


# El debate sobre la transición en Juan Carlos Rodríguez: sujeto, mercado y capital

Violeta Garrido  
Universidad de Granada ✉ 

<http://dx.doi.org/10.5209/rpub.92777>

Recibido: 29-11-2023 • Aceptado: 04-02-2024

**Resumen.** Este artículo presenta los argumentos principales esgrimidos por el teórico de la literatura español Juan Carlos Rodríguez a propósito de lo que dentro de los círculos marxistas se conoce como el debate sobre la transición. Atendiendo a su comprensión del funcionamiento ideológico de la literatura, se estudia su teoría sobre la emergencia del sujeto libre como forma histórica de la individualidad específica del modo de producción capitalista, su concepción de la lucha de clases en el periodo de transición y sus críticas a la interpretación weberiana del protestantismo como movimiento impulsor del capitalismo.

**Palabras clave:** Juan Carlos Rodríguez; sujeto libre; subsunción formal; manufactura; transición.

## <sup>[en]</sup> The Transition Debate in Juan Carlos Rodríguez: subject, market and capital

**Abstract.** This article presents the main arguments of the Spanish literary theorist Juan Carlos Rodríguez in relation to what is known in Marxist circles as the transition debate. In the light of his understanding of the ideological function of literature, it examines his theory of the emergence of the free subject as a historical form of individuality specific to the capitalist mode of production, his conception of class struggle in the transition period, and his critique of the Weberian interpretation of Protestantism as the driving force of capitalism.

**Keywords:** Juan Carlos Rodríguez; Free Subject; Formal Subsumption; Manufacture; Transition.

**Sumario.** 1. El debate sobre la transición: un punto de partida. 2. Dominación, instancias e ideología: un presupuesto metodológico. 3. El “primer” sujeto animista. 4. Una alternativa a la interpretación weberiana. 5. Capitalismo, mercado y sujeto. 6. Conclusiones: el resultado de la transición, el paso del sujeto al capital. Bibliografía.

**Cómo citar:** Garrido, V. (2024). El debate sobre la transición en Juan Carlos Rodríguez: sujeto, mercado y capital. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 27(2), 199-208.

### 1. El debate sobre la transición: un punto de partida

La idea de que existen patrones de desarrollo histórico objetivos y cognoscibles es fundamental para el marxismo, que acuñó el término “transición” para ofrecer una explicación de la transformación a la que se enfrentan periódicamente las formas en las que una sociedad se reproduce a sí misma. Lo que me propongo en este texto es abordar en qué medida la obra de Juan Carlos Rodríguez recoge una particular interpretación de las relaciones entre economía, política e ideología en la transición del modo de producción feudal al capitalismo en Europa, lo que me permitirá profundizar en su metodología de análisis

del inconsciente ideológico y en su teoría sobre el surgimiento del sujeto como una configuración históricamente específica de la individualidad y como una forma política particular de autoconciencia; modelo que se desprende con claridad de dicha interpretación y que pervive en lo esencial, con ciertas mutaciones, hasta nuestros días. Su contribución desde el campo de la teoría literaria debe situarse en el contexto del importante debate sobre la transición en el que se vio inmersa la marxología a partir de los años cincuenta del siglo pasado, el subtexto del cual lo constituía la discusión alrededor del papel de la teoría en la historiografía y del hecho de que para el marxismo los conceptos teóricos no pueden

estar desprovistos de contenido histórico o empírico<sup>1</sup>. A continuación presentaré cómo la categoría político-jurídica de “sujeto” ha sido problematizada e historizada con el paso de un modo de producción a otro, precisamente poniendo de relieve a su carácter ideológicamente ambiguo, su relevancia como agente cultural y su determinación capitalista, en lugar de ser tomada como el punto de partida necesario de cualquier razonamiento sobre la acción humana.

## 2. Dominación, instancias e ideología: un presupuesto metodológico

El método de Rodríguez parte de las relaciones sociales dominantes en cada modo de producción, proponiendo analizar la realidad según sus esquemas básicos no de carácter técnico –relativos a la producción material–, sino de individuación, aunque sobre los segundos ejerzan su influencia los primeros<sup>2</sup>. Paralelamente, su investigación expone una teorización de la manera en la que el trabajo intelectual maneja, produce y reproduce los materiales ideológicos con los que funcionarán esos esquemas de individuación. Para comprender mejor el abordaje específico que hace Rodríguez de la transición de un modo de producción a otro se hace inevitable recuperar la tesis althusseriana según la cual los modos de producción, que nunca se encuentran empíricamente en su forma pura, se organizan de acuerdo a tres niveles o instancias: la económica, la política y la ideológica. Las formas de organización económica determinan qué nivel domina, manifiesta su presencia y la impone a los agentes implicados en una formación social dada, lo que quiere decir que el tipo de organización económica es lo que acaba precisando el tipo de dominación que prevalece en una sociedad, de acuerdo con la idea de la determinación en última instancia por la economía<sup>3</sup>.

En los modos de producción precapitalistas, la producción y la distribución están “insertas” en relaciones sociales extra-económicas. Por tanto, los mecanismos de extracción de la plusvalía se caracterizan por utilizar la coerción política, legal o militar o los deberes u obligaciones tradicionales, lo que normalmente exige la transferencia del excedente a un señor privado o al Estado mediante servicios o impuestos de diferente tipo<sup>4</sup>. Dado que los beneficios se extraen por la fuerza, la economía no es el nivel dominante, pudiendo serlo la política o la ideología. Rodríguez postula que en tales sistemas se socializan, como clases dominadas, los esclavos y los siervos, y como clases dominantes los amos y los

señores. Allí donde las funciones sociales de producción y de distribución, de extracción y de apropiación de plusvalía y la asignación del trabajo social están privatizadas, la instancia dominante es claramente la economía y todo ocurre, aparentemente, sin que ninguno de los otros dos niveles intervenga. En el modo de producción capitalista, el poder de la explotación y de la apropiación de plusvalía no descansa directamente en relaciones políticas o jurídicas de dependencia, sino que se basa en la relación contractual contraída entre productores “libres” –jurídicamente libres y desposeídos de los medios de producción– y propietarios de los medios de producción. Este es el sentido específico en el que se basará en la definición de sujeto dada por Rodríguez.

No obstante, la omisión de lo ideológico y de lo político es solo aparente. De la misma forma en que la esfera política sigue presente en la sociedad capitalista por mediación del Estado, garante fundamental de la propiedad privada, la ideología procede a cumplir funciones legitimadoras de la dominación de clase también en las formaciones sociales capitalistas. Rodríguez se centró sobre todo en el estudio del nivel ideológico correspondiente a estas últimas, y particularmente en la manera en la que la ideología se tematiza en discursos objetivos y en prácticas de comportamiento que irradian un tipo particular de individualidad. El autor sugiere la existencia de un proceso dual, de ida y vuelta, en la configuración de un inconsciente ideológico específico, cuando un nuevo modo de producción está emergiendo, consolidándose o en riesgo. En primer lugar, una ideología arraigada en un inconsciente de clase determinado es tematizada y teorizada por los intelectuales y los artistas de dicha clase. Lo que esto quiere decir es que aquellos trabajan sobre las ideas elementales que se encuentran “en bruto” en las relaciones sociales, refinándolas y complejizándolas de acuerdo a las lógicas de cada subcampo intelectual. Después, esta ideología es “revisitada” por los diferentes Aparatos Ideológicos existentes con el fin de proyectarla a una escala global, de difundirla, no precisamente como una ideología clasista, sino como una verdad natural<sup>5</sup>. Así, la ideología se concibe como el inconsciente propio de unas relaciones sociales que, tras haberse encarnado en prácticas concretas o en consideraciones morales en virtud de un trabajo teórico, en cierto sentido “regresa” a esas mismas relaciones sociales para legitimarlas en el largo plazo, lo que desde luego no está exento de contradicciones y de altibajos<sup>6</sup>. En el primer movimiento los factores determinantes del proceso son los ideólogos propiamente dichos (escritores, filósofos, artistas, etc.), mientras que en el segundo resultan serlo las diferentes instituciones que conforman los antedichos Aparatos Ideológicos.

## 3. El “primer” sujeto animista

Si bien la etimología de la palabra “sujeto” es variada, sabemos por ejemplo que Balibar suscribe la acepción que interpreta el término a la luz de la

<sup>1</sup> S. Clarke, “Socialist Humanism and The Critique of Economicism”, *History Workshop*, 8, 1979, p. 138.

<sup>2</sup> J. L. Moreno Pestaña, “Juan Carlos Rodríguez in Western Marxism: The singularity of the theory of the ideological unconscious”, *Historical Materialism*, en prensa.

<sup>3</sup> L. Althusser, *Pour Marx*, París, La Découverte, 2018, p. 273.

<sup>4</sup> E. Meiksins Wood, “The Separation of The Economic and the Political in Capitalism”, *op. cit.*, pp. 80-81. Es un argumento que ya se encontraba en la contribución de Balibar a *Lire le capital* y en obras de Poulantzas, que evidentemente Rodríguez conocía. Cf. É. Balibar, “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique”, L. Althusser et al., *Lire le capital*, París, Presses Universitaires de France, 1996, p. 452 y N. Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 26-28.

<sup>5</sup> J. C. Rodríguez, *La norma literaria*, Madrid, Debate, 2001, p. 23.

<sup>6</sup> J. C. Rodríguez, *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*, Madrid, Akal, 2022, p. 64.

“sujeción” (*sujétion*) y vincula en un primer momento a aquel con el absolutismo. Sometido a un poder “qui ne se fonde que sur lui même, et qui se fonde comme sans limites (donc incontrôlable et irrésistible par définition)”, el sujeto (*subjectus*) está sujetado verticalmente, es un sujeto de la obediencia, lo que equivale en realidad a un súbdito (*subditus*)<sup>7</sup>. Pero, en algún momento de la historia, se pasa del adjetivo al sustantivo, porque la definición de la obediencia y la del sujeto nunca fueron del todo estables para el absolutismo. Los individuos que estaban subyugados al poder de otro se convierten entonces en una comunidad de iguales políticamente representada: los acontecimientos de 1789 engendran, no sin contradicciones, al ciudadano que goza de derechos naturales y que es libre simplemente porque es igual a cualquier otro ciudadano. Es lo que el autor denomina el “devenir-sujeto”, ya en el sentido de *subjectum*, del ciudadano. Con ello se pone fin, si bien nunca definitivamente, a ese “*assujettissement*” preliminar del sujeto bajo el absolutismo, que, por la vía de una “reducción de la verticalidad”, se reinscribe así progresivamente en el espacio filosófico y antropológico en la forma del *Subjekt* kantiano<sup>8</sup>. A primera vista, podría decirse que Rodríguez se sitúa a distancia de esa lectura y no distingue al sujeto del ciudadano porque, en cierto modo, los identifica: el sujeto no es un súbdito, sino por el contrario un ser “«libre», «autónomo», origen y fin de sí mismo, poseyendo un «interior» –una mente, una razón, etc.– única fuente –y único responsable– de todas sus ideas, sus juicios, sus sensaciones, sus gustos, sus saberes y sus discursos, etc.”<sup>9</sup>. Una diferencia a tener en cuenta es de orden cronológico: la aparición del sujeto no se hará esperar hasta 1789, como sugiere Balibar, sino que tendrá lugar antes, cuando empiecen a consolidarse las relaciones sociales capitalistas.

Para el animismo, la modulación temprana de la ideología burguesa aparecida en las postrimerías del siglo XV y desarrollada sobre todo en el XVI y el XVII en las formaciones sociales europeas de transición según el esquema de Rodríguez –con variaciones de unos territorios a otros–, los individuos empiezan a ser ontológicamente iguales los unos a los otros en la medida en que, suscribiendo ciertos discursos literarios y filosóficos, se reconocen en el plano erótico, amoroso y existencial como “almas privilegiadas” que se relacionan de mutuo acuerdo, y también en la medida en que comienzan a hallarse en armonía con el “alma del mundo”, noción neoplatónica que hace referencia a una concepción positiva de la Naturaleza, alejada ya de la temática barroca del desengaño o de la idea de la naturaleza “caída” y pecaminosa propia del mundo feudal sacralizado (y que es lo que, en última instancia, se encuentra subrayante en el afán racionalista por poseerla que caracterizará a la filosofía moderna). Todo ello se desplegará abiertamente en la lírica de carácter amoroso, donde además es habitual que los autores expresen el deseo amoroso en términos de

una erótica avasalladora: “Con la grande igualdad, que en la belleza / vuestra mi alma tiene semejante, / que transfigure en mí vuestra grandeza”, leemos en unos versos de Herrera<sup>10</sup>. Recuérdese también aquel parlamento melodramático de Julieta: “O Romeo, Romeo, wherefore art thou Romeo? / Deny thy father and refuse thy name, / Or if thou wilt not, be but sworn my love, / And I’ll no longer be a Capulet”<sup>11</sup>. El petrarquismo introduce “la moral y la práctica del yo” en la literatura y Copérnico y sus continuadores hacen lo propio en el cambio científico al postular el heliocentrismo como una continuación, en la esfera celeste, de la idea de la perfección intrínseca de la naturaleza, que no necesita ya funcionar mediante las formas sustanciales escolásticas<sup>12</sup>.

Todo eso representa un socavón en la ideología feudal de la servidumbre, identificada con el organicismo (el cual, sin embargo, también puede estar presente en otros contextos productivos, como por ejemplo durante el Barroco, desplegado ya en el absolutismo, que no es estrictamente feudal aunque contenga elementos del modo de producción feudal). De acuerdo con la tesis de Rodríguez, las circunstancias de la transición hacen que también los elementos feudales empiecen a funcionar en una nueva estructura ideológica primitivamente burguesa, adaptando primero sus motivos y sus formas a ese molde y, más tarde, desapareciendo por completo. Pero realmente el ataque al organicismo no se ejecutó solo desde una temática burguesa propiamente dicha –que estaba entonces construyéndose–, sino desde dentro del propio pensamiento originado en el feudalismo, de ahí las expresiones aparentemente incoherentes o contradictorias, que sin embargo ya indican la preeminencia de una concepción individualista moderna del sujeto, que se encuentran en muchos autores de la época:

Dante, en plena problemática feudal, enmudece ante la Trinidad, como el vasallo ante el señor. No ocurre así en el platonismo, incluso en el platonismo místico de San Juan de la Cruz: “un no sé qué que quedan balbuciendo...”. El goce de la liberación, como el goce del contacto, no lleva a enmudecer de respeto, aunque éste sea sublime, sino al balbuceo que expresa a la vez la dificultad de la liberación –esa búsqueda del amado huidizo– y la dificultad del autorreconocimiento –de conocerse en su goce, de expresarse en su pureza– para el alma bella liberada<sup>13</sup>.

No es extraño, de hecho, que también las nuevas temáticas ideológicas se expresaran haciendo uso de moldes feudales, en la medida en que estos eran más reconocibles (estaban más legitimados en la vida social), pero forzando con ello poco a poco el “aburguesamiento” de estos, por así decirlo. Esta volubilidad y mezcla de las formas es lo que caracteriza a la etapa de transición, pero el motivo de que acabaran prevaleciendo las temáticas animistas o burguesas, incluso

<sup>7</sup> É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, París, Presses Universitaires de France, 2011, p. 45.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>9</sup> J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid, Akal, 1990, p. 10.

<sup>10</sup> F. de Herrera, *Poesías*, Madrid, Ediciones “De la lectura”, 1914, p. 236.

<sup>11</sup> W. Shakespeare, *Romeo y Julieta*. Edición bilingüe, Barcelona, Penguin, 2016, p. 141.

<sup>12</sup> J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, op. cit., p. 62.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 155.

si se presentaban con apariencias feudalizantes por razones adaptativas, tiene que ver con que *el nivel de objetividad* de las relaciones sociales es lo que estaría impidiendo de facto que cualquier ideología de oposición las frenara. Todo esto implica que el orden de la subjetividad vivió su propia transición: el trabajo de Rodríguez nos propone por lo tanto la existencia simultánea, en aquellas condiciones, de subjetividades organicistas o feudalizantes y subjetividades animistas o burguesas, las cuales se «activarían» más o menos en función de los distintos contextos políticos y económicos, aunque la tendencia dominante apuntara a la consolidación global de la temática animista. El siervo no desapareció radicalmente en favor del sujeto, como se puede intuir por medio de estos argumentos: normalmente las clases recibían el impacto de las nuevas condiciones sociales pero no poseían, al principio, una “superestructura” ideológica autónoma para expresarlo. La posición del “criado”, tal y como aparece por ejemplo en ciertas obras de la literatura picaresca, inaugura el terreno de la supuesta libertad de la fuerza de trabajo: testimonia ese lugar intermedio, pero ya cuantitativamente distinto al del siervo, que representa un individuo socialmente inferiorizado pero consciente de que, para vivir libre, no puede ser “sojuzgado y cautivo”<sup>14</sup>, pudiendo cambiar de amo si lo desea o si se dan las circunstancias. Aunque cumplen las funciones del vasallo, los criados no lo hacen ya a través de las prestaciones exclusivamente personales, sino que exigen su contrapartida en términos de salario<sup>15</sup>.

En este sentido, la posición de Rodríguez contrasta con la de otros marxistas, como E. P. Thompson, en lo que respecta al comportamiento que exhiben las clases, o mejor dicho los individuos inscritos en dichas clases. Thompson argumentaba, por ejemplo, que es erróneo atribuir el término “clase” a un grupo que no actúa con “dirección de clase”, es decir, que no actúa de acuerdo a su conciencia ni defiende su cultura de clase<sup>16</sup>. En esa idea se puede distinguir la consideración implícita de que las clases son asociaciones de sujetos libres que se hacen “conscientes” de sus intereses y eligen, dentro de ciertos límites históricos, conducirse de cierta forma para realizarlos. En la línea de las críticas esgrimidas a los historiadores ingleses, y que retomaré de nuevo más adelante, Rodríguez considera que las clases no actúan siempre desde una subjetividad de clase indivisible: es posible encontrar elementos feudales interviniendo desde coordenadas ideológicas (proto)burguesas porque la matriz ideológica burguesa (sus modos de pensamiento, valores e imperativos) comienza muy gradualmente a envolver la formación social en su conjunto a medida que la burguesía comienza a avanzar en muchos frentes de lucha, sin que ello implique una desaparición inmediata de las otras matrices ideológicas existentes<sup>17</sup>. Precisamente porque la ideología es inconsciente pueden los intereses

de la burguesía ejercer tal impacto en las mentes de toda la población, incluidos los elementos feudalizantes más obstinados, como por ejemplo en el caso de la aristocracia inglesa que, al capitalizar sus tierras, se convirtió en la vanguardia de la disolución de las relaciones feudales, identificándose con una ideología que de entrada “no le correspondía”<sup>18</sup>. No es solamente, como decía Thompson, que la clase se descubra a sí misma como clase, accediendo a su “conciencia”, en el terreno de la lucha de clases, sino que es ahí y en el terreno del desarrollo de las relaciones sociales de producción donde se decide en realidad, progresivamente, qué clase y qué nivel ideológico acabará dominando la formación social y subalternizará a los niveles ideológicos del resto de modos de producción que la conforman, hegemonizando a otras clases e inclinando la balanza de la transición definitivamente hacia el capitalismo.

En cualquier caso, la ideología animista tuvo un recorrido limitado; no así el sujeto ni, con él, las otras tematizaciones de la ideología burguesa que se iban conformando, cada vez más radicales a la luz de las luchas de clase que acaecían, por ejemplo a partir de la revolución de 1642-1688 en Inglaterra. Ligado a la fase “mercantil” de la burguesía, el impacto más notable del animismo consistió en remar a favor de la constitución del aparato de dominación que fue el poder absolutista, lo cual sin embargo es lo que favoreció, según el autor, el establecimiento de las relaciones burguesas plenas. Así, el absolutismo es un aparato que protege o sirve (infraestructuralmente) a las relaciones burguesas, pero que adquiere (superestructuralmente) un aspecto feudal. Esta tesis es habitual entre muchos marxistas, que sostienen, como Anderson, que el Estado absolutista escindió los dos momentos de la explotación: el de la extracción del excedente y el del poder coercitivo, que en el feudalismo estricto se hallaban fusionados. Siendo un aparato reorganizado y potenciado de dominación feudal, el absolutismo consiguió imponer por medios coercitivos una explotación económica que se producía en un plano distinto: mientras confería a la monarquía unos poderes extraordinarios, emancipaba las propiedades de la nobleza de sus limitaciones tradicionales<sup>19</sup>. Rodríguez, coincidiendo con la postura de Anderson en este punto, enfatiza que la función principal del Estado pasó por autonomizar el nivel político, despegándolo del económico: como las relaciones burguesas solo pueden expresarse plenamente en el nivel económico, la nobleza “contraatacó” básicamente intentando dominar en los niveles político e ideológico.

Pero, pese a los intentos de la aristocracia por recuperar la hegemonía, el Estado absolutista fue

<sup>14</sup> F. de Rojas, *La Celestina*, Madrid, Cátedra, 1993, p. 233. Cf. J. C. Rodríguez, *La literatura del pobre*, Granada, Comares, 2001, p. 76.

<sup>15</sup> J. C. Rodríguez, *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*, Madrid, Debate, 2003, p. 114.

<sup>16</sup> E. P. Thompson, “Algunas observaciones sobre clase y «falsa conciencia»”, *Historia social*, 10, 1991, pp. 29-30.

<sup>17</sup> J. M. Caamaño, *The Literary Theory of Juan Carlos Rodríguez. Contemporary Spanish Cultural Critic*, Nueva York, The Edwin Mellen Press, 2008, pp. 49-51.

<sup>18</sup> J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, op. cit., p. 390.

<sup>19</sup> P. Anderson, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 15. Immanuel Wallerstein también le concede un papel importante a las monarquías absolutas, que actuaron como clientes primordiales, como guardianes contra el bandolerismo local e internacional, como modelos de legitimación social y como protección preventiva contra la creación de barreras estatales fuertes en otros lugares. Cf. I. Wallerstein, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the World Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York/Londres, Academic Press, 1974.



testigo, por ejemplo, del despliegue inusitado del teatro, donde la lógica del sujeto se imponía de forma imparable en un sentido que, aunque paulatinamente distinto del animista, solo podía significar, precisamente, el fortalecimiento de las relaciones sociales capitalistas. La constitución de la escena con el apogeo del teatro (isabelino, calderoniano, clasicista francés, de la “*commedia dell’arte*”) es inseparable de la aparición del espacio público y, consecuentemente, del “público” que, como reverso necesario de la figura del “autor”, comenta y juzga libremente las obras, lo cual señala a su vez la presencia efectiva de algún tipo de lógica de mercado en el que se está produciendo algún tipo de intercambio:

Es, pues, en gran medida por la influencia obvia de la nueva estructura mercantil, ya plenamente asumida y elaborada “autónomamente” en la ideología animista, por lo que ésta habla por primera vez de “uso” de las palabras, calcando la imagen del uso de las mercaderías, del mismo modo que (aunque aún se necesitarán años para que en el organicismo se denote tal estructura real) Saavedra Fajardo nos hablaba, como vimos, de que al hacerse “trato” la imprenta (al entrar en las relaciones de mercado) había aparecido juntamente el público, y que, por tanto, el comprador de un libro podía también criticarlo públicamente<sup>20</sup>.

Dicha estructura escénica autonomizada aparece durante el absolutismo precisamente porque, en virtud de lo anterior, pone en juego una valiosa problematización de lo político, o sea, de los asuntos públicos<sup>21</sup>. Así las cosas, en España, donde la nobleza era hegemónica en las estructuras del Estado, la escena se nutría de temáticas feudalizantes (la sangre, el honor, los conflictos de linaje), pero, pese a ello, participaba del nuevo modelo escénico –que no existía propiamente en el feudalismo<sup>22</sup>– porque no controlaba, en palabras de Rodríguez, la “epistemología de base” sobre la que se erigía una moderna concepción del mundo, que remitía a la existencia de individuos autónomos y autodeterminados. De modo que, de acuerdo con esta lectura, incluso bajo el absolutismo se conserva en cierta manera el sentido de *subjectum* del sujeto, que había emergido ya antes, contrariamente a lo que sugería Balibar. De hecho, una de las características que define al ciudadano-sujeto es que participa en la antinomia de hallarse por encima de la ley y, a la vez, estar sometido a ella, cediendo su soberanía individual en aras de una soberanía colectiva<sup>23</sup>. La nueva escena teatral también implicaba una suerte de cesión de la soberanía: además de juzgar, o precisamente para poder hacerlo en condiciones, el público debía haber internalizado

previamente toda la estructura de sentimiento del modo de representación que estaba en juego<sup>24</sup>. Si bien es cierto que el absolutismo representó una ofensiva políticamente feudalizante, la lógica del sujeto había llegado para quedarse.

#### 4. Una alternativa a la interpretación weberiana

En el campo de la filosofía o de la teoría social es habitual considerar que la obra de Max Weber representa “las tablas de la Ley de la modernidad industrial”<sup>25</sup>, si bien diversos autores han articulado una crítica al pensamiento weberiano en virtud del individualismo metodológico sobre el que se fundamenta. Simon Clarke ha explicado con claridad la vinculación que existe entre la sociología weberiana y la concepción marginalista de la economía, para la cual el punto de partida del análisis es el individuo aislado maximizador de la utilidad, dotado de gustos, habilidades, motivaciones y recursos dados, y que toma siempre decisiones racionales en condiciones de escasez<sup>26</sup>. El trabajo de Weber se consagra a elucidar la teoría social que estaría implícita en la escuela económica marginalista. En su intento por situar históricamente la emergencia de la racionalidad económica como orientación subjetiva a la acción característica de la sociedad moderna, Weber identifica en el ascetismo calvinista un precedente psicológico que favoreció el modo de vida burgués; esto es, que contribuyó al desarrollo de la racionalidad económica, legal y burocrática y, en resumen, al desarrollo del capitalismo. Sin embargo, justamente ese esfuerzo por historizar la consolidación del mundo moderno enfrenta a la racionalidad formal weberiana ciertas aporías o, al menos, a su reflexión especular: la ética protestante resulta racional no porque posea ciertas cualidades inherentes o porque sea una manifestación independiente de un principio puramente formal de racionalidad, sino porque, en una sociedad capitalista emergente en la que la acumulación de los productos del trabajo ya se está convirtiendo en la base de la producción social y en el medio para la acumulación de riqueza, durante la llamada fase de subsunción formal del capital, el “ascetismo del mundo interior” fomenta el desarrollo de las relaciones sociales capitalistas.

En otro tipo de sociedad que no exigiera el concurso de una clase desposeída de sus medios de trabajo y de otra clase que debe reinvertir permanentemente sus ganancias en nuevos ciclos de acumulación de valor, el trabajo duro y la frugalidad conducirían simplemente a la acumulación de cosas inútiles, que podrían dedicarse a la glorificación de Dios o al alivio de los pobres, pero que no tendrían ningún otro significado social. En sí mismas, la ética protestante, la ley formal o la dominación burocrática no son más racionales que cualquier otro constructo social. Es solo su relación privilegiada con la racionalidad económica capitalista lo que hace que su designación

<sup>20</sup> J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, op. cit., p. 442.

<sup>21</sup> J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, op. cit., pp. 42-52.

<sup>22</sup> En el feudalismo, la coincidencia de las esferas política y económica hacía imposible la existencia de la dicotomía privado/público: las representaciones medievales no tenían público propiamente dicho, tenían en todo caso fieles. M. Read, “The Modernity of the Subject: Anthony Cascardi and Juan Carlos Rodríguez”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2006, p. 479.

<sup>23</sup> É. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, op. cit., p. 56.

<sup>24</sup> J. C. Rodríguez, *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*, op. cit., p. 43.

<sup>25</sup> A. Giddens, Z. Bauman, N. Luhmann y U. Beck, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1982, p. 154.

<sup>26</sup> S. Clarke, *Marx, Marginalism and Modern Sociology*, Londres, Palgrave Macmillan, 1982, p. 255.

como “racionales” sea apropiada, lo que equivale a decir que es la racionalidad económica la que condiciona, en este caso, lo que entendemos por racionalidad religiosa, y no a la inversa<sup>27</sup>. Desde un paradigma similar, Rodríguez profundiza en esa crítica a Weber, proponiendo que no es el “espíritu” vinculado al protestantismo, entendido como una cierta conducta y una disposición moral a la acción, lo que impulsa la industria gracias a la expansión de la racionalización que ya existía en los monasterios medievales al resto de esferas de la vida social –interpretación que se desprende, por ejemplo, de la teoría del “mediador evanescente” de Fredric Jameson<sup>28</sup>–, sino que son las relaciones sociales mercantiles las que propician la aparición de los movimientos reformistas religiosos. Sería un error considerar que es la institución material (la Iglesia protestante) la que crea la ideología reformista y no al revés, cuando para Rodríguez, como expliqué, son las relaciones sociales (y no las instituciones o los aparatos estatales) las que *segregan* ciertas ideas sobre el mundo que garantizan la continuidad de las condiciones materiales necesarias para la reproducción de aquellas, siendo luego los aparatos los que se encargan de darle amplitud en los distintos ámbitos de la vida social<sup>29</sup>.

El rasgo distintivo de la interpretación de Rodríguez a este respecto tiene que ver con que, aunque reconoce que la religiosidad luterana abre una “brecha” modernizadora en el orden feudal, tiende a relacionar la reforma con un impulso feudalizante que surge primero *en oposición* a las nuevas relaciones mercantiles de la época que demandaban la participación de sujetos libres, relaciones a las que sin embargo aquella se terminará adaptando con originalidad, como también lo hará incluso la propia nobleza<sup>30</sup>. En primera instancia, el ataque de Lutero a la Iglesia como “cuerpo orgánico” representa una ruptura en el seno del orden feudal que facilita claramente la consolidación de la temática animista del sujeto. Pero eso es tan cierto como que el luteranismo bebe de la cosmovisión organicista propia del feudalismo, por ejemplo en la medida en que supone que la Naturaleza está irremisiblemente corrompida y por eso es inconcebible cualquier corporalidad posible, cualquier poder orgánico para la Iglesia. Incluso aunque incorpore la idea, claramente burguesa, de que el texto es transparente para el lector debido a que ambos comparten el mismo sustrato ontológico –el consabido “espíritu humano”– mediante la arriesgada premisa de leer directamente la Escritura Sagrada, el protestantismo mantiene en buena parte una estructura ideológica fuertemente feudal, por ejemplo rechazando radicalmente la ruptura científica copernicana<sup>31</sup>. Vale la pena citar extensamente una importante nota en la que Rodríguez discute la aproximación de historiadores como Christopher Hill, para quien los textos luteranizantes dejaban traslucir una doctrina progresista que atrajo a artesanos y pequeños comerciantes:

(...) éstos son precisamente textos que indican exactamente lo contrario de lo que Hill pretende, es decir, que indican las profundísimas raíces feudales de cualquiera de estos movimientos religiosos, que eran “heréticos” –recuérdese– “únicamente” respecto al papado y al escolasticismo “eclesiástico/jerárquico”, etc.: la doctrina de la Usura de Calvino es típicamente medieval, anticapitalista, y no muy lejana a la idea tomista del “bien común”; los términos de Lutero dejan traslucir claramente que se nace herrero o granjero, o sea, que se nace “oficio” o “estamento” con una finalidad sustancial inscrita ya en tal oficio, y que la salvación consiste en cumplir fielmente tal “finalidad sustancial”; el texto de Herbert es más transparente aún: lo que un criado tiene que hacer es ser un buen criado (“barre” pensando en Dios y por ello “realiza la acción bien”), y aunque eso en principio le parezca “penoso” al final obtendrá el premio y se salvará, etc. Decir que esto es “burgués” es una humorada: esto es feudal de arriba abajo, y feudales son sus raíces más hondas (aunque se expongan en un lenguaje “nuevo”). (...) Lo que discuto es la creencia de Hill de que esos textos tengan de por sí un carácter burgués<sup>32</sup>.

Rodríguez no niega que posteriormente las burguesías noreuropeas aprovecharan para su causa ese tipo de planteamientos, pero puntualiza que su surgimiento debe interpretarse como un intento de respuesta, desde el ámbito religioso, a las nuevas condiciones objetivas de vida ante la paulatina quiebra social de la sacralidad<sup>33</sup>. En cierto sentido, es posible hablar de un “animismo feudal” del que participaría el reformismo y que acabaría desembocando en las temáticas propias de una ideología burguesa más consolidada. En el ascetismo religioso cuesta encontrar el anhelo de una vinculación con el “alma del mundo” (o buena naturaleza) propia del animismo; por el contrario se reconoce un desprecio a la estructura disarmónica de lo mundano, pero no se trata ya de una condena en virtud de un orden corporal orgánico que hay que aceptar –la jerarquía feudal que recrea en la tierra el reino de Dios–, sino solo de una huída hacia un Absoluto vivido como carencia<sup>34</sup>. Dicho de otro modo: fueron las relaciones sociales burguesas que se estaban consolidando ya en la época de Lutero, con su idea del sujeto libre, privado, íntimo, etc., y no las supuestas cualidades intrínsecas del reformismo religioso, las que impactaron en el ámbito religioso medieval dando lugar a los aspectos “modernizadores” de dicho reformismo o a su psicología industriosa. Por esa razón existe una identidad entre ciertas nociones burguesas y ciertos postulados protestantes: el “alma bella” a la que ya se hizo referencia hace germinar el “alma elegida”, por llamarla de algún modo, que se comunica directamente con Dios, suprimiendo intermediarios orgánicos jerárquicamente personificados. Reducir la materialidad del capitalismo a la motivación psicológica de los agentes conduce a obliterar la miríada de iniciativas modernizadoras o directamente burguesas que se dieron bajo circunstancias

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>28</sup> F. Jameson, «The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber». *New German Critique*, 1, 1973, p. 76.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>30</sup> J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, op. cit., p. 223.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 126-127.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 123.

religiosas distintas, como en los países contrarreformistas, del mismo modo que contribuye a disimular todo lo que el luteranismo también tuvo de reacción conservadora.

Todo ello explicaría de hecho el carácter contradictorio del protestantismo en sus diversas formas, a medio camino entre dos modos de individualidad distintos: para los reformistas el ser humano *ya es solo* siervo de Dios, pero sigue siendo un “siervo” al fin y al cabo. Este fenómeno de adaptación o de acomodación a la primera ideología burguesa que vive el protestantismo contradiría –o al menos enriquecería– las interpretaciones, habituales entre los weberianos, de los reformismos religiosos como movimientos esencialmente “progresivos”, aun cuando, como he afirmado, el crítico español reconozca en ellos una gran capacidad de agencia y de innovación a partir de un espiritualismo agustiniano latente.

## 5. Capitalismo, mercado y sujeto

El animismo no fue la única tematización que dio forma a la ideología burguesa del sujeto; existieron otras como el mecanicismo newtoniano, el racionalismo cartesiano o el empirismo inglés. El grado de desarrollo de las relaciones sociales burguesas, por un lado, y de distinción entre las esferas pública y privada, por otro, en cada una de las formaciones sociales era lo que daba lugar a algunas de sus diferencias, pero en el núcleo de todas ellas se conservaba prácticamente inalterado el precepto fundamental, ya presente en el primer modelo mencionado, de que el individuo es un ser libre y autónomo<sup>35</sup>. Las continuidades existentes entre todas esas modalidades del inconsciente ideológico burgués se pueden explicar por ejemplo, en un sentido más preciso, a partir de lo que Marx denominó la “subsunción” del trabajo en el capital, una fórmula que sirve para describir en términos históricos y técnicos la forma en la que el capital sometió gradualmente el proceso de trabajo. En varias ocasiones, Rodríguez sitúa el surgimiento de las primeras temáticas ideológicas burguesas en el periodo manufacturero, llamado indistintamente periodo mercantil o incluso corporativo<sup>36</sup>. Este primer momento de subsunción formal, la manufactura, opera sobre la base de procesos de producción desarrollados por modos de producción arcaicos, es decir, se asienta sobre un proceso laboral preexistente, y por tanto todavía técnicamente autónomo respecto al capital, pero dirigido o conducido ya por este último.

Reunidos en un mismo taller, ilustra Marx, una cierta cantidad de artesanos trabaja de manera organizada y simultánea, “a su vieja manera artesanal”, bajo la forma de la cooperación simple (o de formas cada vez más desarrolladas de división del trabajo), para producir un objeto que se venderá en el mercado, cobrando un determinado salario por ello en tanto que trabajadores<sup>37</sup>. En esa coyuntura el capital ejerce un control “incompleto” del trabajo debido a que la organización técnica sigue siendo manual,

tradicional. Así, el trabajo (factor subjetivo) mantiene una autonomía parcial en el proceso productivo respecto de los medios de producción (factor objetivo)<sup>38</sup>. Pero sin duda este procedimiento funda ya la principal propiedad de la relación capitalista: aunque el capital no posea aún una forma técnica propia de organización del trabajo, la relación entre quien se apropia del plustrabajo y quien lo suministra es *ya puramente monetaria*, lo que quiere decir que “en la medida en que surge la *subordinación*, la misma deriva del *contenido* determinado de la venta, no de una subordinación, precedente a la misma, merced a la cual el productor –debido a circunstancias políticas, etc.– estuviera puesto en otra relación que la monetaria (relación entre poseedor de mercancía y poseedor de mercancía) respecto al explotador de su trabajo”<sup>39</sup>.

Esa relación estrictamente monetaria a la que aludía recoge o conceptualiza lo que sucede *con anterioridad* al proceso de producción descrito, donde los artesanos y los capitalistas se enfrentan entre sí como meros poseedores de mercancías dispuestos a intercambiarlas, y nada más. Una vez *dentro* del proceso productivo, la cosa cambia y los individuos son devueltos al terreno balibariano del *subjectus*, ahora transfigurado en una relación de obediencia económica. Lo que la ideología burguesa de la primera fase tematiza, capta y convierte en modelo de individuación es esa aparente igualdad entre los individuos que se produce en el mercado en ese momento previo al comienzo del proceso de producción como tal, con el añadido de que todavía en esa situación de subsunción formal aspectos como el control sobre las formas técnicas del trabajo por parte de los trabajadores tal vez podían contribuir a reforzar efectivamente el sentido de autonomía. Las distintas tematizaciones de la ideología burguesa replicarán esta relación, que la subsunción real no hará más que refinar, en la forma sublimada de las prácticas culturales e intelectuales. En ese sentido, las ideas de libertad e igualdad con que se reconocen los sujetos emanan de una representación idealizada de la circulación de mercancías habitual en la economía política. La reciprocidad de los sujetos entre sí se deduce de las condiciones en que, en el mercado, cada individuo se presenta ante el otro como portador de lo universal, es decir, del poder adquisitivo como tal. De tal modo el sujeto cree ser un “Hombre «sin cualidades particulares», cualesquiera que sean, por otra parte, su estatus social (rey o labriego) y la dimensión de sus fondos propios (banquero o simple asalariado)”<sup>40</sup>.

Es frecuente leer a Rodríguez aseverar que sin la imagen del sujeto libre no se hubiera podido construir ni fabricar la idea del individuo productor y consumidor de mercancías. En esa línea, el propio Marx explica que el asalariado es objetivamente un “mejor” trabajador que el esclavo en términos de productividad.

<sup>35</sup> J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, op. cit., p. 120.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>37</sup> K. Marx, *El capital. Tomo I. Vol. 2*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 59-64.

<sup>38</sup> D. Chávez, “Marx y Foucault: subsunción del trabajo, disciplina y biopoder”, *Revista Internacional de Sociología*, 80(3), 2022, e209.

<sup>39</sup> K. Marx, *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, Madrid, Siglo XXI, 2009, p. 63.

<sup>40</sup> É. Balibar, *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 83.



Pese a que no le pertenezca, el esclavo tiene su existencia garantizada, y si trabaja lo hace solo por un temor exterior; el asalariado, por su parte, trabaja para sus necesidades, y en cierto sentido conserva la relativa libertad de cambiar de patrón: "La conciencia (o más bien la *ilusión*) de una determinación personal libre, así como del sentimiento de responsabilidad anejo a aquella"<sup>41</sup> hacen que el trabajador se comprometa a mantener la relación capitalista, sin la cual no puede satisfacerlas. Por otro lado, siguiendo con la analogía, el esclavo recibe los medios de subsistencia necesarios para su manutención en especie, mientras que el trabajador libre los recibe en dinero, una forma social abstracta de riqueza. Al no presentarse el dinero en la forma de valores de uso determinados y tradicionales, el asalariado decide enteramente cómo y en qué gastarlo para sobrevivir porque, en tanto que poseedor de dinero, es igualmente adquirente de mercancías: "El obrero puede ahorrar algo, imaginarse que atesora. Puede, del mismo modo, malgastarlo en aguardiente, etc. Haciéndolo, empero, actúa como agente libre que debe pagar los platos rotos; él mismo es responsable por la manera en que gasta su salario. Aprende a autodominarse, a diferencia del esclavo, que necesita de un amo"<sup>42</sup>. Las sensaciones de independencia y de autonomía y el sentido de la responsabilidad característicos de la figura del sujeto se ven reafirmados por la propia relación salarial, en donde se condensa la supuesta libertad de la fuerza de trabajo. El periodo de subsunción real, que Rodríguez da en llamar la etapa "clásica" de la burguesía, reforzará dicha experiencia individual, pero cabe pensar que tal vez ya no lo haga tanto por el lado de los obreros, que pierden toda la autonomía sobre su proceso de trabajo, como por el lado de los capitalistas, que confirman que "el sujeto burgués no tiene nada anterior o superior a sí mismo, a su propia capacidad interior de existencia o de «experiencia»"<sup>43</sup> en la medida en que, en su objetivo de obtener mayores tasas de plusvalía relativa, actúan demostrando los poderes del ser humano sobre la naturaleza, es decir, una gran capacidad para la innovación científica y técnica y para el dominio y la transformación de los recursos naturales.

Esta relación puramente monetaria entre individuos que empieza a instalarse desde mediados del siglo XV a partir de la subsunción formal es la que está detrás de la aparición del dinero y de la pobreza como temas literarios y, en un sentido más general, como temas de discusión social en las órdenes religiosas y entre algunos intelectuales<sup>44</sup>. Es con la consolidación de las ciudades como centros y vectores de la economía de mercado como la población lumpen, los mendigos, los hambrientos y los hara-

piertos se convierten en personajes de las narraciones, dando lugar a la ya mencionada literatura picaresca. La aparición de las clases populares urbanas vino además acompañada de un objeto ideológico específico: la "vida propia" contada desde una perspectiva autobiográfica. La vida cotidiana aparece en los dispositivos textuales cuando aparece en los dispositivos sociales, esto es, cuando las nuevas capas burguesas empiezan a escribir y a divulgar el modo "liberado" de vida, independiente de cualquier linaje, del cual los pobres eran los representantes por antonomasia<sup>45</sup>. En otras palabras: la esfera privada de la reproducción empieza a existir propiamente en el modo de producción capitalista por la manera en que este asigna el trabajo y distribuye los productos. Para el inconsciente ideológico organicista o feudal hubiera sido inconcebible la exteriorización de la vida privada, principalmente porque esta no podía ser más que la reverberación del tiempo litúrgico o de las hazañas nobles.

Todos estos individuos empobrecidos emergen a partir de la contradicción entre la relación de dependencia monetaria de los trabajadores asalariados en el proceso de circulación y su autonomía en la regulación del proceso de trabajo, y, en última instancia, como ejército de reserva. De esa contradicción se derivan las políticas de "de-socialización" de la economía (cercamientos, leyes de pobreza, etc.) asociadas a la llamada acumulación primitiva, que pretendían disciplinar a la fuerza de trabajo y acentuar, para hacerla realmente eficaz, la compulsión monetaria del trabajo asalariado. Al fin y al cabo, como dijo Marx, "El desposeído se siente más inclinado a convertirse en vagabundo, ladrón y mendigo que en trabajador"<sup>46</sup>. Si Lázaro de Tormes se hace mozo de amos tan miserables es porque lo apremia el hambre: "Pensé muchas veces en irme de aquel mezquino amo (...) consideraba y decía: «Yo he tenido dos amos: el primero traíame muerto de hambre y, dejándole, topé con estotro, que me tiene ya con ella en la sepultura; pues si déste desisto y doy en otro más bajo, ¿qué será sino fenecer?»"<sup>47</sup>.

La cuestión de la compulsión económica es importante porque no siempre las obras literarias fueron creadas con ese fin: Esquilo escribía para destacar en los torneos trágicos de las fiestas Dionisias (poniendo de paso sobre la mesa los problemas de la vida política ateniense); Cervantes lo hace porque se halla en una situación económicamente insostenible y debe mantener a una familia (de ahí las incoherencias que presenta, según esta lectura, la primera parte del texto, escrita a toda prisa). De hecho, enhebrando este asunto con el de la subsunción formal, Rodríguez da a entender que los escritores, aunque se consideran propietarios privados de su propio lenguaje en su condición de sujetos libres, no son realmente propietarios de los medios de producción del libro como mercancía aunque sean propietarios de sus instrumentos de trabajo y controlen

<sup>41</sup> K. Marx, *El capital. Libro I. Capítulo VI (Inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, op. cit., p. 68.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>43</sup> J. C. Rodríguez, *Teoría e historia de la producción ideológica*, op. cit., p. 374.

<sup>44</sup> La pobreza como tema existía ya en el periodo medieval, pero como "pobreza espiritual" y los individuos a ella vinculados como "pobres de Dios" a los que era preciso cuidar por medio de la caridad; la diferencia con la "pobreza urbana" a la que se refiere Rodríguez es que esta no alude ya a ninguna sustancia espiritual específica como su causa, sino a una condición social que tiene que ver con la ausencia de control sobre la propia reproducción.

<sup>45</sup> J. C. Rodríguez, *La literatura del pobre*, op. cit., p. 49.

<sup>46</sup> K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, tomo 2, Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 265.

<sup>47</sup> Anónimo, *Lazarillo de Tormes*, Bogotá, Idartes, 2012, pp. 26-27.



el proceso creativo (conceptos, imágenes, escritura, etc.)<sup>48</sup>.

## 6. Conclusiones: el resultado de la transición, el paso del sujeto al capital

En su comprensión de la transición, Rodríguez identifica en lo fundamental, por un lado, la estructura del mercado o las relaciones mercantiles con las relaciones capitalistas. Y, por otro lado, identifica a la clase burguesa con la clase capitalista, por ejemplo al concebir las revoluciones burguesas como procesos de lucha por la imposición del sistema capitalista<sup>49</sup>. Otros autores marxistas optan por desvincularlas: según la interpretación de Ellen Meiksins Wood la burguesía francesa que dio pie a la Ilustración y posteriormente a la revolución francesa *no* era una clase capitalista, y ni siquiera mercantil, en la medida en que se componía de “profesionales, trabajadores públicos e intelectuales” que no estaban especialmente interesados en extender los imperativos de la competitividad, la acumulación y la maximización del beneficio, sino en prodigar un universalismo de carácter emancipatorio<sup>50</sup>. Sin duda, esta lectura deriva de su consideración del absolutismo como una vía alternativa de abandono del feudalismo y no como el precedente necesario del capitalismo. De manera que la clase burguesa francesa, en su lucha por conseguir la igualdad civil entre los estados y la supresión de los privilegios, se movilizaba en realidad por lograr el acceso a formas de apropiación no capitalistas y extraeconómicas en la forma de impuestos y de cargos públicos lucrativos. Acaso Rodríguez podría argüir, recuperando la crítica implícita a Thompson y a lo que consideraba la historiografía empirista inglesa, que esa explicación ignora en cierta manera la efectividad inconsciente de la ideología y se sustenta sobre una recepción empírica y puramente experiencial de los datos históricos.

No es solo que en el periodo manufacturero, según se ha visto, se encuentren ya elementos como la desposesión de los productores o la extracción de plusvalía que son característicos del modo de producción propiamente capitalista, sino que da la impresión de que, en la explicación de Rodríguez, el marco mercantil se juzga en todo momento como un hecho ya generalizado: “Por una parte, repito, que el mercado es un producto de las relaciones sociales burguesas, eso sí es cierto. Pero, a la vez, se nos dice que las relaciones sociales burguesas son un producto del mercado, lo cual no es cierto”<sup>51</sup>. Para negar la idea de que el mercado engendró a la burguesía, puesto que fue a la inversa, Rodríguez se apoya en el capítulo sobre la acumulación originaria, donde

Marx explica los procesos históricos que dieron lugar al capital –las “relaciones burguesas” en la frase de Rodríguez–: el mercado interno se generó a partir de la expropiación y el desalojo de una parte de la población rural, puesto que gracias a ello los capitalistas empiezan a vender como mercancía y masivamente los medios de subsistencia y materias primas que antes se consumían de manera directa por parte de quienes producían tales medios<sup>52</sup>. Subrayar la vinculación que se da en Rodríguez entre el mercado y el capital y entre las figuras del burgués y del capitalista es importante en la medida en la que, para el autor, el inconsciente ideológico burgués adquiere mediante la figura del sujeto la función principal de hacer pasar por natural las relaciones de explotación capitalistas. Eso no quiere decir que la libertad del sujeto autofundado y sus creaciones culturales sean menos reales o más “engañosas” que la dependencia económica a la que lo arrastran las relaciones sociales. Ambos planos coexisten, la cuestión estriba según Rodríguez en entender cómo se articulan, a lo que este texto pretendía contribuir.

## Bibliografía

- Althusser, L., *Pour Marx*, París, La Découverte, 2018.
- Anderson, P., *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1998.
- Anónimo, *Lazarillo de Tormes*, Bogotá, Idartes, 2012.
- Balibar, É., “Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique”, L. Althusser et al., *Lire le capital*, París, Presses Universitaires de France, 1996.
- , *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, París, Presses Universitaires de France, 2011.
- Caamaño, J. M., *The Literary Theory of Juan Carlos Rodríguez. Contemporary Spanish Cultural Critic*, Nueva York, The Edwin Mellen Press, 2008.
- Clarke, S., “Socialist Humanism and The Critique of Economism”, *History Workshop*, 8, 1979, pp. 138.
- , *Marx, Marginalism and Modern Sociology*, Londres, Palgrave Macmillan, 1982.
- Giddens, A., Bauman, Z., Luhmann N., y Beck, U., *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1982.
- Herrera, F. *Poesías*, Madrid, Ediciones “De la lectura”, 1914.
- Jameson, F., “The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber”, *New German Critique*, 1, 1973, pp. 52-89.
- Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, tomo 2, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- , *El capital. Tomo I. Vol. 2*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- , *El Capital. Libro I, volumen III*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Meiksins Wood, E., “The Separation of The Economic and the Political in Capitalism”, *New Left Review*, 127, 1981, pp. 66-95.
- , *El origen del capitalismo. Una mirada a largo plazo*, Madrid, Siglo XXI, 2021.
- Moreno Pestaña, J. L., “Juan Carlos Rodríguez in Western Marxism: The singularity of the theory

<sup>48</sup> Juan Carlos Rodríguez, *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*, op. cit., p. 152.

<sup>49</sup> “La Revolución francesa, al igual que el resto de las revoluciones burguesas (desde Inglaterra y Holanda en el XVII a la Independencia de los Estados Unidos), tales revoluciones burguesas, digo, supusieron una lucha de sistema contra sistema. Del sistema capitalista contra el sistema feudal (y sus símbolos: la monarquía, la nobleza, el Papado romano, etc.)”. J. C. Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, Madrid, Akal, 2013, pp. 43 y 36.

<sup>50</sup> E. Meiksins Wood, *El origen del capitalismo. Una mirada a largo plazo*, Madrid, Siglo XXI, 2021, p. 200.

<sup>51</sup> J. C. Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, op. cit., p. 58.

<sup>52</sup> K. Marx, *El Capital. Libro I, volumen III*, Madrid, Siglo XXI, 2008, pp. 935-936.

- of the ideological unconscious”, *Historical Materialism*, en prensa.
- Poulantzas, N., *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Read, M., “The Modernity of the Subject: Anthony Cascardi and Juan Carlos Rodríguez”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2006, pp. 471-495.
- Rodríguez, J. C., *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid, Akal, 1990.
- , *La literatura del pobre*, Granada, Comares, 2001.
- , *La norma literaria*, Madrid, Debate, 2001.
- , *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*, Madrid, Debate, 2003.
- , *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*, Madrid, Akal, 2013.
- , *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*, Madrid, Akal, 2022.
- Rojas, F. *La Celestina*, Madrid, Cátedra, 1993.
- Shakespeare, W., *Romeo y Julieta*. Edición bilingüe, Barcelona, Penguin, 2016.
- Thompson, E. P., “Algunas observaciones sobre clase y «falsa conciencia»”, *Historia social*, 10, 1991, pp. 27-32.
- Wallerstein, I., *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the World Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York/Londres, Academic Press, 1974.