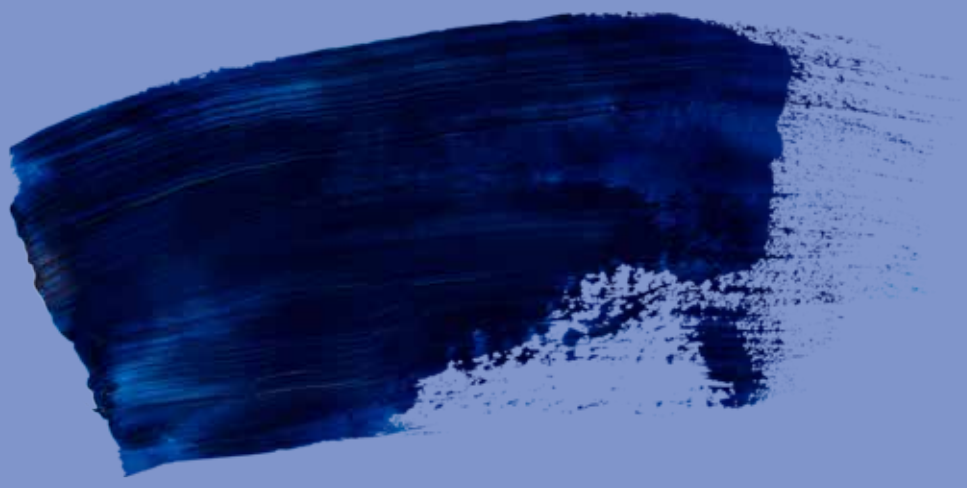
Pablo Aparicio Durán

LA IDEOLOGÍA DEL SUJETO LIBRE

SOBRE LA RADICAL HISTORICIDAD DEL DISCURSO



COMARES LITERATURA

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.

CATALUNYA LITERARIA
FUNDACIÓ PRIVADA

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
Malcolm K. Read

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
El síntoma: el sujeto libre de/en la historiografía 83
Prehistoria 85
La radical historicidad de la ciencia como discurso y el problema de la vida prehistórica 85
La mirada literal como forma de producción ideológica en la ciencia (sobre la prehistórica) 86
La noción de evolución y la dialéctica natural/social en el «horizonte fenomenológico» (siglos XIX y XX) 89
Para «leer/creer» la singularidad social 93
A favor y en contra de la metafísica de la «división del trabajo» 94
Hipótesis radicalmente (pre)histórica sobre la primera inscripción discursiva: ¿susto o sexo? 98
Antigüedad 99
El desinterés puro por la herencia cultural (o Indiana Jones leyendo a Kant) 99
El moderno mundo clásico: o el problema del enganche de la sustancia y la esencia democráticas 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 precondición 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 leí', 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 althussseriano» (55), o eso, al menos, mantiene Rodríguez en 1998[2]. Por otra parte, cuando este último se cuestiona posteriormente qué queda del legado althusseriano, la noción de 'inconsciencia ideológica' parece habérsele 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 antiguedad 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 proporcionaran 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 subrepticiamente 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 «ideologemas» 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 Monibot 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

La explotación del «sujeto libre» es el problema social concreto que late en todos los textos producidos por la Modernidad. Eso es la ideología: no solo ser progresista o conservador, sino tomar la noción de sujeto libre como presupuesto discursivo en todo caso; tanto en las formas de expresión subjetivas como en las objetivas. La modernidad discursiva es, pues, la consagración de las distintas formas de decir «yo soy sujeto libre». Así, la individuación moderna y posmoderna han ido configurando su credo y, a la vez, su «inconsciente ideológico», a través de las nociones que transcriben la problemática social concreta de la explotación mercantil, capitalista, financiera, etc., a los términos legítimos de una problemática discursiva abstracta: la «Naturaleza Humana», la «evolución» (en sentido cultural), la «comunicación», la «autenticidad», etc. En cuanto a su modernidad discursiva, tanto el protestantismo antiescolástico (antifeudal, en el fondo) de la «libre lectura de las escrituras» como la idea queer de la «libre lectura del propio cuerpo» acusan la presencia de un espectro común: el mercado de vidas libres para explotar o ser explotadas. Y es que modernidad y posmodernidad son —siguen siendo— historicidades radicalmente determinadas por la relación económica sujeto/sujeto, una relación que solo se sostiene si lo privado y lo público se entienden también, a su vez, como una relación literal. De ahí el peso de la otra cara de la moneda de la ideología del sujeto libre: la objetividad. En definitiva, dicho sujeto busca su trascendencia tanto en la ciencia como en la prosa de la vida, a saber: es capaz —todavía— de sublimar con sus usos literarios y científicos de la palabra una existencia secular donde Dios y los «grandes relatos», se supone, han muerto.

COMARES
editorial

ISBN 978-84-1369-816-8
9 788413 698168