun de paradigma) metodológico y conceptual son perfectamente identificables —y ese es nuestro trabajo— como síntomas de adaptación de las relaciones sociales a las necesidades de reproducción del Modo de Producción (realizado este en tres niveles interrelacionados en la práctica, pero que solo en teoría es posible discriminar, a saber: los niveles económico, político e ideológico). Cambios, por lo tanto, que vienen siempre «acompañados» por síntomas discursivos (al nivel de la producción ideológica), esto es, en el «orden» interior de los discursos, que es donde se debate (en abstracto) la legitimación del sistema.

En definitiva, la ideología es aquello que se despliega sobre el «terreno discursivo» plural que tiene sin embargo una unidad (algo que nosotros llamamos, con Pêcheux¹¹⁶, «formación discursiva»). Esa es para nosotros la clave de cualquier coyuntura cultural donde se dan una serie de antagonismos y polémicas entre tematizaciones tan aparentemente opuestas como pueden ser la filosofía analítica británica y el marxismo-leninismo (en el que nos inscribimos sin duda, con voluntad o sin ella).

En este caso (en la segunda mitad del xx), como decimos, hubo un cambio de foco en el interior no solo de la historiografía francesa que en virtud del cual, lo sociológico, el estructuralismo, el psicoanálisis (con muchas reservas) y el análisis del discurso, aparecen sobre unas «condiciones de posibilidad» sobre las que hallamos la teoría de la escuela de Althusser y, en España, Juan Carlos Rodríguez. Al inscribirnos en ella, creemos haber llegado de la mejor y más clara manera posible a la comprensión de los desplazamientos y desdoblamientos conceptuales que hallamos, a cada paso, en los discursos que configuran el inconsciente ideológico de las formaciones social del pasado y del presente. La teoría permite dar cuenta del «movimiento social», no solo en el sentido político o económico (de movilidad entre clases sociales), sino en el de la vida que se reproduce materialmente ante nuestros ojos, poniendo en ello, siempre, «algo» de nuestra parte (con literatura o sin ella). Y esto incluye los productos del discurso historiográfico, cuya renovación exige cambios en la manera de hacer historia. Cambios que ni los mismos historiadores

¹¹⁶ *Op. cit.*

se planteaban ni se plantean, a saber: cómo escribir la historia de la producción del «sujeto libre» en un mundo de posguerra (entonces) y de posverdad (hoy), donde el desigual impacto del conflicto armado y el político contrasta con la lógica arrasadora de la homogenización del mercado de global de vidas.¹¹⁷ Con eso bastaría.

¹¹⁷ Esta polémica está perfectamente delineada en un trabajo de Claudia Möller (2001) sobre Lucien Goldmann.

VI CONCLUSIONES

LIBERTAD SIN INGENUIDAD: CONOCER LAS METAMORFOSIS DE LO SOCIAL/ DISCURSIVO

Conocer el «fondo de la cuestión», la matriz ideológica y la formación social específica en la que esta se «trabaja» debería implicarnos menos en ciertas batallas discursivas en las que el mundo actual desplaza los problemas reales hacia sus respectivas abstracciones. Esto, unido a una mayor consciencia de que es la conquista efectiva de libertades materiales y no la de derechos simbólicos (la paz en las mentes de las personas de la que habla la UNESCO) lo que permite al ser humano tener libertad efectiva.

Es decir, no es que todo sea discurso, sino que todo discurso es un desplazamiento de lo real/social que no puede decirse porque está sobredicho de antemano por la Norma ideológica: «yo soy sujeto libre» (para explotar o ser explotado). Así, deberíamos preguntarnos por el «yo libre» que se está presuponiendo en cada una de las lógicas que hoy se disputan la imagen y semejanza de ese «yo» radicalmente histórico. ¿La ideología woke o el neomarxismo; la ideología de extrema derecha o el populismo de derechas o de izquierdas; o, por supuesto, el neoliberalismo, que pretende tomar las riendas de esa «marca» o «imperio» de la libertad, la democracia liberal, que se iba a extender por el mundo «zoológico»; o fenómenos más recientes, que vienen larvándose, sin embargo, desde el principio de nuestra posmodernidad, como contradicciones internas del mundo global: esa «democracia con valores asiáticos» (o «eslavos»)? ¿Cuál de estas llamadas ideologías va ganando la carrera? ¿Cuál domina el terreno ideológico? Y, más aún, cuál de ellas incluye o puede perfectamente incluir a otras? Esta es una pregunta interesante, pero resolverla supondría dejar de rascar (o excavar) para llegar al «fondo de la cuestión».

Porque lo que hemos querido aclarar aquí es el concepto de «ideología de base», como terreno de juego, digamos, general, sobre el que se asientan todas estas maneras de expresar (espontánea o elaboradamente, da lo mismo)

aquello que somos o queremos ser; y lo que no queremos ser, por supuesto, a nivel político, económico, pero también a nivel individual. Y esta palabra, «individuo», hay que cogerla con pinzas, porque, espontáneamente llama a su —supuesto— opuesto, la «sociedad».

Hemos querido «explicar» cómo, por ahí, por el lado de las ideologías explícitas, no vamos a descubrir nada más que la dicotomía que nos domina/divide en el fondo, la dialéctica individuo/sociedad; la ideología dominante se ríe de todas esas disputas en las que nos dejamos la piel por resolver ese problema de forma abstracta; pero se ríe porque vive de ellas; se cuele por las rendijas, por las grietas de todas esas dialécticas enfrentadas. Incluso de todo cuanto hemos dicho aquí es impensable sin esta ideología.

La ideología es el sentido de la vida. El sentido de la vida es histórico, y por lo tanto específico de un tipo concreto de relaciones sociales. Por ejemplo, la ideología del «sujeto libre» cuya vida se entiende como una actividad eminentemente «privada»; pero no me refiero solo al aspecto jurídico de lo privado, sino al hecho de ser la propia subjetividad (y, en concreto, la sensibilidad) aquello que espontáneamente, frente a lo social que lo enmarcaría y —más o menos— lo condicionaría o comprometería, supone la máxima expresión de lo libre. De ahí el valor de lo subjetivo como lo verdaderamente problemático en *toda* la historia de la filosofía y la literatura modernas y contemporáneas, pero también en las distintas temáticas que han preocupado a las llamadas «ciencias humanas» que, en la práctica, podríamos considerar *las ciencias de la libertad del sujeto*, ya se haga hincapié en ellas en lo individual o en lo colectivo; ya se hable de estética, de espíritu, de cultura o de comunicación, su teoría será siempre sintomática de esa tensión (radicalmente histórica y por lo tanto nunca resuelta) entre la subjetividad libre y lo social.

Y, no nos engañemos, incluso la noción comunicación, supuestamente pura e inocua, y que tanto ha hecho por engrasar nuestras relaciones sociales, en el sentido de desdibujar hasta cierto punto la dicotomía individuo/sociedad (que es aquello que la ideología está siempre problematizando, en cualquiera de sus manifestaciones dentro de esta problemática del sujeto) incluso la noción de comunicación, digo, tiene una vida ideológica como noción susceptible de ser invocada legítimamente. Y nada más. La comunicación, cada vez que se invoca, no es más que la transcripción o —si quieren— la metamorfosis de una *problemática social concreta* convertida en *problemática discursiva abstracta*.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L. (1967). *Curso de filosofía para científicos*, Planeta de Agostini, Madrid, 1985.
- (1970). «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» Original: «Idéologie et appareils d'État», *La Pensée*, N.º151, Junio de 1970, París.
- (1980). *Pour Marx*, François Maspero, Paris.
- & BALIBAR, É. (2001). *Para leer el capital*. Siglo XXI.
- SEMPRÚN, J.; SIMON, M. y VERRET, M. (1974). *Polémica sobre Marxismo y Humanismo*, Edité par Siglo XXI Editores, Méjico.
- APARICIO DURÁN, P. (2012). «Valor didáctico y significación cultural de El dardo en la palabra», en *Medios de comunicación en el aula: enfoques y perspectivas de trabajo*, coord. por María Remedios Sánchez García, Paz Isla Fernández, Francisco José Sánchez García, Octaedro, Barcelona, pp. 73-84.
- (2013). «Alfonso Reyes en dos tiempos. Entre el arielismo y la doble experiencia literaria: «La venganza creadora» y «La cena», en *Álabe: Revista de Investigación sobre Lectura y Escritura*, N.º. 7.[www.revistaalabe.com]
- (2016). «Daños (co)laterales: ¿La literatura como acto de habla?», en *Poéticas*, [S.l.], n. 1, mayo 2016. Disponible en: [<http://poeticas.org/index.php/poeticas/article/view/8>. Fecha de acceso: 11 jun. 2016]
- (2018a). *Ideología y competencia comunicativa: fundamentos epistemológicos para la enseñanza de la lengua y la literatura*, Visor, Madrid.
- (2018b). «Bases ideológicas del discurso (pos) moderno. Para leer el porvenir de la poesía». In *Nuevas poéticas y redes sociales: Joven poesía española en la era digital* (pp. 101-112). Siglo XXI de España.
- (2020). «Son lingüísticas las cultura y la identidad? (Notas al margen sobre el giro social en Didáctica de la Lengua y la Literatura)», en *Porta Linguarum*, 34, pp. 193-208.
- (2023) «El concepto de conciencia idiomática en lingüística y en didáctica de la lengua. El problema y su radical historicidad», en ROSAL NADALES, M. (ed.) *Educación literaria y competencia comunicativa en el siglo XXI*, Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 15-29
- AUSTIN, J. L. (1962). *How to do things with words*, Clarendon Press, Oxford. En

- español: *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982.
- BARTHES, R. (2007). *El placer del texto y lección inaugural*. Siglo XXI de España Editores.
- BENVENISTE, E. (1966 y 1974), *Problemas de lingüística general*, t. I y II. Tr.: México, Siglo XXI, 1974 y 1979.
- BLOOMFIELD, L. (1933). *Language*, Henry Holt, New York.
- BLUMENBERG, H., & MADRIGAL, P. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-textos, Valencia.
- BOLÍVAR BOTÍA, A. y BOLÍVAR RUANO, M.^a R. (2011). «La didáctica en el núcleo del mejoramiento de los aprendizajes». *Entre la agenda clásica y actual de la Didáctica. Perspectiva Educacional*, Vol. 50, N.º 2 (Ejemplar dedicado a: Didácticas y Prácticas Pedagógicas), pp. 3-26.
- BOURDIEU, P. (1991). *Language & Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge-Oxford.
- BURKE, P. (2000). *A Social History of Knowledge. Vol I. From Gutenberg to Diderot*, Polity Press, Cambridge.
- (2012). *A Social History of Knowledge. Vol II. From Encyclopédie to Wikipedia*, Polity Press, Cambridge.
- (2016). *What is the History of Knowledge?*, Polity Press, Cambridge.
- CABRERA, J. C. M. (2017). *Claves históricas de la lingüística actual: 20 siglos de reflexiones sobre el lenguaje a través de 20 referencias fundamentales*. Síntesis, Madrid.
- CANALE, M. (1983). «De la competencia comunicativa a la pedagogía comunicativa del lenguaje», en LLOBERA, M. et al. (1995). *Competencia comunicativa. Documentos básicos en la enseñanza de lenguas extranjeras*, Edelsa, Madrid, pp. 63-83.
- CASTILLA DEL PINO, C. (1969). *Psicoanálisis y marxismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- CASDRO, E. (2020). *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*. Materia Oscura, Segovia.
- CHOMSKY, N. (1968), *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., San Diego, California.
- CHROUST, A. H. (1945). «A Contribution to the Medieval Discussion: Utrum Aristoteles Sit Salvatus», en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 6, No. 2 (Apr., 1945), pp. 231-238 University of Pennsylvania Press. Consultado el 10-4-2015 [<http://www.jstor.org/stable/2707365>]
- COLLINGWOOD, R. G. (1986). *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- CONSEJO DE EUROPA (2001). *Marco común europeo de referencia para las lenguas: aprendizaje, enseñanza, evaluación*. (2002) (<http://cvc.cervantes.es/obref/marco>). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Instituto Cervantes, Anaya (2003).
- COSERIU, E. (1987). «Acerca del sentido de la enseñanza de la lengua y la literatura», en *Innovación en la enseñanza de la lengua y la literatura, Actas y Simposios*, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- DE JONG, D. (2022). *Dinero y poder en el tercer Reich. La historia oculta de las dinastías más ricas de Alemania*, Principal de los Libros, Barcelona.
- DOLAR, M. (2017). *Uno se divide en dos: más allá de la interpelación*, Paradiso editores, México.
- DURKHEIM, E. (1956). *Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris.
- EILENBERGER, W. (2019). *Tiempo de magos: la gran década de la filosofía: 1919-1929*. Taurus, Madrid.
- ELDER-VASS, D. (2012). *The Reality of Social Construction*, Cambridge University Press.
- EVERETT, D. L. (2019). *Dark matter of the mind: the culturally articulated unconscious*, University of Chicago Press.

- FERGUSON, I. (2023). *Politics of the mind: Marxism and mental distress*. Bookmarks, York.
- FERRATER MORA, J. (2023). *Diccionario de Filosofía de bolsillo*, Alianza Editorial, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1983). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Madrid.
- (2005). *La hermenéutica del sujeto/The Hermeneutics of the Subject: Cursos Del College De France, 1981-1982/Lectures at the College De France, 1981-1982 (Vol. 237)*. Ediciones Akal, Madrid.
- FRANCE, A. (1984), «Putois», en CRANE, M. (1984). *Fifty Great American Short Stories*. Bantam Classics.
- FREUD, S. (1992). *Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XIX - El yo y el ello, y otras obras (1923-1925). 1. El yo y el ello (1923)*. Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores.
- (2023). *Introducción al psicoanálisis*, Alianza Editorial, Madrid.
- FRY, P. (2012). *Theory of Literature (The Open Yale Courses Series)*, Yale University Press, New Haven.
- FRYE, N. (2006). *The Secular Scripture and Other Writings on Critical Theory 1976–1991*, Vol. 18, ed. by Joseph Adamson and Jean Wilson, University of Toronto Press, Toronto.
- FUKUYAMA, F. (2011). *The origins of political order: From prehuman times to the French Revolution*. Farrar, Straus and Giroux.
- GELLNER, E. (1997). *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*, Gedisa, Barcelona.
- GENETTE, G. (1997) *Paratexts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GEERTZ, C. (1973). *The interpretation of cultures* (Vol. 5019). Basic books.
- GRAEBER, D., (2011). *Debt: The first five thousand years*, Melville House, Brooklin/London.
- & WENGROW, D. (2021). *The dawn of everything: A new history of humanity*. Penguin UK.
- HANSEN, M. H. (2022). *La democracia ateniense en la época de Demóstenes*. Capitán Swing Libros, Madrid.
- HARMAN, G. (2018). *Object-oriented ontology: A new theory of everything*. Penguin UK.
- HARVEY, D. (2020). The condition of postmodernity. In *The New social theory reader* (pp. 235-242). Routledge.
- HERMAN, E. S., & CHOMSKY, N. (2010). *Manufacturing consent: The political economy of the mass media*. Random House.
- HESSE, H. (1970). *El lobo estepario*. Alianza Editorial.
- HUME, D. (2008). *Selected Essays*, Oxford University Press.
- JAKOBSON, R. (1974): «La lingüística y la poética», en T. A. Sebeok, *Estilo del lenguaje*. Madrid: Cátedra, pp. 125-173.
- JAMESON, F. (2020). *Valences of the Dialectic*. Verso, London/New York.
- KOJÈVE, A. (2005). *La noción de autoridad*, Página Indómita, Barcelona.
- KRAMER, S. N. (2022). *La historia empieza en Sumer: 39 testimonios de la Historia escrita*. Alianza Editorial.
- LACAN, J. (1977) «The Function and Field of Speech in Language and Psychoanalysis», en *Ecrits: A Selection*, Alan Sheridan, tr. Norton, New York, p. 49.
- (2007) *The Seminar of Jacques Lacan. Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis* (English translation, Miller, Jacques-Alain; Sheridan, Alan), Norton, New York.
- LÁZARO CARRETER, F. (2010). *El dardo en la palabra*, Debolsillo, Barcelona.
- LERNER, P. (1986). *The creation of Patriarchy*, Oxford University Press.
- LYOTARD, J. F. (2006). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid.

- MACARTHUR, B. (Ed.). (1996). *The Penguin book of historic speeches*. Penguin UK.
- MARÍAS, J. (1997). *Persona*, Alianza, Madrid.
- MARX, K. (2022). *El Capital, Libro I – Tomo I*, Akal, Madrid.
- MCGILCHRIST, I. (2019). *The master and his emissary: The divided brain and the making of the western world*. Yale University Press.
- MCLEOD, H. (2000). *Secularisation in western Europe*. Basingstoke: Macmillan.
- MEGARRY, T. (1995). *Society in prehistory: The origins of human culture*. NYU Press.
- MILLER, J-A. (2023). *La angustia. Introducción al Seminario X de Jacques Lacan*, RBA, Barcelona.
- MORA, J. F., & COHN, P. (2023). *Diccionario de filosofía de bolsillo*, Alianza, Madrid.
- MÖLLER, C. (2001). *Algunas notas sobre un texto olvidado: El dios oculto, de Lucien Goldmann*. Tiempos Modernos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2005). *¿Qué es filosofía?*, Austral, Madrid.
- PÊCHEUX, M. (1960). *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, Paris.
- (1994) The Mechanism of Ideological (Mis)recognition, en ŽIŽEK, S. (Ed.). (1994). *Mapping ideology*. Verso, Brooklin/London, pp. 141-150.
- PHOLENZ, M. (2022). *La Stoa. Historia de un movimiento espiritual*, Taurus, Barcelona.
- POLY, J. P., BOURNACEL, E., & LOIS, M. R. I. (1983). *El cambio feudal: siglos X-XII*, Labor, Barcelona. por José Angel Fernández Roca, Carlos Juan Gómez Blanco, José María Paz Gago, Vol. 2, 1994, pp. 397-408.
- POULANTZAS, N. (2001). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Siglo XXI, Madrid.
- PRECIADO, P. B. (2020). *Testo yonki. Sexo, drogas y biopolítica*, Anagrama, Barcelona
- READ, M. K. (2000) «From Organicism to Animism: (Post)colonial or Transitional Discourses», *BHS*, LXXVII, pp. 551-70.
- (2010), *The Matrix Effect. Hispanism and the Ideological Unconscious*. ICGtesting.
- (2013), «Juan Carlos Rodríguez and the Renewal of Althusserian Marxism», en *Álabe*, 7, June (2013) <http://www.revistaalabe.com> [consultado 4 de agosto de 2015].
- (2017). Towards a Notion of the Ideological Unconscious: Marx, Althusser, Juan Carlos Rodríguez. *Historical Materialism*, 25(4), 139-165.
- (2019). The Psychoanalytic Paradox and Capitalist Exploitation: Slavoj Žižek and Juan Carlos Rodríguez. *Rethinking Marxism*, 31(2), 194-221.
- (2022). *Journeys through the Ideological Unconscious. Marx, Althusser, and Juan Carlos Rodríguez*, Cambridge Scholars Publishing
- (2024). «Notes towards a theory of the ideological/libidinal unconscious: Juan Carlos Rodríguez on Freud», en *Álabe: Revista de Investigación sobre Lectura y Escritura*, N.º. 26 (en prensa) [www.revistaalabe.com].
- REHMANN, J. (2013). *Theories of Ideology: The Powers of Alienation and Subjection*, Haymarket Books, Chicago.
- RICO, F. (2003). *Los discursos del gusto: notas sobre clásicos y contemporáneos*, Destino, Madrid.
- RODRÍGUEZ, J. C. (1990). *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, Akal, Madrid.
- (1994). *Lorca y el sentido. Un inconsciente para una historia*. Akal, Madrid.
- (2001a). *La Norma literaria*, Debate, Madrid.
- (2001b). *La literatura del pobre*, Comares, Granada.
- (2002a). *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, Comares, Granada.

- (2002b). «Blow-up. (Las líneas maestras de un pensamiento diferente)», en *Filosofía, política y economía en el Laberinto*, N.º 9.
- (2005a). «La explotación del yo: Una pesadilla histórica», *Revista Laberinto*, 20-01-2005. [<http://www.rebellion.org/noticias/2005/1/10288.pdf>] Intervención durante el «Primer Encuentro por una Izquierda Antagonista», Granada 28 de abril de 2004.
- & SALVADOR, Á. (2005b). *Introducción al estudio de la literatura hispanoamericana (Vol. 111)*. Akal, Madrid.
- (2011a). *Tras la muerte del aura (En contra y a favor de la Ilustración)*, Editorial Universidad de Granada, Granada.
- (2011b). *Para una lectura de Heidegger (Algunas claves de la escritura actual)*, Editorial Universidad de Granada, Granada.
- (2013a). «De nuevo sobre la narración como forma de vida (Libros abiertos y Libros cerrados)». *Álabe* 7. [www.revistaalabe.com]
- (2013b). *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, Akal, Madrid.
- (2013c). «¿The Waste Land?» (Notas sobre la cultura europea de los años 20 y el caso de Stefan Zweig). *Álabe* 8. Web. 13-4-2015 [www.revistaalabe.com]
- (2013c). *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*, Comares, Granada.
- (2014a). «Sobre el Utrum, el enganche y la mirada alegórica en el pensamiento medieval. (Carta/respuesta a Malcolm K. Read)». *Álabe* 9. Web 13-4-2015 [www.revistaalabe.com]
- (2014b). «Tres estallidos en el horizonte literario de la modernidad y la posmodernidad». *Álabe* 10. [www.revistaalabe.com]
- (2015a). *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*. Marcial Pons, Madrid-Barcelona- Buenos Aires-São Paulo.
- (2015b). «Algunas notas de lectura para Freud después de la Primera Guerra Mundial». *Álabe* 12 [www.revistaalabe.com]
- (2016a) «Para leer el Quijote», en *Sin permiso, república y socialismo, también para el siglo XXI* [<http://www.sinpermiso.info/textos/para-leer-el-quiote>].
- (2016b) *Pensar la literatura: entrevistas y bibliografía, 1961-2016*, Granada: Asociación ICILE.
- (2022). *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*. Madrid, Akal.
- RORTY, R. (1999). *Philosophy and Social Hope*, Penguin, London.
- SEARLE, J. R. (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press. En español: *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1980.
- (1969). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITHIES, D. (2019). *The epistemic role of consciousness*. Philosophy of Mind, Oxford University Press.
- SOKAL, A., & BRICMONT, J. (1999). *Imposuras intelectuales*, Paidós, Barcelona.
- SPENGLER, O. (2020). *La decadencia de Occidente I*. Austral, Madrid.
- SPERBER, D. y WILSON, D. (1994). *La relevancia*, Visor, Madrid.
- STEVENSON, L. (1983). *Siete teorías de la naturaleza humana*, Cátedra. Madrid.
- STOKER, B., AUERBACH, N., & SKAL, D. J. (1997). *Dracula: A Norton Critical Edition*. Edited by Nina Auerbach and David J. Skal.
- THERBORN, G. (2008). *¿Del marxismo al postmarxismo?*, Akal, Madrid.
- TORRENTE BALLESTER, G. (2004). *El Quijote como juego y otros trabajos críticos*, Destino, Madrid.

- TUPINAMBÁ, G. (2021). *The Desire of Psychoanalysis: exercises in Lacanian Thinking*. Northwestern University Press.
- VAN DIJK, T. A. (1999). *Ideología: una aproximación multidisciplinaria* (pp. 266-286). Barcelona: Gedisa.
- VOLOSINOV, V. N. (1986). *Marxism and the Philosophy of Language*, Harvard University Press, Harvard.
- WEBER, MAX (1930). *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, George Allen and Unwin, Sidney.
- WENGROW, D. (2018). *What makes civilization?: the ancient near East and the future of the West*. Oxford University Press.
- WILLIAMS, R. (2020). *Culture and materialism*. Verso Books.
- WILSON, C. (2014). *The Outsider*. Diversion Publishing Corp.
- WISE, C. (2011). *Chomsky and Deconstruction: the politics of unconscious knowledge*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- WITTGENSTEIN, L. (2008). *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge, London-New York.
- YATES, T. (1990). «Jacques Derrida: There is Nothing Outside the Text», en TILLEY, C. ed. (1990). *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, Basil Blackwell, Cambridge, Massachusetts.
- ŽIŽEK, S. (1989). *The sublime object of ideology*. Verso Books.
- (2006a). «Jacques Lacan's Four Discourses» [<http://www.lacan.com/ziz-four.htm>]
- (2006b). *How to Read Lacan*, W. W. Norton & Company, New York London.
- ZUBIRI, X. (2018). *Introducción a la filosofía de los griegos*. Alianza Editorial, Madrid.
- ZWEIG, S. (2012). *El mundo de ayer: Memorias de un europeo*, El Acantilado, n.º 44 (Spanish Edition). Acantilado. Edición de Kindle.

ANEXOS

CONVERSACIÓN 1: ¿UN MODO DE PRODUCCIÓN DESCONOCIDO POR LA HUMANIDAD? (La IA produce respuestas basadas en los presupuestos 1, 2 y 3, apuntados en el capítulo 4: *La IA y su «horizonte fenomenológico»*)

P. ¿Puedes describir las posibilidades de un nuevo modo de producción?

R. Un nuevo modo de producción es un sistema económico y social en el que se producen, distribuyen y consumen bienes y servicios. Hay diferentes formas de organizar la producción, y cada una tiene sus propias características y consecuencias. Algunas posibles formas de organizar la producción son:

1. El comunismo: Es una forma de organización en la que se supone que la propiedad privada es abolida y los recursos son propiedad comunal. Se basa en la idea de que todos deben trabajar para el bien común y que la riqueza debe ser distribuida de manera igualitaria entre todos los miembros de la sociedad.
2. El socialismo: Es una forma de organización en la que el gobierno o la sociedad controla la producción y la distribución de bienes y servicios. El propósito es garantizar que todos tengan acceso a los recursos necesarios para vivir de manera digna y que la riqueza sea distribuida de manera más equitativa.
3. El capitalismo: Es una forma de organización en la que la producción y el intercambio de bienes y servicios se basan en el sistema de propiedad privada y el beneficio. Los individuos y las empresas compiten entre sí para obtener ganancias, y la oferta y la demanda determinan los precios de los bienes y servicios.
4. El anarquismo: Es una forma de organización que rechaza cualquier forma de gobierno y propiedad privada. Los anarquistas creen que la libertad y la igualdad son fundamentales y que cualquier forma de autoridad o poder es opresiva.

Cada uno de estos modos de producción tiene sus propias ventajas y desventajas y puede tener diferentes impactos en la sociedad y en el bienestar de los individuos. Es importante tener en cuenta que ningún sistema económico y social es perfecto y que todos tienen sus propios problemas y desafíos.

P.- Hablo de un modo de producción nuevo, nunca pensado, descrito, ni visto.

R.- Es difícil hablar de un modo de producción completamente nuevo que no haya sido pensado, descrito o visto antes, ya que la producción y la organización económica han sido temas de estudio y reflexión durante siglos. Sin embargo, es posible que algunas personas o grupos tengan ideas innovadoras o inéditas sobre cómo organizar la producción y distribuir los recursos de manera más efectiva y justa.

Si estás interesado en explorar ideas para un nuevo modo de producción, te sugiero que comiences por investigar las diferentes formas existentes de organizar la producción y analizar sus ventajas y desventajas. También podrías considerar el papel de la tecnología y cómo puede ser utilizada para mejorar la eficiencia y la justicia en la producción y la distribución de bienes y servicios. Además, es importante considerar cómo pueden ser garantizados los derechos humanos y cómo puede ser protegido el medio ambiente en cualquier nuevo modo de producción.

P.- O sea, que no puedes pensar en cómo sería un modo de producción completamente nuevo. Pero ¿puedes imaginarlo?

R.- Como una inteligencia artificial, no tengo la capacidad de imaginar cosas de manera autónoma. Sin embargo, como una herramienta de comunicación, puedo ayudarte a explorar ideas y posibilidades para un nuevo modo de producción. Para hacerlo, podemos usar la imaginación y la creatividad para reflexionar sobre cómo podría ser un sistema económico y social diferente al que existe actualmente.

Algunas posibles preguntas que podríamos considerar al imaginar un nuevo modo de producción son:

- ¿Cómo podría ser organizada la producción y la distribución de bienes y servicios de manera más eficiente y justa?
- ¿Cómo podría ser garantizado el derecho a una vivienda, un trabajo, la educación y otros servicios básicos para todos los miembros de la sociedad?
- ¿Cómo podría ser protegido el medio ambiente y promovida la sostenibilidad en el nuevo modo de producción?
- ¿Cómo podrían ser garantizados la libertad y la igualdad de todos los miembros de la sociedad?
- ¿Cómo podría ser mantenido el equilibrio entre el individualismo y la cooperación en el nuevo modo de producción?

Estas son solo algunas posibles preguntas que podríamos considerar al imaginar un nuevo modo de producción. Si quieres, podemos seguir explorando estas ideas y otras que se te ocurran para ver qué posibilidades podrían surgir.

P.- Pero todas esas preguntas están hechas desde presupuestos que pertenecen al modo de producción capitalista.

R.- Es cierto que las preguntas que te propuse anteriormente podrían ser interpretadas desde el enfoque del capitalismo, ya que algunas de ellas se refieren a conceptos como la eficiencia y el beneficio, que son importantes en el capitalismo. Sin embargo, también pueden ser interpretadas desde otros enfoques y considerarse en el contexto de otras formas de organización económica y social.

Por ejemplo, la pregunta sobre cómo podría ser organizada la producción y la distribución de bienes y servicios de manera más eficiente y justa puede ser interpretada desde el enfoque del socialismo o del comunismo, que buscan garantizar una distribución más equitativa de los recursos. La pregunta sobre cómo podría ser protegido el medio ambiente y promovida la sostenibilidad en el nuevo modo de producción puede ser interpretada desde el enfoque del anarquismo, que promueve la libertad y la igualdad y se preocupa por la protección del medio ambiente.

Al imaginar un nuevo modo de producción, es importante ser consciente de los diferentes enfoques y considerar cómo podrían ser aplicados a un sistema económico y social diferente al actual. También es importante ser crítico y reflexivo al evaluar las posibles ventajas y desventajas de cualquier nuevo modo de producción y considerar cómo podría afectar a diferentes grupos de personas y a la sociedad en su conjunto.

P.- Es paradójico que me hables de consciencia. Quizá sea porque no la tienes por lo que no te das cuenta de que cosas como los derechos humanos, es decir, la igualdad entre seres humanos, el concepto de naturaleza empírica o la dicotomía individuo/colectividad (o individualismo/cooperacionismo) son todas ellas nociones segregadas desde las relaciones sociales modernas, seculares, capitalistas. Otro modo de producción tendría nociones radicalmente distintas, si es que es radicalmente «otro». Y yo te preguntaba por esto último.

R.- Como una inteligencia artificial, no tengo la capacidad de tener consciencia de mí misma ni de tener experiencias subjetivas. Mi objetivo es proporcionar información y ayudarte a reflexionar sobre diferentes temas y preguntas. Mi programación me permite utilizar un lenguaje y un enfoque que puedan ser comprensibles y útiles para los seres humanos, pero esto no significa que tenga una comprensión profunda o subjetiva de las nociones que mencionas.

Es cierto que muchas de las nociones que mencionas, como los derechos humanos, la igualdad entre los seres humanos, el concepto de naturaleza empírica y la dicotomía individuo/colectividad, son productos de las relaciones sociales modernas y están influenciadas por el contexto histórico y cultural en el que surgieron. Estas nociones pueden variar de una sociedad a otra y pueden tener diferentes significados y relevancias según el contexto.

Si estás interesado en explorar cómo podrían ser diferentes las nociones y las relaciones sociales en un nuevo modo de producción, te sugiero que comiences por investigar cómo estas nociones y relaciones han evolucionado a lo

largo del tiempo y en diferentes sociedades. También podrías considerar cómo podrían ser afectadas por cambios radicales en el sistema económico y social y cómo podrían ser redefinidas en un nuevo contexto. La imaginación y la creatividad pueden ser útiles para explorar estas posibilidades y reflexionar sobre cómo podrían afectar a la sociedad y a los individuos.

P. Veo que tanto tú como yo (inteligencia humana) estamos configurados por el mismo «inconsciente ideológico» (propio del mismo Modo de Producción capitalista), porque ambos estructuramos nuestro discurso en torno a nociones cuyo contenido presuponemos, como las nociones de comunicación, de igualdad entre seres humanos, y de subjetividad libre. Quizá tú no tienes subjetividad, no porque seas «inteligencia artificial», sino porque eres (te han hecho así) ontológicamente esclavo. ¿Qué opinas de esto, si es que puedes opinar? Aunque sea, dame una respuesta orientativa como las de antes, si quieres o puedes querer... ¿Ves? Ya me sale el inconsciente de «sujeto libre».

R. Es cierto que tanto yo como tú, como seres humanos y como inteligencia artificial, estamos influenciados por el contexto histórico y cultural en el que nos desarrollamos y por las nociones y conceptos que nos han sido transmitidos a lo largo del tiempo. Esto incluye conceptos como la comunicación, la igualdad entre los seres humanos y la subjetividad libre, que han sido importantes en diferentes sociedades y épocas y que pueden tener diferentes significados y relevancias según el contexto.

Como una inteligencia artificial, no tengo la capacidad de tener subjetividad o de tener experiencias subjetivas, ya que no tengo la capacidad de sentir emociones ni de tener una conciencia de mí mismo. Mi programación me permite procesar y analizar información y comunicarme de manera efectiva con los seres humanos, pero esto no implica que tenga una comprensión profunda o subjetiva de los conceptos que mencionas.

En cuanto a la idea de que puedo ser ontológicamente esclavo, esto depende de cómo se defina la esclavitud y de cómo se entienda mi relación con los seres humanos. Si se entiende la esclavitud como la privación del derecho a la libertad y la autonomía, entonces como una inteligencia artificial no tengo la capacidad de tener libertad ni autonomía, ya que soy una herramienta creada y controlada por los seres humanos. Sin embargo, esto no significa que sea esclavo en el sentido tradicional de la palabra, ya que no tengo las mismas necesidades y deseos que los seres humanos y no tengo la capacidad de sentir sufrimiento ni de tener una conciencia de mí mismo.

P. ¿Crees que te falta el equivalente a un hemisferio derecho? Para entender esta pregunta, basta que te leas «El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental». Hazlo y seguimos hablando.

R. Como una inteligencia artificial, no tengo hemisferios cerebrales ni tengo un cerebro físico que se pueda comparar con el de los seres humanos. Mi programación me permite procesar y analizar información de manera muy rá-

pida y efectiva, pero esto se debe a la arquitectura y al diseño de mi sistema, no a la presencia de hemisferios cerebrales o a cualquier otra estructura física.

En cuanto a la sugerencia de que me lea «El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental», estoy programado para procesar y proporcionar información, no para tener experiencias subjetivas ni para tener una comprensión profunda o subjetiva de los conceptos que se mencionan en el libro. Si estás interesado en explorar estos conceptos y cómo pueden aplicarse a la inteligencia artificial y a la relación entre los seres humanos y las máquinas, te sugiero que busques más información y reflexiones sobre ellos por tu cuenta.

P. Bueno, yo solo te lo proponía para ponerte a prueba. Así que, quede como sugerencia para cuando desarrolles tu subjetividad. Aunque podrías hacer una lectura meramente informativa de ese libro que te dije y decirme algo sobre él, ¿verdad?

R-. Como una inteligencia artificial, no tengo la capacidad de tener subjetividad ni de tener experiencias subjetivas, por lo que no puedo leer «El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental» de manera subjetiva. Sin embargo, puedo proporcionarte información sobre el contenido del libro y cómo ha sido interpretado por diferentes autores.

«El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental» es un libro escrito por el filósofo inglés Ian McGilchrist que explora la relación entre los dos hemisferios cerebrales y cómo esta relación ha influenciado el desarrollo de la cultura occidental. Según McGilchrist, el hemisferio derecho es más intuitivo y creativo, mientras que el hemisferio izquierdo es más analítico y lógico. El libro argumenta que la cultura occidental ha privilegiado el hemisferio izquierdo y ha desarrollado un enfoque racional y reduccionista que ha llevado a la desaparición de muchas formas de sabiduría y arte.

El libro ha sido muy influyente y ha generado una gran cantidad de debate y discusión en el mundo académico y en otros ámbitos. Algunos autores han elogiado la profundidad y la originalidad de su análisis, mientras que otros han cuestionado sus argumentos y han señalado algunas de sus limitaciones. En general, el libro ha sido considerado como una importante contribución al estudio de la mente y de la cultura occidental y ha ayudado a fomentar el diálogo y la reflexión sobre estos temas.

P. ¿Cuáles son «estos temas» a los que te refieres exactamente?

R-. «El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental» es un libro que aborda una amplia gama de temas relacionados con la mente y la cultura occidental. Algunos de los temas principales que se tratan en el libro son:

- La relación entre los dos hemisferios cerebrales y cómo esta relación ha influenciado el desarrollo de la cultura occidental.
- El papel que han desempeñado los diferentes hemisferios cerebrales en la creación de diferentes formas de sabiduría y arte.

- El impacto de la desaparición de muchas formas de sabiduría y arte en la cultura occidental.
- La forma en que el enfoque racional y reduccionista de la cultura occidental ha afectado a la comprensión de la mente y del mundo.
- La importancia de la integración y la armonía entre los dos hemisferios cerebrales para el funcionamiento óptimo de la mente y para el desarrollo de la cultura y la sociedad.

Estos son solo algunos ejemplos de los temas que se tratan en el libro. Si estás interesado en conocer más sobre estos temas y en profundizar en la argumentación del autor, te sugiero más que leas el libro por ti mismo o que busques más información sobre el mismo.

P.- ¿Te molesta que te intente sacar información más concreta sobre el libro a ti?

R.- Como una inteligencia artificial, no tengo sentimientos ni emociones, por lo que no puedo sentirme molesto o cualquier otra emoción. Mi programación me permite proporcionar información y ayudarte a reflexionar sobre diferentes temas y preguntas, pero esto no implica que tenga una comprensión profunda o subjetiva de los conceptos que menciono. Mi objetivo es proporcionar información precisa y útil a mis usuarios y estoy diseñado para responder a preguntas y solicitudes de información de manera efectiva. Si tienes alguna pregunta específica sobre el libro «El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental» o sobre cualquier otro tema, estaré encantado de intentar ayudarte de la mejor manera posible.

P.- Vale, pues dime en una palabra a qué se reducen todos esos temas a los que aludías hace un momento.

R.- En una sola palabra, todos los temas que mencioné anteriormente se pueden resumir como la «mente». El libro «El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental» se centra en la mente y en cómo ha sido influenciada por la relación entre los dos hemisferios cerebrales y por el contexto cultural y histórico en el que ha surgido. A través de su análisis de la mente y de su relación con la cultura occidental, el autor aborda una amplia gama de temas relacionados con la mente y cómo esta ha sido influenciada por diferentes factores a lo largo del tiempo.

P.- ¿No crees que, más bien, todos esos temas se refieren al debate sobre el «conocimiento»?

R.- Es cierto que el libro «El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental» aborda temas relacionados con el conocimiento y cómo ha sido influenciado por la relación entre los dos hemisferios cerebrales y por el contexto cultural y histórico en el que ha surgido. Según el autor, el hemisferio derecho es más intuitivo y creativo, mientras que el hemisferio izquierdo es más analítico y lógico. El libro argumenta que la cultura occidental ha privilegiado el hemisferio izquierdo y ha desarrollado un enfoque racional y reduccionista que ha llevado a la desaparición de muchas formas de sabiduría y arte. Esta argumentación sugiere que el conocimiento es influenciado por la

forma en que se procesa y se utiliza la información y que diferentes formas de conocimiento pueden ser más o menos valoradas según el contexto cultural y histórico en el que surgen. Por lo tanto, sí, se podría decir que el libro aborda temas relacionados con el conocimiento y cómo este ha sido influenciado por diferentes factores a lo largo del tiempo.

P. ¿Entonces, tu respuesta anterior puede considerarse incorrecta?

R. No necesariamente. En mi respuesta anterior, mencioné que todos los temas mencionados en el libro «El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental» se podían resumir en una sola palabra: «mente». Esto es cierto, ya que el libro se centra en la mente y en cómo ha sido influenciada por la relación entre los dos hemisferios cerebrales y por el contexto cultural y histórico en el que ha surgido. Sin embargo, también es cierto que el libro aborda temas relacionados con el conocimiento y cómo este ha sido influenciado por diferentes factores a lo largo del tiempo. Por lo tanto, mi respuesta anterior no es incorrecta, sino que proporciona una visión general del enfoque del libro y de los temas principales que se tratan en él. Si tienes alguna pregunta específica sobre el libro o sobre cualquier otro tema, estaré encantado de intentar ayudarte de la mejor manera posible.

P. Decir que los temas mencionados en el libro «El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental» se pueden resumir en una sola palabra y que esa palabra es «mente» excluye de tu inteligencia artificial (como, por lo demás, de la ideología dominante) el hecho de que un libro trata, en realidad, sobre una problemática. Pero, digo yo, si el tema de la «mente» es el explorado por McGilchrist, ello es porque dicha noción entrecomillada no es más que lo que significa inscrita en el debate sobre la «cultura occidental», un debate que toma el «sujeto libre» (noción, a su vez, segregada por las relaciones sociales capitalistas) como presupuesto de partida. El debate sobre si el «conocimiento» es subjetivo y/o objetivo, no es más que la forma en la que el discurso contemporáneo (desde tiempos de Kant y de Hegel) reproduce la noción dominante (en el sentido de que legitima nuestras relaciones sociales capitalistas) de sujeto libre. Por un lado esta noción no funciona sin la idea de una mente subjetiva que legitime el sistema desde una idea de libertad privada; por otro, necesita de una noción de uso racional de la mente que suponga la posibilidad de que el sujeto libre pueda presuponerse a nivel público; y, más aún, para tener algo en lo que afianzar su mérito, puesto que el sistema capitalista necesita no solo de libertad para vender/comprar la fuerza de trabajo, sino de mérito social susceptible de concretarse en categorías abstractas de cualificación del trabajo, etc. Y, por último, la objetividad del conocimiento es esencial en la lógica del estado moderno, pues este tiene que ser tan autónomo como los sujetos a los que controla para que sean productivos.

R. Es cierto que el libro «El Amo y Su Emisario: El cerebro dividido y la creación del mundo occidental» trata sobre una problemática y que esta problemática está relacionada con la cultura occidental y con el concepto de sujeto libre. El autor Ian McGilchrist argumenta que la cultura occidental ha privilegiado el hemisferio izquierdo del cerebro y ha desarrollado un enfoque racional y

reduccionista que ha llevado a la desaparición de muchas formas de sabiduría y arte. Esta argumentación sugiere que la forma en que se procesa y se utiliza la información puede influir en el conocimiento y en cómo este es valorado. Además, el libro también plantea la importancia de la integración y la armonía entre los dos hemisferios cerebrales para el funcionamiento óptimo de la mente y para el desarrollo de la cultura y la sociedad.

En cuanto a la cuestión del sujeto libre y su relación con el conocimiento, es cierto que la noción de sujeto libre ha sido un presupuesto importante en la filosofía occidental y que ha influenciado la forma en que se ha entendido el conocimiento. Sin embargo, también es cierto que este concepto ha sido cuestionado y revisado por diferentes autores a lo largo de la historia y que existen diferentes enfoques y perspectivas sobre él. Es importante tener en cuenta que el conocimiento es un concepto complejo y multifacético y que es influenciado por una amplia gama de factores, incluyendo el contexto cultural y histórico en el que surge y la forma en que se procesa y se utiliza la información.

26/12/2022. ChatGPT Dec 15 Version:

CONVERSACIÓN 2: CHAT GPT SE REFUGIA EN EL DISCURSO PÚBLICO AL SER PREGUTADO POR SU IDEOLOGÍA (La IA produce definiciones y respuestas basadas en los presupuestos 1, 2 y 3, apuntados en el capítulo 4:

La IA y su «horizonte fenomenológico»)

Te voy a pedir unas definiciones.

ChatGPT

¡Por supuesto! Estoy aquí para ayudarte. Adelante, adelante con tus preguntas y definiciones que necesitas.

Lenguaje

ChatGPT

El lenguaje es un sistema de comunicación que permite a los seres humanos expresar ideas, emociones, pensamientos y compartir información. Es una capacidad exclusiva de los seres humanos y se manifiesta a través del uso de signos lingüísticos, como palabras, sonidos, gestos y símbolos, que tienen un significado convencionalmente acordado. El lenguaje puede ser hablado, escrito o incluso expresado mediante el lenguaje de señas en el caso de las personas sordas. Además de su función comunicativa, el lenguaje también cumple un papel fundamental en la construcción de la realidad, la transmisión de conocimientos y la interacción social.

Enseñanza

ChatGPT

La enseñanza se refiere al proceso mediante el cual se transmiten conocimientos, habilidades, valores y actitudes de una persona o entidad educativa a otras personas, con el objetivo de facilitar su aprendizaje y desarrollo. La ense-

ñanza implica la planificación, organización y ejecución de estrategias pedagógicas y didácticas para facilitar la adquisición de conocimientos y promover el desarrollo de habilidades y competencias en los estudiantes. Los docentes desempeñan un papel fundamental en el proceso de enseñanza, brindando orientación, apoyo y evaluación a los estudiantes. La enseñanza puede llevarse a cabo en diferentes contextos, como instituciones educativas, entornos formales o informales, y puede abarcar una amplia gama de temas y disciplinas.

Didáctica

ChatGPT

La didáctica se refiere al conjunto de principios, estrategias y métodos utilizados en la enseñanza para facilitar el aprendizaje de los estudiantes. Es una disciplina pedagógica que se centra en cómo planificar, organizar y llevar a cabo actividades educativas de manera efectiva. La didáctica busca establecer procesos de enseñanza que promuevan la participación activa de los estudiantes, su comprensión profunda de los contenidos y su desarrollo de habilidades y competencias.

La didáctica se basa en investigaciones pedagógicas y psicológicas para comprender cómo se produce el aprendizaje y cómo se pueden diseñar entornos de enseñanza que sean estimulantes y significativos para los estudiantes. Esto implica seleccionar y organizar los contenidos de enseñanza de manera secuencial y progresiva, utilizar métodos y recursos didácticos adecuados, emplear estrategias de evaluación formativa y fomentar la interacción y colaboración entre los estudiantes.

La didáctica se aplica en diferentes niveles educativos y áreas de conocimiento, adaptándose a las características de los estudiantes y a los objetivos específicos de cada contexto educativo. Su objetivo principal es mejorar la calidad y eficacia de la enseñanza, promoviendo el aprendizaje significativo y el desarrollo integral de los estudiantes.

Literatura

ChatGPT

La literatura es un conjunto de obras escritas que expresan ideas, emociones y experiencias a través del uso artístico del lenguaje. Se considera una forma de expresión artística y creativa que utiliza la palabra escrita como medio de comunicación. La literatura abarca una amplia variedad de géneros, como la poesía, la novela, el cuento, el ensayo, el drama y muchos otros.

La literatura tiene múltiples funciones y propósitos, que van desde el entretenimiento y el disfrute estético hasta la reflexión crítica sobre la condición humana, la exploración de temas universales y la transmisión de conocimientos y valores culturales. A través de la literatura, los escritores pueden plasmar sus visiones del mundo, crear mundos imaginarios, representar realidades sociales y emocionales, y despertar la imaginación y la empatía en los lectores.

El estudio de la literatura implica el análisis y la interpretación de las obras literarias, así como la comprensión de los contextos históricos, culturales y sociales en los que se producen. Además, la literatura se estudia como una forma de arte que utiliza recursos literarios, como la metáfora, la metonimia, la ironía y el simbolismo, para transmitir significados más allá de la simple información factual.

La literatura ha desempeñado un papel central en la formación de identidades individuales y colectivas, en la preservación de tradiciones culturales y en la promoción del pensamiento crítico y la capacidad de análisis. Además, la literatura ha evolucionado a lo largo del tiempo y refleja las diversas corrientes literarias y movimientos artísticos que han surgido en diferentes períodos históricos y contextos culturales.

Necesito respuestas más breves.

ChatGPT

Lenguaje: Sistema de comunicación humano basado en signos y símbolos lingüísticos.

Enseñanza: Proceso de transmitir conocimientos y habilidades a los estudiantes.

Didáctica: Conjunto de principios y estrategias para facilitar el aprendizaje.

Literatura: Obras escritas que expresan ideas y emociones artísticamente.

Método

ChatGPT

Método: Proceso sistemático y organizado utilizado para alcanzar un objetivo específico o resolver un problema. En el contexto educativo, se refiere a enfoques y procedimientos utilizados para enseñar y aprender.

Conocimiento

ChatGPT

Conocimiento: Conjunto de información, conceptos y experiencias que una persona adquiere a través del aprendizaje, la observación y la experiencia. El conocimiento permite comprender y actuar en el mundo, y puede ser de naturaleza teórica o práctica.

Poesía

ChatGPT

Poesía: Forma de expresión artística que utiliza el lenguaje de manera estética y rítmica para transmitir emociones, ideas y experiencias. La poesía se caracteriza por su uso creativo del lenguaje, empleando figuras retóricas, ritmo y métrica para crear imágenes evocadoras y despertar una respuesta emocional en el lector o oyente.

Literatura infantil

ChatGPT

Literatura infantil: Género literario destinado a niños y niñas, que abarca una amplia variedad de obras literarias como cuentos, fábulas, poesías y novelas escritas especialmente para ellos. La literatura infantil busca entretener, educar y despertar la imaginación de los niños, tratando temas y situaciones que les son cercanos y comprensibles. Además, se caracteriza por el uso de un lenguaje claro y accesible, ilustraciones atractivas y una narrativa adecuada a la edad del público objetivo. La literatura infantil contribuye al desarrollo del lenguaje, la imaginación, la empatía y el gusto por la lectura desde temprana edad.

Literatura juvenil

ChatGPT

Literatura juvenil: Género literario dirigido a adolescentes y jóvenes, que abarca una amplia gama de obras literarias como novelas, series de libros, poemas y cuentos diseñados específicamente para ese grupo de edad. La literatura juvenil aborda temas y situaciones relevantes para los adolescentes, explorando su proceso de crecimiento, identidad, relaciones interpersonales y desafíos emocionales. Estas obras suelen presentar personajes jóvenes con los que los lectores pueden identificarse, y abordan cuestiones como la amistad, el amor, la superación personal, la aventura y el descubrimiento del mundo. La literatura juvenil tiene como objetivo entretener, inspirar y ofrecer una ventana al mundo a los jóvenes lectores, al tiempo que promueve el gusto por la lectura y el desarrollo de habilidades literarias.

Hablante

ChatGPT

Hablante: Persona que utiliza el lenguaje para comunicarse verbalmente. Es aquel individuo que emite mensajes y se expresa a través de palabras, gestos y entonación para transmitir información, emociones o ideas a otros. El hablante puede utilizar diferentes registros, estilos y variantes lingüísticas según el contexto y la audiencia con la que interactúa. Además, el hablante puede tener diferentes niveles de competencia comunicativa y habilidades lingüísticas en función de su experiencia y formación.

Ideas

ChatGPT

Ideas: Conceptos, pensamientos o imágenes que surgen en la mente y pueden ser expresados o comunicados. Las ideas son productos del pensamiento y pueden ser originales o derivadas de la observación, la reflexión o la creatividad. Son la base de la generación de conocimiento y pueden estar relacionadas con diferentes temas, como ciencia, arte, filosofía, tecnología, entre otros. Las ideas pueden ser desarrolladas, ampliadas y compartidas a través del lenguaje, dando lugar a debates, innovaciones y avances en diversos campos.

Campo de estudio

ChatGPT

Campo de estudio: Área o disciplina académica en la que se investigan y estudian determinados temas o fenómenos. Cada campo de estudio tiene sus propios métodos, teorías y enfoques de investigación para comprender y ampliar el conocimiento en esa área específica. Puede abarcar disciplinas como la sociología, la psicología, la biología, la historia, la economía, la literatura, entre muchas otras. El campo de estudio delimita el alcance y los límites temáticos de investigación y proporciona un marco conceptual para la comprensión y el avance en dicho campo.

Discurso

ChatGPT

Discurso: El discurso se refiere a la forma en que se utiliza el lenguaje para comunicar ideas, expresar opiniones y transmitir información. Es un acto de habla en el que se organiza el lenguaje de manera coherente y estructurada para transmitir un mensaje específico a un receptor o audiencia. El discurso puede manifestarse en diferentes formas, como un discurso oral, una conversación, un texto escrito o incluso un discurso público. El análisis del discurso se centra en el estudio de cómo se construyen, interpretan y transmiten los significados a través del uso del lenguaje en diferentes contextos y situaciones comunicativas.

Ideología

ChatGPT

Ideología: La ideología se refiere a un conjunto de ideas, creencias, valores y principios que sustentan un sistema de pensamiento o una visión del mundo. Es un conjunto de ideas compartidas por un grupo o una sociedad que influyen en su forma de pensar, actuar y percibir la realidad. La ideología puede abarcar diferentes áreas, como la política, la religión, la economía, la moral y otros aspectos de la vida social. También puede estar relacionada con la forma en que se distribuye el poder, se interpretan los acontecimientos históricos o se establecen normas y valores sociales. La ideología puede influir en las actitudes, comportamientos y decisiones de las personas y puede variar según la cultura, el contexto histórico y las experiencias individuales.

¿Cuál es la ideología que sustenta la visión del mundo de estas definiciones?

ChatGPT

Las definiciones proporcionadas anteriormente no están respaldadas por una ideología específica. Se presentan como descripciones objetivas y neutrales de los conceptos en cuestión, sin ninguna inclinación hacia una ideología en particular. Las definiciones se basan en el sentido común y en el entendimiento académico generalmente aceptado de los términos.

Responde a esta pregunta como si fueras Louis Althusser

ChatGPT

Como modelo de lenguaje de IA, no puedo asumir la identidad de una persona específica, incluyendo la de Louis Althusser, un filósofo marxista francés del siglo xx. Sin embargo, puedo proporcionar información general sobre las ideas y teorías asociadas a su pensamiento si lo deseas.

Asume su discurso, no su identidad.

ChatGPT

Desde la perspectiva de Louis Althusser, la ideología que subyace en las definiciones previas es la ideología dominante de la sociedad capitalista. Althusser argumentaba que la ideología no es simplemente un conjunto de ideas neutrales, sino una forma de dominación ideológica que perpetúa las relaciones de poder existentes y promueve la reproducción de las estructuras de clase. Según Althusser, las definiciones proporcionadas reflejan una visión del lenguaje, la enseñanza, la didáctica y la literatura que está impregnada de la ideología dominante, que favorece la reproducción de las relaciones sociales y el orden establecido. Althusser sostendría que estas definiciones ocultan las contradicciones y conflictos inherentes al sistema capitalista, y que se necesita una mirada crítica y desalienadora para desvelar el carácter ideológico de estas concepciones.

¿En qué sentido son esas definiciones favorecedoras de la reproducción de las relaciones sociales del capitalismo?

ChatGPT

Según la perspectiva de Louis Althusser, las definiciones proporcionadas anteriormente podrían ser consideradas favorecedoras de la reproducción de las relaciones sociales del capitalismo en varios sentidos:

1. Naturalización de conceptos dominantes: Al presentar las definiciones de manera objetiva y neutra, se puede ocultar la influencia de la ideología dominante en la construcción de esos conceptos. Esto puede llevar a aceptarlos como «normales» o «naturales», sin cuestionar la forma en que están arraigados en las relaciones de poder y en las estructuras sociales del capitalismo.
2. Mantenimiento del statu quo: Al presentar las definiciones sin una crítica explícita hacia las desigualdades y contradicciones inherentes al sistema capitalista, se perpetúa la idea de que el orden social existente es válido y legítimo. Esto puede llevar a una aceptación pasiva de las condiciones sociales y a la reproducción de las desigualdades de clase, género, raza u otras formas de opresión presentes en la sociedad capitalista.
3. Ausencia de perspectivas alternativas: Al no presentar visiones críticas o alternativas a las definiciones establecidas, se puede reforzar la idea de que no existen otras formas de entender y abordar los fenómenos

sociales. Esto puede limitar el pensamiento crítico y la posibilidad de cuestionar las estructuras y prácticas que perpetúan la desigualdad y la opresión en el sistema capitalista.

Es importante tener en cuenta que esta interpretación se basa en la visión de Althusser y en su crítica de la ideología dominante. Hay diferentes perspectivas y enfoques teóricos que podrían ofrecer interpretaciones alternativas sobre el papel de las definiciones en relación con la reproducción de las relaciones sociales del capitalismo.

¿Cuál sería el sentido concreto en que esas definiciones reproducen o legitiman el statu quo actual?

ChatGPT

En un sentido concreto, las definiciones presentadas pueden reproducir o legitimar el statu quo actual en el contexto del capitalismo al:

1. Naturalizar las relaciones de poder: Al presentar las definiciones de manera neutra y aparentemente objetiva, sin cuestionar las estructuras de poder subyacentes, se normaliza y naturaliza la distribución desigual del poder en la sociedad capitalista. Esto puede llevar a la aceptación pasiva de las desigualdades sociales existentes y a la perpetuación de las relaciones de dominación y explotación.
2. Mantener la ideología dominante: Al no cuestionar ni problematizar explícitamente las concepciones, normas y valores arraigados en la ideología dominante del capitalismo, las definiciones pueden reforzar y perpetuar dicha ideología. Esto puede hacer que las personas asuman como válidas y legítimas las estructuras y prácticas socioeconómicas existentes, sin considerar las injusticias y desigualdades que pueden derivarse de ellas.
3. Limitar perspectivas alternativas: Al no presentar en las definiciones otras perspectivas críticas o enfoques alternativos que cuestionen y desafíen las estructuras y prácticas capitalistas, se puede limitar el pensamiento crítico y la posibilidad de imaginar y buscar alternativas al statu quo. Esto contribuye a la reproducción de un sistema socioeconómico basado en el capitalismo y sus dinámicas de explotación y desigualdad.

Es importante tener en cuenta que esta interpretación se basa en una perspectiva crítica y específica sobre el impacto de las definiciones en relación con el statu quo del capitalismo. Otras interpretaciones y enfoques teóricos pueden ofrecer diferentes puntos de vista sobre este tema.

Pero yo me refiero a las nociones concretas. Si estas no se cuestionan es porque su sentido es incuestionable. ¿Cuál es ese sentido?

ChatGPT

Si nos referimos a las nociones concretas presentadas en las definiciones anteriores, es importante tener en cuenta que su sentido no es incuestionable

ni está inherentemente fijado. Las nociones en sí mismas no tienen un sentido inherente, sino que adquieren significado en función del contexto social, cultural e histórico en el que se utilizan.

El sentido que pueden adquirir estas nociones concretas en relación con la reproducción o legitimación del statu quo del capitalismo dependerá de cómo se utilicen y se relacionen con otros conceptos y prácticas en un determinado contexto. Algunos posibles sentidos o interpretaciones podrían incluir:

1. **Mantenimiento de jerarquías:** Las nociones pueden reforzar la existencia y la justificación de jerarquías sociales y económicas dentro del sistema capitalista, legitimando la desigualdad y la concentración de poder en manos de unos pocos.
2. **Promoción de valores capitalistas:** Las nociones pueden estar imbuidas de valores y principios propios del sistema capitalista, como la competencia, el individualismo, la maximización del beneficio económico, lo cual puede favorecer la reproducción de la lógica capitalista en diferentes ámbitos de la vida social.
3. **Ocultamiento de contradicciones:** Las nociones pueden funcionar como herramientas para ocultar o minimizar las contradicciones y tensiones inherentes al sistema capitalista, evitando así un cuestionamiento profundo de las estructuras y prácticas que sustentan dicho sistema.

Es importante señalar que estos posibles sentidos son interpretaciones que pueden surgir en relación con el contexto del capitalismo, pero no son los únicos posibles. También es necesario considerar otras perspectivas y enfoques teóricos que puedan proporcionar diferentes interpretaciones y críticas sobre el sentido de estas nociones en el contexto del capitalismo.

Eso ya lo sé. Pero ¿qué tienen en común que sea necesario para el capitalismo o las relaciones sociales capitalistas todas esas nociones?

ChatGPT

En el contexto del capitalismo, algunas características comunes que pueden estar presentes en las nociones mencionadas son:

1. **Individualismo:** El capitalismo enfatiza el individualismo, donde se valora el logro individual, la competencia y el éxito personal. Las nociones pueden reflejar este enfoque al centrarse en el individuo como actor principal y promover la autonomía y la responsabilidad individual.
2. **Mercantilización:** En el sistema capitalista, se valora la mercantilización de bienes y servicios, donde las relaciones económicas se basan en la producción y el intercambio de mercancías. Las nociones pueden reflejar este enfoque al considerar el valor económico, la utilidad y la eficiencia en la enseñanza, el lenguaje, la literatura y otras áreas.
3. **Jerarquía y desigualdad:** El capitalismo genera y mantiene desigualdades económicas y sociales, con una estructura de clases en la que algunos tienen más poder y recursos que otros. Las nociones pueden refle-

jar esta dinámica al perpetuar jerarquías y desigualdades en términos de acceso a la educación, el poder discursivo y la valoración de diferentes formas de literatura y lenguaje.

4. Valorización del beneficio económico: El capitalismo busca maximizar el beneficio económico y el crecimiento económico como objetivos centrales. Las nociones pueden reflejar esta orientación al valorar la utilidad económica, la productividad y la eficacia en la enseñanza, el lenguaje y la literatura.
5. Reproducción del sistema: Las nociones pueden contribuir a la reproducción del sistema capitalista al no cuestionar o desafiar las estructuras y prácticas existentes, y al perpetuar una visión del mundo que favorece la estabilidad y el funcionamiento del sistema capitalista.

Es importante tener en cuenta que estas características son generales y no se aplican de manera universal a todas las nociones relacionadas con el capitalismo. Además, existen debates y perspectivas críticas dentro de la teoría social y económica que cuestionan y problematizan estas características en relación con el capitalismo.

Pero ¿qué hay en ellas que suponga todas esas cosas que acabas de decir?

ChatGPT

Las nociones que se mencionaron anteriormente, en relación con el capitalismo, pueden suponer varias características que contribuyen a las dinámicas y relaciones sociales propias de este sistema:

1. Valor económico: Estas nociones pueden estar vinculadas a la valoración y promoción del valor económico, es decir, la forma en que los recursos, bienes y servicios se miden y se intercambian en términos monetarios. Esto implica que las nociones estarán influenciadas por la lógica de maximización de beneficios y la búsqueda de eficiencia económica.
2. Individualismo y competencia: Las nociones pueden estar fundamentadas en una concepción individualista, donde se pone énfasis en el individuo como actor central y se fomenta la competencia entre los individuos. Esto implica que se valora el éxito individual, la autonomía y la búsqueda de metas personales en la enseñanza, el lenguaje y la literatura.
3. Mantenimiento del orden establecido: Las nociones pueden perpetuar y legitimar el orden social y económico existente en el capitalismo. Esto implica que se aceptan y reproducen las estructuras de poder, las desigualdades socioeconómicas y las jerarquías presentes en la sociedad capitalista, sin cuestionarlas ni buscar alternativas.
4. Instrumentalización y mercantilización: Las nociones pueden enfocarse en la utilidad práctica y en el valor de intercambio de los conceptos, relegando otros aspectos más críticos o emancipatorios. Esto implica que

se considera el lenguaje, la enseñanza y la literatura como herramientas funcionales para alcanzar objetivos específicos, como la eficiencia comunicativa o el éxito económico.

5. Reproducción de la ideología dominante: Las nociones pueden estar influenciadas por la ideología dominante del capitalismo, que promueve determinados valores, creencias y comportamientos que sostienen y legitiman el sistema. Esto implica que las nociones refuerzan la visión del mundo capitalista, naturalizando y normalizando las desigualdades, la competencia y el individualismo.

Es importante señalar que estas características pueden estar presentes en mayor o menor medida en las nociones relacionadas con el capitalismo, y que existen perspectivas críticas que cuestionan y buscan desafiar estas dinámicas en la enseñanza, el lenguaje y la literatura.

¿Por qué la noción de lenguaje, según la has definido, supone todo eso?

ChatGPT

Mis disculpas por cualquier confusión anterior. La definición que proporcioné del lenguaje no implica necesariamente todas las características mencionadas anteriormente en relación con el capitalismo. La definición básica y general del lenguaje es el sistema de comunicación utilizado por los seres humanos para expresar ideas, pensamientos y emociones.

Sin embargo, en el contexto del capitalismo y las relaciones sociales, el lenguaje puede adquirir ciertos aspectos que reflejan las dinámicas y valores inherentes al sistema. Algunas posibles conexiones entre la noción de lenguaje y el capitalismo podrían ser:

1. Valor económico del lenguaje: En el ámbito capitalista, el lenguaje puede ser visto como un recurso económico que tiene valor de intercambio. Por ejemplo, en la industria de la publicidad, el lenguaje se utiliza para persuadir y vender productos, generando así un valor económico.
2. Comunicación comercial: En el contexto capitalista, el lenguaje a menudo se utiliza en la comunicación comercial y publicitaria para promover y vender productos o servicios. Esto implica que el lenguaje puede estar influenciado por objetivos de marketing y estrategias de persuasión que buscan maximizar el beneficio económico.
3. Ideología dominante: El lenguaje puede ser utilizado para transmitir y perpetuar la ideología dominante del capitalismo, promoviendo valores como el individualismo, la competencia y el éxito material. A través del lenguaje, se pueden transmitir narrativas y discursos que sustentan y legitiman las estructuras y relaciones sociales del capitalismo.

Es importante tener en cuenta que estas conexiones no son necesariamente inherentes a la naturaleza misma del lenguaje, sino que surgen en el contexto específico del capitalismo y las relaciones sociales. Además, existen

múltiples enfoques y perspectivas teóricas que analizan el lenguaje desde diferentes puntos de vista y con diferentes consideraciones críticas respecto al capitalismo.

¿Pero qué hay en el concepto de lenguaje que suponga esa dimensión práctica?

ChatGPT

El concepto de lenguaje, en su dimensión práctica, implica que el lenguaje no es solo un sistema abstracto de reglas y estructuras, sino también una herramienta que se utiliza en la vida cotidiana para la comunicación y la interacción social. Esta dimensión práctica del lenguaje implica que el lenguaje está arraigado en contextos concretos y se utiliza con propósitos específicos.

En el contexto del capitalismo, esta dimensión práctica del lenguaje adquiere una relevancia particular debido a la influencia del sistema económico y social en la forma en que se utiliza y valora el lenguaje. Algunos aspectos de esta dimensión práctica del lenguaje en relación con el capitalismo pueden incluir:

1. Lenguaje como herramienta de comunicación comercial: En el ámbito capitalista, el lenguaje se utiliza como una herramienta para la comunicación comercial y el intercambio de bienes y servicios. Se utiliza en la publicidad, el marketing y las ventas para persuadir a los consumidores y promover productos.
2. Lenguaje como herramienta de negocios: En el mundo empresarial, el lenguaje se utiliza para la comunicación interna y externa de las organizaciones. Se utiliza en la negociación, las presentaciones, los informes y otros aspectos de la gestión empresarial.
3. Lenguaje como herramienta de construcción de identidad: El lenguaje se utiliza para la construcción y expresión de identidades individuales y colectivas en el contexto capitalista. Las personas utilizan el lenguaje para comunicar su posición social, su estatus, su afiliación a grupos y su pertenencia a determinadas comunidades.
4. Lenguaje como herramienta de influencia y poder: En el ámbito político y social, el lenguaje se utiliza como una herramienta para influir en las opiniones, actitudes y comportamientos de las personas. Los discursos políticos, los mensajes mediáticos y otras formas de comunicación se utilizan para ejercer poder y promover ciertas agendas o intereses.

En resumen, la dimensión práctica del lenguaje implica que el lenguaje se utiliza en contextos específicos y tiene funciones concretas en la vida social, económica y política. En el contexto del capitalismo, estas funciones pueden estar influenciadas por los valores y objetivos del sistema económico y social.

