

El inconsciente ideológico y la explotación: hacia una historia materialista del cuerpo¹

The Ideological Unconscious and Exploitation: Towards a Materialist History of the Body

Violeta Garrido

Universidad de Granada

RESUMEN

El artículo explora la teoría del inconsciente ideológico propuesta por el crítico literario español Juan Carlos Rodríguez en busca de claves conceptuales con las que dilucidar las transformaciones históricas del cuerpo humano. Partiendo del paradigma marxista basado en el modo de producción y en la extracción de plus trabajo o de plusproducto, el autor diseña un modelo dinámico de comprensión del cuerpo que se capta con especial intensidad en los textos culturales. Con el objetivo de aclarar en qué consiste su programa de trabajo, el artículo confronta la posición de Rodríguez con la de la fenomenología y, después, expone la lectura que hace el autor del cuerpo feudal y del cuerpo burgués, respectivamente.

PALABRAS CLAVE: Explotación, cuerpo, feudalismo, burguesía, ideología, Merleau-Ponty, Juan Carlos Rodríguez

ABSTRACT

The article explores the theory of the ideological unconscious, as proposed by the Spanish literary critic Juan Carlos Rodríguez, in search of conceptual tools with which to shed light on the historical transformations of the human body. Starting from the Marxist paradigm of the mode of production and extraction

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco de la Cátedra Extraordinaria Filosofía Social de la Discriminación Corporal (Inmujeres-UGR).

of surplus labour or product, the author presents a dynamic model for understanding the body, which is particularly evident in cultural texts. To clarify the scope of his work, the article first compares Rodríguez's position with phenomenology, before setting out his interpretation of the feudal and bourgeois bodies.

KEY WORDS: Exploitation, body, feudalism, bourgeoisie, ideology, Merleau-Ponty, Juan Carlos Rodríguez

INTRODUCCIÓN

Parece haber consenso en que el descubrimiento del cuerpo como objeto teórico se produjo sobre todo con la emergencia tanto del psicoanálisis como del campo de las ciencias sociales, de la antropología y de la sociología. Hasta entonces, el cuerpo había constituido “una de las grandes lagunas de la historia, un gran olvido del historiador”, a decir de Jacques Le Goff (2005: 5), ya que los estudiosos se habían conducido habitualmente mediante la errónea premisa de que el cuerpo solamente pertenecía a la naturaleza y no a la cultura. El presente artículo aspira a explicar la aproximación al cuerpo efectuada por el pensador español Juan Carlos Rodríguez en el terreno de la literatura, quien propone una lectura materialista del cuerpo occidental y de los efectos de la sociedad en él a partir del nivel del modo de producción, útil propio de la tradición marxista: lo que él denominó “inconsciente ideológico” porta su propia imagen del cuerpo y la hace funcional a las necesidades de la reproducción social, aportando información relevante sobre la organización de los individuos como agentes productivos, sobre las relaciones de explotación que se dan entre ellos, pero también sobre la comprensión que estos y las comunidades tienen de su propia subjetividad.

Para definir con precisión en qué consiste el programa teórico delineado por Juan Carlos Rodríguez —el cual conforma no solo una teoría de la literatura, sino además una aportación enormemente relevante al terreno de la teoría social, y esto es lo que pretendo argumentar en lo que sigue— partiré de una confrontación posible con otra aproximación clásica a la conceptualización del cuerpo, la de la fenomenología, para después describir los términos en los que Rodríguez entiende el cuerpo en las sociedades feudales y en las sociedades capitalistas. En relación a esto último, me apoyaré en una idea expuesta en el capítulo de *El Capital* a propósito de la manufactura: la de que las relaciones establecidas con la tecnología configuran una funcionalidad particular del

cuerpo humano: la división capitalista del trabajo obliga al obrero a realizar una sola operación repetidamente, convirtiendo así todo su cuerpo en un solo órgano automático, unilateral y especializado; mutilándolo, reduciéndolo a ser un fragmento, un apéndice de la máquina. Esta situación representaba algo inédito en la historia humana. Al margen de ese ejemplo propio de la época, o precisamente extrapolándolo, el texto reconstruirá lo que significa una mirada materialista sobre el cuerpo que privilegia la premisa de que el cuerpo se “produce” en el marco de unas relaciones de explotación determinadas, de que todo modo de producción, de que toda formación social destinada a reproducirse, produce a su vez cuerpos que son peculiares a ella, y de que ambos elementos —cuerpos y relaciones sociales— se transforman acompasados.

CONDICIONES PARA UNA HISTORIZACIÓN DEL CUERPO

Aunque ha mostrado desde siempre un indudable interés en dilucidar las relaciones entre el alma y el cuerpo, el ámbito de la teoría y en particular la filosofía también se han solido resistir a la historización de tales conceptos, es decir, han desatendido, incluso en sus versiones historicistas, las condiciones sociales que los dotaban de significado en cada época, dando por sentado aquello que precisamente necesitaba ser demostrado o bien suponiendo que la estructura interna de dichos conceptos quedaba en lo fundamental inalterada a lo largo de la historia, expresando tan solo leves variaciones en sus modos de presentarse. Es bien sabido, por ejemplo, que la fenomenología desarrolló una comprensión de la esencia a partir de la facticidad, de la corporeidad. De modo general, la fenomenología reconstruye los objetos en términos de qué se puede encontrar en la conciencia del sujeto: la objetividad así alcanzada es una objetividad construida o constituida, una objetividad a la que el sujeto se encuentra inextricablemente ligado (Wartofsky, 1977: 135). Si bien podría partir de Husserl o de Sartre, haré alusión en mi comentario sobre todo a la obra de Maurice Merleau-Ponty, en la que el cuerpo se concibe como la plataforma primordial de acceso al mundo y a los demás cuerpos vivos. El cuerpo es imprescindible para aprehender los objetos exteriores y, en ese sentido, es el dispositivo fundamental del conocimiento, previo al saber reflexivo y saber al científico y, de hecho, condición de posibilidad de estos. Además, como la función del cuerpo no se comprende más que llevándola a cabo desde él y este nunca puede observarse desde el exterior del propio cuerpo, se confirma la imposibilidad de establecer una dualidad entre “mi cuerpo” en cuanto objeto y “mi subjetividad” (Merleau-Ponty, 1993: 94-109). La fenomenología presenta entonces una suerte de “cuerpo-sujeto”, como dirá

Henri Lefebvre, efectuando así una reconstrucción de la relación sujeto/objeto como una relación *esencial*, en este caso desde el lado del sujeto (pero esencial al fin y al cabo).

Dado que para el marxismo, en cuanto que realismo epistemológico, el mundo existe con independencia de cualquier relación con la conciencia, y además hay que tomar en consideración la génesis del pensamiento más allá del pensador en cuanto que individuo aislado, y rastrearla hasta su realidad social, el abordaje del cuerpo que se puede encontrar en el trabajo de Rodríguez difiere de un enfoque como el antedicho². Como había afirmado Althusser en relación a la teoría del conocimiento, un empirismo del sujeto corresponde siempre a un idealismo de la esencia (o un empirismo de la esencia a un idealismo del sujeto) (Althusser, 2005: 487). Podría pensarse entonces que la fenomenología, aunque pueda polemizar con el resto a causa de otros aspectos, comparte con otros tipos de idealismo —como el hegelianismo, el kantismo, el empirismo o el positivismo, según la lista elaborada por Rodríguez (2015)—, una concepción de los objetos teóricos que en el fondo no cuestiona el paradigma burgués sujeto/objeto ni, por lo tanto, la categoría primera, el sujeto, desde la que parten cualquiera de sus análisis. No se trata de que para Rodríguez el positivismo, el kantismo o la fenomenología sean virtualmente lo mismo, lo cual implicaría suscribir un reduccionismo absurdo y en definitiva erróneo; sino, en todo caso, de señalar que todos ellos son discursos que comparten una aspiración fundamental: la de hallar la norma de comportamiento o de explicación de una verdad general ya dada, el sujeto (o, en sus versiones aplicadas, su cuerpo, la literatura, etc.). A pesar de que el filósofo francés admite que la fenomenología “está en la historia” (Merleau-Ponty, 1993: 89) y que el mundo es el producto de la intersección de mis experiencias con las experiencias del otro, y por tanto una expresión de la naturaleza dinámica y cambiante de la realidad, la absolutización del sujeto y de su estructura cognitiva, por decirlo así, constituye un obstáculo para la historización del cuerpo. ¿Tiene sentido esa crítica, habida cuenta de que Merleau-Ponty afirmó en repetidas ocasiones, por ejemplo, que la experiencia perceptiva del propio cuerpo se opone radicalmente a la separación dicotómica entre sujeto y objeto propia del cartesianismo? Frente al dualismo que sancionaba la existencia de

² No obstante, no faltan quienes vinculan, tal vez con cierta razón, la obra de Merleau-Ponty con la definición del materialismo histórico como pensamiento de la acción encarnada y situada. En particular, es posible pensar que su fenomenología desarrolló de manera novedosa la problemática marxiana de la “primacía de la práctica” a través de su concepción de la motricidad del propio cuerpo. Por otro lado, no es difícil relacionar la imagen dinámica de un cuerpo creativo capaz de generar instituciones en la cultura y en la sociedad con algunos aspectos de la concepción marxiana del trabajo (Haber y Renault, 2007: 14-27).

una conciencia que construye la realidad gracias a las evidencias del *cogito* y de un cuerpo exterior a esa conciencia con un estatuto similar al de una mera “máquina de miembros”, Merleau-Ponty (1993: 202-203) sostenía: “Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, estas coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos”, ya que “es por mi cuerpo que comprendo al otro, como es por mi cuerpo que percibo «cosas»”.

Pese a ello, cabe pensar que, en efecto, esa lectura crítica tiene cierta legitimidad por al menos dos razones. Como se ha barruntado ya, la primera y la más obvia es que, después de todo, la fenomenología hace de la conciencia su categoría principal, lo que desplaza del plano el radio de acción del inconsciente y no casa bien con la idea del sujeto como construcción ideológica y por ende histórica (Hamza, 2016: 241). También, en virtud de lo anterior, en la medida en la que la fenomenología declara abiertamente consagrarse a la descripción de la experiencia humana “sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma” (Merleau-Ponty, 1993: 7); es decir, en última instancia rechazando las consideraciones sobre el origen social de tales experiencias. Sin ellas, ¿cómo establecer en primer lugar lo que es un sujeto, el agente de esas experiencias? Merleau-Ponty razona de ese modo porque estima que la realidad debe simplemente describirse, no “construirse”³. En opinión de Rodríguez, sin embargo, una pretensión como esa resulta un tanto ingenua. Todo discurso y toda disciplina del saber construyen racionalmente o producen intelectualmente el objeto al que se refieren, que no necesariamente tiene que coincidir siempre con el objeto real. Esta idea puede entenderse en un sentido similar al de la tesis saussureana de la arbitrariedad del signo, que postula que no hay una *relación natural* entre el significante y el significado porque la relación real entre ambos términos se concibe como el fruto de una convención y no como una relación de semejanza. Al identificar su objeto construido con el objeto real, la filosofía burguesa enmascara precisamente su propia condición ideológica, esto es, sus orígenes como discurso fundamentado en la relación epistemológica (y política) sujeto/objeto y a la vez legitimador de esta.

Haciendo así, o incluso negando desde el primer momento la existencia del procedimiento de elaboración conceptual, consigue presentarse como un método “neutro” cuya única función consiste en “describir” los datos sin el concurso de otras mediaciones (Rodríguez, 2015: 57-60). La imagen del mundo

³ Y continúa diciendo: “El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. «Hay un mundo» o más bien «hay el mundo»: jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida” (Merleau-Ponty, 1993: 18).

resultante de esta operación se asemeja a la célebre caracterización que hacía Max Horkheimer (2003: 233): según el paradigma de la “teoría tradicional”, como algo que existe tal cual es y que, consecuentemente, “debe ser aceptado” sin posibilidad alguna de intervención. Como es fácilmente constatable, toda esta problemática procede de la polémica distinción althusseriana entre objeto real y objeto de conocimiento y de su consiguiente crítica de inspiración spinoziana a la epistemología clásica, a la que ahora no puedo consagrarme en exclusiva. Una aclaración antes de continuar: si en el caso de Merleau-Ponty esto es así, es decir, si su obra reproduce ciertos clichés propios de una concepción no transformadora de la teoría, tal vez no se deba tanto a una reprobación activa del materialismo histórico —por el que se conoce que profesaba una gran admiración⁴— cuanto precisamente por una suerte de inconsciente científico dominante que determinaría en los tiempos de la producción capitalista qué se considera o no un hecho, cómo se organiza su aperccepción y, finalmente, qué mirada impera sobre los criterios de verdad de la ciencia (Lukács, 2021: 110).

Es posible suponer, entonces, que el cuerpo construido por la fenomenología no coincide con el cuerpo “real” que da a ver la historia. Desde el punto de vista de la fenomenología, el sujeto y por extensión su cuerpo dependen siempre de un “otro” para realizarse completamente, de ahí que el concepto de “intersubjetividad” sea clave para esta filosofía. Merleau-Ponty (1993: 364) dice: “Entre mi consciencia y mi cuerpo tal como lo vivo, entre este cuerpo fenomenal y el del otro, cual lo veo desde el exterior, existe una relación interna que pone de manifiesto al otro como consumación del sistema”. Anclada necesariamente en la noción de sujeto, esta idea de intersubjetividad, que es cardinal en toda fenomenología, presupone de entrada una relación de igualdad entre los dos términos de la relación. Pero, de acuerdo a lo que enseña el trabajo de Rodríguez, este tipo de relación constituye solamente una modalidad históricamente específica de la individualidad. Además de eso, la cuestión en juego no es declarar la posibilidad efectiva de una separación entre las cosas y quien las percibe y negar por tanto la indisoluble conjunción entre el cuerpo y la subjetividad tal y como la había subrayado de forma pertinente

⁴ Warren Montag (2013: 46) explica que el “desvío” hacia Husserl de algunos filósofos de las décadas de los 40 y los 50 provenía de la necesidad de enriquecer el marxismo frente a las categorías del materialismo dialéctico tal y como las trataban pobremente los manuales que circulaban en el movimiento comunista. Husserl proporcionaba un antídoto tanto contra el individualismo y el espiritualismo que los marxistas veían en el existencialismo como contra el romanticismo de la filosofía del ser de Heidegger. Merleau-Ponty había abierto en cierto modo este camino al mostrar el modo en que la fenomenología podía ser compatible con un cierto materialismo.

Merleau-Ponty, sino interrogarse por la configuración *radicalmente histórica*, concreta, de esa unidad en lugar de tomarla en su unilateralidad, paradójicamente, como una esencia fija y como un producto únicamente dependiente de la conciencia. Habría que asumir que los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y, asimismo, por el carácter histórico del órgano percibiente. De nuevo Horkheimer (2003: 234-235) lo expresó a la perfección:

“En etapas más altas de la civilización, la praxis humana consciente determina inconscientemente, no solo la parte subjetiva de la percepción, sino también y en mayor medida, el objeto. Lo que un miembro de la sociedad industrial ve diariamente a su alrededor: casas de departamentos, fábricas, algodón, reses, seres humanos, y no solo los cuerpos, sino también el movimiento en el que son percibidos desde trenes subterráneos, ascensores, automóviles o aviones, este mundo sensible lleva en sí mismo los rasgos del trabajo consciente, y la separación entre lo que pertenece a la naturaleza inconsciente y lo que es propio de la praxis social no puede ser llevada a cabo realmente”.

Para Merleau-Ponty, como se sabe, las explicaciones fisiológicas o psicológicas del fenómeno del miembro fantasma no son satisfactorias: el brazo fantasma no es simplemente una representación que no debería darse, dado que el miembro correspondiente no está ahí, sino que es la presencia ambivalente o “semipresente” del brazo motivada por una frustración; el mutilado la siente por una negación implícita “de lo que se opone al movimiento *natural* [la cursiva es mía, pues el empleo de este término resulta cuando menos llamativo] que nos arroja a nuestras tareas, nuestras preocupaciones, nuestra situación, nuestros horizontes familiares”. Poseer un brazo fantasma es “permanecer abierto a todas las acciones de las que solo el brazo es capaz, es guardar el campo práctico que uno poseía antes de la mutilación” (Merleau-Ponty, 1993: 100). El miembro fantasma es, en definitiva, una traducción fisiológica de la voluntad truncada por perseverar en las tareas anteriores a la discapacidad. Pero este parecer que tanto incide en el sentimiento de impotencia, así como el enfoque médico que, desde que se acuñara el término durante la guerra civil norteamericana, pretende eliminar este síntoma, solo se vuelven completamente concebibles cuando el individuo es requerido como miembro activo de la producción capitalista en calidad de fuerza de trabajo, más concretamente cuando el trabajo se convierte en una categoría “antropológica” y en la fuente privilegiada de utilidad social y la invalidez puede acarrear la exclusión de dicho individuo de la esfera de la ciudadanía y de los derechos

sociales, por cuanto esta se condiciona al compromiso de la población “activa”, especialmente de los “padres de familia”, con una profesión (Balibar, 2017: 47).

Sabemos sin embargo que las narraciones medievales, por poner un ejemplo, describían habitualmente ese tipo de sensaciones anormales de modo opuesto, en términos placenteros, deseables y ejemplarizantes, abordando los casos desde la perspectiva de lo milagroso, y de la capacidad del tacto para transmitir cualidades morales o intangibles, más que desde el paradigma del diagnóstico médico. Los relatos se registraban en un contexto fuertemente religioso que hacía énfasis en la pérdida de los miembros y en la sensación del miembro fantasma como una reconexión con el miembro original por medio de la acción divina o de los sueños, sin prestar ninguna atención a la recuperación respecto del síntoma en sí, pues el propio síntoma era un signo de la posición privilegiada adquirida por el individuo. Según múltiples cronistas, la pierna de Pedro de Grenoble y la mano de Juan Damasceno, amputadas por diferentes razones, “reaparecieron” —y es aquí donde los estudiosos reconocen el síndrome del miembro fantasma— tras las plegarias de los afectados a la virgen, y ambos llevaron desde entonces una vida profundamente devota (Price y Twombly, 1978: 171-181). La beata Christina de Markyate protagonizó una historia similar en una abadía inglesa del siglo XII, a partir de la cual se convirtió en una autoridad espiritual profundamente respetada por su comunidad (Farina, 2012: 290-301). De modo general, los contextos cristianos reforzaban la lógica sacrificial de la identificación entre el dolor fisiológico o el trauma y el placer, gracias a la cual se verificaba la presencia divina, como se exhibía asimismo en los cuerpos profundamente efectistas de los mártires (Albert, 1997: 64) y en los potentes éxtasis místicos⁵. De la misma forma, la mano que tan elogiosamente describe Merleau-Ponty (1993: 109-110) como el “cohete” que atraviesa el espacio para revelar la verdad de los objetos era,

⁵ En la interpretación que hace Bolívar Echeverría (1998: 67-98) de la psicología jesuita del barroco, como la capacidad de decidir y de elegir del ser humano puede triunfar aún sobre el pecado gracias al libre albedrío, no es necesario renunciar a las “trampas” que el cuerpo pone sobre el alma, sino encontrar los espacios propicios en ellas para la salvación de esta. Cualquier utilización del cuerpo, por decirlo sencillamente, puede ser admisible a condición de que contribuya a la salvación del alma. Los imponentes *Éxtasis* de Bernini representan una vía para conciliar positivamente los dos ámbitos: la posesión mística del alma sobre el cuerpo, en cuyo placer se identifica la presencia divina. Así, hasta lo más irrepresentable accede a concretarse a través del cuerpo, generando la sensación de que el mundo es una prolongación del cuerpo inseparable del sujeto. Esta apreciación sobre el cuerpo plantea la existencia de una conexión metonímica (por *posesión* corporal) entre el hecho religioso y el individuo.

también en la Edad Media, el instrumento de la penitencia, de la sumisión, del trabajo manual, el cual se equiparaba en sentido contrario a lo inferior, a una humillación (Le Goff y Truong, 2005: 238)⁶. En fin, en una remarcable intervención sobre este asunto del cuerpo, Lefebvre (2013: 240) se había preguntado:

“Como punto de origen y de destino está el cuerpo. (...) ¿Pero qué cuerpo? Los cuerpos se parecen, pero las diferencias son mayores que las similitudes. ¿Qué tienen en común el cuerpo de un campesino acoplado a su bestia de trabajo, enganchado por el arado a la tierra, y el cuerpo de un brillante caballero sobre su montura de guerra o de gala? (...) ¿Qué concepción del cuerpo tenemos que tomar o retomar, encontrar o reencontrar, como punto de partida? ¿La de Platón o la de Santo Tomás? ¿El cuerpo que apela al *intellectus* o el que porta el *habitus*? ¿Quizás el cuerpo glorioso o el miserable? ¿La “corporeidad” no es una abstracción entre las abstracciones? ¿El cuerpo-objeto de Descartes o el cuerpo-sujeto de la fenomenología y del existencialismo? ¿El cuerpo fragmentado, representado por las imágenes, por las palabras, negociado al detalle? ¿Hay que partir del discurso sobre el cuerpo? ¿Cómo escapar a la abstracción mortífera del discurso si se parte de una abstracción? ¿Cómo limitarla y franquear esos límites?”

En lo que se refiere al cuerpo, la concepción materialista de la historia difiere de corrientes como la fenomenología, que aquí ha sido tomada solamente en calidad de patrón intelectual, no porque rechace la “naturalidad” de los seres humanos o la idea de que estos se comportan de acuerdo a una determinada organización física o corporal —el empleo del término “metabolismo” (*Stoffwechsel*) por parte de Marx y su conceptualización de la naturaleza como “cuerpo inorgánico” del ser humano vienen a sugerir precisamente lo contrario—, sino porque considera *explícitamente* que las capacidades sensoriales, y con ellas las imágenes que nos hacemos del cuerpo, no vienen dadas ni son fijas, sino que cuentan con una compleja historia propia. Esta concepción materialista considera también que las necesidades humanas deben verse como contenidos específicos, socialmente mediados, cuyo principio de explicación no es exclusivamente la naturaleza fisiológica, sino, en gran medida, la estructura de relaciones sociales en la que aquella se desenvuelve. Esas capacidades sensoriales evolucionan a medida que la humanidad se pone a trabajar sobre el mundo material; en ese proceso es como la humanidad

⁶ Para más información acerca de la significación medieval de las manos, véase el trabajo de Jack Hartnell (2018: 389-432).

transforma su propia constitución sensorial y también sus necesidades (Eagleton, 2017: 110). Así, el cuerpo, un fenómeno natural, es también un producto social, como he venido señalando desde el principio de este capítulo.

En este sentido, Rodríguez propone una lectura del cuerpo occidental y de los efectos de la sociedad en él a partir de ese nivel, el del modo de producción: de manera que cada inconsciente ideológico porta su propia imagen del cuerpo y esta resulta funcional a las necesidades de la reproducción social, aportando información relevante sobre la organización de los individuos como agentes productivos, pero también sobre la comprensión que tienen los individuos y las comunidades de su propia subjetividad (Moreno Pestaña, 2021: 54). Como Lefebvre, Rodríguez pregunta abiertamente qué tipo de cuerpo emerge con cada nueva práctica productiva del ser humano y cómo se pertrecha ideológicamente. Joseph Fracchia (2005: 39), uno de los pocos estudiosos del concepto de corporalidad en Marx, se lamentaba de que ese tema hubiera sido “almost universally neglected” entre los marxistas. No lo fue por el teórico de Granada, quien le dio un tratamiento particular, como espero mostrar a continuación.

EL CUERPO FEUDAL

En 2001, el historiador Jean-Claude Schmitt, quien fuera discípulo del citado Le Goff, publicó un conjunto de ensayos de antropología medieval con el que, de alguna forma, rendía un homenaje a esa alianza metodológica que se operó entre diversas ciencias sociales a partir de la década de los 70. En uno de esos ensayos, que data concretamente de 1998, el autor abordaba la cuestión de la corporalidad “cristiana” desde el punto de vista de un conglomerado de valores que estaban activos en los cuerpos “de carne y hueso” que trabajaban, sufrían o reían; en los humores corporales (sangre, sudor, lágrimas, leche, esperma, etc.); en el tono y en el calor de las voces, así como en las metáforas del lenguaje, en la representación de imágenes en dos o tres dimensiones o en el imaginario de cuerpos ausentes con los que los individuos soñaban (Schmitt, 2001: 440-441). En concreto, el texto planteaba que el cuerpo medieval cobró sentido en un contexto teológico y moral que lo concebía como la “prisión del alma”, el lugar del pecado por excelencia y el vector principal del diablo. Paralelamente, el cuerpo adquirió cierta dignidad al representar el modelo por el que debía regirse el orden del macrocosmos. A partir de la concepción del cuerpo sacrificial de Cristo, el cuerpo se volvió omnipresente en términos simbólicos: no es solo que todos los actos de los cristianos se situaran permanentemente bajo el signo del cuerpo y de sus humores, o que el cuerpo

fuera el objeto de la inmensa mayoría de representaciones figurativas, a la inversa de lo que sucedía con el judaísmo o con el islam, sino que además la propia Iglesia se pensaba a sí misma como un “cuerpo” ordenado jerárquicamente, siguiendo la metáfora paulina. Lejos de limitarse a los contornos de la Iglesia, esta metáfora acompañó el surgimiento de la noción abstracta de Estado y determinó asimismo algunas de sus prácticas: “le roi est la tête du grand corps du royaume, dont les officiers, les clercs, les chevaliers, les marchands sont les différents membres, sans oublier les paysans qui en sont les pieds” (Schmitt, 2005: 447-457). Schmitt esbozaba así la “metáfora organicista” y justo en ese punto, digamos, concluía su escrito.

Ahí donde Schmitt se detenía, tomaba el relevo el trabajo de Rodríguez (2017), aunque en verdad lo había hecho casi veinticinco años antes. Este último daba una definición de las ideologías por contraste: frente a la idea burguesa de la libertad y la autodeterminación como principios constitutivos del individuo (el sujeto), el feudalismo proyectaba una visión de la sociedad como “cuerpo orgánico” mediante la cual se enfatizaba permanentemente que los elementos debían ocupar su “lugar natural”. La alusión de Rodríguez al organicismo era bastante coincidente con la fórmula antedicha: en su interpretación, esos lugares naturales también hacían referencia en realidad a lugares sociales, pero su estudio se prodigaba algo más. El rey era el reflejo del espíritu divino y el resto de estamentos se ordenaban replicando la jerarquía celestial: así como, de acuerdo con el fundamental hallazgo de Erich Auerbach (1967: 174-220), los profetas no son sino “figuras” de Cristo, y el Antiguo Testamento “figura” del Nuevo, “así también la vida terrestre es figura (degradada) de la vida celestial, coincidentes ambas punto por punto en su jerarquía y en su organización (el rey “figura” de Dios, los nobles “figuras” de los ángeles, etc.)” (Rodríguez, 2017: 59-60). De modo que la explotación económica de los siervos se explicaba a partir de una vida humana “trascendentalizada” en tanto que *dependiente* de los designios de la Providencia, de la dependencia de los individuos a una causa —a un ente, a un señor— superior y de una finalidad inscrita en ellos. La lectura escolástica del aristotelismo respaldaba ese orden social, en armonía con el sistema físico: cada elemento tiene un movimiento natural acorde a su materia. Por un lado, el movimiento circular de las esferas celestes —que se diviniza— es perfecto y eterno frente al movimiento rectilíneo e imperfecto del mundo sublunar; por otro lado, dado que las cosas terrestres solo se mueven forzadas por un agente, la verdadera finalidad del movimiento, su tendencia final, es el reposo, por lo que cualquier alteración del orden establecido de las relaciones sociales se entendía en este sentido como un síntoma de corrupción.

Como decía, en el feudalismo se produce un paralelismo organicista entre los términos “rey-alma-Dios” y los términos “súbditos-cuerpo-naturaleza” que debe entenderse en realidad como una semejanza “verdaderamente existente”,

no metafórica, consecuencia del vínculo sustancial que une el mundo material y terreno con el mundo inmaterial y divino. De acuerdo con Tomás de Aquino, las competencias y los deberes del señor se deducen del funcionamiento del universo, y en virtud de ese mismo paralelismo el comportamiento del cuerpo humano se puede identificar con el funcionamiento del cuerpo social, y viceversa. De tal manera que la idea del “cuerpo político” era un elemento ontológicamente constitutivo —y no meramente explicativo— de la comunidad: esta era un verdadero cuerpo y como tal se comportaba (Varela-Portas de Orduña, 2018: 72). Por todo ello, la “transparencia” social medieval —la “falta absoluta de dubitabilidad estamental”, dirá Rodríguez (2017: 137): en todo momento cada uno “sabe quién es”— es posible gracias, precisamente, a las marcas que presenta o que se leen en el cuerpo humano. La definición que daba Rodríguez de la sociedad feudal como un cuerpo orgánico donde lo determinante de cada cuerpo (social, humano, mineral, vegetal o celeste) era la idea de sustancia se inspiraba en la obra de Bachelard. Pero Rodríguez iba más allá: la teoría orgánica del cuerpo social se podía interpretar como una teoría sustancialista del cuerpo humano en la que, efectivamente, el cuerpo era la cima de la escala corruptible. Me ocuparé ahora de ella, dejando la concepción burguesa del mismo para más adelante.

Si desde la perspectiva feudal el orden mundanal aparece como un “reflejo” del orden divino es porque, como se viene sugiriendo, este último es un orden que se lee alegóricamente o por “analogía”: es decir, reparando en las relaciones de semejanza y de desemejanza entre ambas esferas. El cuerpo será uno de los signos más importantes para desentrañar dicha relación analógica. Será el lugar en el que el alma “actúe” y mediante el que esta informe de la semejanza de la criatura con respecto al Creador; pero, también, el único espacio visible donde se podrá averiguar su desemejanza con él. Esta contradicción, que nace de una idea oscilante del hombre como rey de la creación pero corrompido, revestirá la forma siguiente: el cuerpo se entenderá como el soporte natural e imprescindible del alma, pero al mismo tiempo supondrá una “verdad imperfecta”, un impedimento o un riesgo del que hay que desconfiar (Varela-Portas de Orduña, 2018: 75). En cualquier caso, sin la forma perfecta que le da sentido —Dios— no podría existir el imperfecto mundo sublunar, del mismo modo que sería imposible que el cuerpo “viviese” sin el alma. Pero en cierto sentido también sucede a la inversa: solo a través de la lectura alegórica del cuerpo en tanto que prueba física de la naturaleza caída se puede comprobar, dice Rodríguez (2017: 67), “tal orden, tal abismo y tal ligazón respecto a Dios”. Así, para el inconsciente ideológico feudal un cuerpo “bello” —siempre en el sentido organicista que alude a la *pulchritudo* latina, a la proporción entre las partes, al orden del “todo”, de acuerdo con una reinterpretación escolástica de la doctrina galénica— señalaría una buena actuación del alma y, por lo tanto,

una cierta proximidad, jamás total, con el mundo divino; mientras que, recíprocamente, cualquier alteración física, cualquier imperfección o desarmonía corporal, se entenderían como una prueba de la deficiencia o de la incorrección del alma, y por consiguiente de la existencia de una distancia evidente respecto de la forma perfecta hacia la que es preciso tender. Rodríguez menciona la cojera de Quevedo, la nariz de Góngora y la joroba de Juan Ruiz de Alarcón, conocidas y estigmatizadas en la época, como ejemplos de esta relación biunívoca entre el alma y el cuerpo propia del organicismo. Pero cabría apuntar más lejos con el fin de subrayar el vigor de las consignas feudales: es bien sabido, por ejemplo, que el rey español Carlos II recibía el sobrenombre de “el Hechizado”, porque su cuerpo enfermo y sus evidentes defectos físicos apuntaban según sus propios contemporáneos a una posesión diabólica que venía gestándose desde la infancia; es decir, a una incorrección del espíritu. Muchos sostuvieron que era necesario someterlo a un exorcismo para “liberar” su alma del maligno encantamiento, y finalmente en 1698 se solicitaron los servicios de un exorcista, quien confirmó el maleficio del monarca y ejecutó los rituales pertinentes, que se reiterarían ya hasta el final de su vida. De acuerdo con este, el demonio había atacado “los sesos de la cabeza para quitarle el gobierno; (...) las entrañas para quitarle la salud y los riñones para corromperle el semen e impedirle la generación” (Calvo Poyato, 1991: 302-325)⁷.

Más contemporáneamente, precisamente como demostración de que el inconsciente ideológico organicista puede pervivir —casi en la forma de lapsus freudianos y a veces descaradamente— en las formaciones sociales capitalistas junto con su idea de la especial actuación de la causa espiritual sobre la existencia del orden material, Gramsci (1979: 73) recordaba en una carta a Tatiana Schucht cómo un obrero siciliano se sorprendía en grado sumo, al reconocerlo estando de viaje en Palermo, de que una mente tan brillante estuviera contenida en un cuerpo tan maltrecho: “«It can't be,» he said. «Antonio Gramsci must be a giant, not a little squirt like you.» He didn't say any more, just withdrew to a corner, sat down on an unmentionable object and, like Marius above the ruins of Carthage, meditated on lost illusions”. Parece ser que acontecimientos como este se repetirían varias veces más a lo

⁷ Ni que decir tiene que esta anécdota histórica era en realidad menos ingenua de lo que parece, y solo la cito aquí a título de ejemplo por lo que revela sobre las relaciones entre el alma y el cuerpo en una formación social de transición. Además de las supersticiones organicistas, el exorcismo del monarca y todo lo que rodeaba a su frágil estado de salud estaba muy influido por las intrigas políticas en un reino en decadencia y por las luchas internacionales por la hegemonía europea y colonial.

largo de su vida⁸. En un apartado de su larga disertación sobre el tema, Freud (1979: 35) se preguntaba si puede probarse que la naturaleza del chiste es de “carácter universal”, esto es, si el denominado proceso de la “condensación lingüística con formación sustitutiva” —que sirve al reemplazo de los contenidos inconscientes— funcionaba en todos los casos. Entre otros, refería el chiste del ciego que le pregunta al paralítico: “¿Cómo *anda*?”, a lo que el paralítico responde: “Como usted *ve*”, lo que constituía a ojos de Freud un ejemplo de las acepciones que han perdido su pleno significado originario, del que todavía gozan en otro contexto. Sin embargo, el desprecio, la fijación continua en el cuerpo y, en definitiva, la escatología corporal de la que se sirven muchos chistes, también el que cita Freud, añaden más información que la meramente relacionada con los juegos de palabras: solo partiendo de la base de la degradación “estructural” del cuerpo es posible reírse de las expresiones visibles de esa degradación; ese tipo de humor es, en definitiva, una reminiscencia del inconsciente ideológico organicista. Y no se trata solamente del discurso burlesco, pues se puede observar cómo el organicismo feudal también deja su impronta en el origen de la construcción moderna del racismo, que convierte las “sangres” y las “razas” en puras o impuras precisamente siguiendo la lógica de la corrupción espiritual o moral que se trasluce en el cuerpo (Rodríguez, 2022: 234-236).

Retomando a Quevedo, pero prolongando la reflexión precedente, si bien Rodríguez no fue el primero en advertir su gusto por los temas escatológicos, quizás fue quien mejor lo situó en un marco teórico coherente. En un comentario fascinante de 1969, Octavio Paz (1969: 211) lo llamó “el poeta excremental”, dando a entender que el estilo de Quevedo, con su sublimación del excremento, supuso la simbolización literaria del expolio del oro de las Indias llevado a cabo por la monarquía española en un doble sentido: en tanto que implicaba la extracción de un producto proveniente del mundo “inferior” —de las entrañas de la tierra o de los templos “demoníacos” precolombinos—, primero, y después en la medida en que, como se sabe, se convertía en riqueza que se inmolaba y se desperdiciaba, que no constituía ningún lucro productivo ni se transformaba en capital, que en definitiva se “defecaba”. Juan Goytisolo (1976: 38-42), por su parte, afirmaría más tarde de forma muy inteligente que,

⁸ En la misma carta, Gramsci relató otra anécdota muy parecida: “We were about to leave, the *carabinieri* guards had already put us in irons and chains. Now I was bound in a new uncomfortable way since the irons clamped my wrists rigidly, the wristbone outside the irons knocking painfully against them. The head guard came in, a huge noncommissioned officer who, when he read the names off, stopped at mine and questioned whether I was a relative of «the famous deputy Gramsci.» I answered that I was he, himself, whereupon he observed me with pitying eyes, and murmured something incomprehensible”.

frente a religiosidad judeo-cristiana que negaba la animalidad, la visceralidad y la sexualidad del ser humano “a fin de ganar el cielo”, la escatología de Quevedo representaba un último reducto de resistencia humanizadora. Por otro lado, más que un indicio patológico, su interés por lo soez sería un signo de buena salud, cauce o expresión de los fantasmas de la humanidad ligados al reconocimiento de nuestra realidad corporal que la crítica mayoritaria, a excepción tal vez de Maurice Molho, no quiso abordar, incurriendo en una suerte de “neurosis al cuadrado” al practicar un indiscutible ejercicio de denegación del “cuerpo delictuoso”. No obstante, puede pensarse que no se trataba de ningún acto de rebeldía como tal ni de una magistral “elaboración” estética del colonialismo español, o al menos no solo, sino acaso de una influencia directa aunque inconsciente de la mirada feudal sobre esa materia esencialmente corrupta que era el cuerpo.

En un opúsculo satírico juvenil titulado *Gracias y desgracias del ojo del culo* (c. 1620), Quevedo (2003) busca ennoblecer las funciones anales, pero su encomio es paradójico: esta primera sección es una treta irónicamente laudatoria a resultados de la cual los ojos, las “ventanas del alma, por donde ella bebe el veneno de los vicios”, se convierten en el elemento atacado por comparación. En un segundo tiempo, la ironía se deshace completamente y las “inconveniencias” del culo y la torpeza del resto de miembros son expuestas con sordidez por el autor: por su orificio “mete el diablo el dedo”, etcétera⁹. La impresión final es que no hay parte del cuerpo —ni la “alta”, con capacidad para pervertir el espíritu, ni la “baja”, en contacto con la suciedad y los fluidos— que se salve de la injuria. Rodríguez no estudia esta obra, por lo demás muy poco seria, pero es fácil conectarla —además de con obvios conflictos irresueltos de la fase anal desde el punto de vista estrictamente psicoanalítico— sobre todo con la idea organicista de que el espacio de lo inequívocamente ruin y digno de repulsa es el espacio provocador del sarcasmo, una idea que está igualmente presente en muchos de sus otros textos (Rodríguez, 2001: 215-225). Sin ir más lejos, el retrato que se nos ofrece del licenciado Cabra, al servicio del cual entra el protagonista de la *Vida del Buscón*, es el de un cuerpo abiertamente despreciable. El aspecto particularmente feudalizante de esa descripción, que lleva al paroxismo de lo

⁹ La fijación satírica en los ojos que se manifiesta en la primera parte debe entenderse a mi parecer, siguiendo el hilo argumental de Rodríguez, como un ataque directo al animismo, por cuanto para esta temática ideológica, como desarrollaré en el apartado consecutivo, la verdad del alma y su belleza aparecen claramente ante nuestros ojos sin necesidad de hacer interpretaciones alegóricas. Estos son la “puertas” del alma porque las apariencias no son imperfectas ni engañosas, como lo son para el organicismo, sino que transparentan correctamente la esencia.

risible las angustias del ayuno y del hambre del *Lazarillo*, tiene que ver con la vinculación estrecha que efectúa entre la degradación corporal y la pobreza, sugiriendo de algún modo que el “signo natural” donde se revela el espíritu, la apariencia externa del individuo, se desdobra automáticamente en un “signo social”, y por ende reforzando indirectamente la idea de que el “cuerpo” sirve para legitimar en efecto algún tipo de jerarquización social, que modernamente se ha conceptualizado como una jerarquización en clases:

“Él era un clérigo cerbatana, largo sólo en el talle, una cabeza pequeña, los ojos avecindados en el cogote, que parecía que miraba por cuévanos, tan hundidos y oscuros que era buen sitio el suyo para tiendas de mercaderes; la nariz, de cuerpo de santo, comido el pico, entre Roma y Francia, porque se le había comido de unas búas de resfriado, que aun no fueron de vicio porque cuestan dinero; las barbas descoloridas de miedo de la boca vecina, que de pura hambre parecía que amenazaba a comérselas; los dientes, le faltaban no sé cuántos, y pienso que por holgazanes y vagamundos se los habían desterrado; el gatzate largo como de avestruz, con una nuez tan salida que parecía se iba a buscar de comer forzada de la necesidad; los brazos secos; las manos como un manojo de sarmientos cada una. Mirado de medio abajo parecía tenedor o compás, con dos piernas largas y flacas. Su andar muy espacioso; si se descomponía algo, le sonaban los huesos como tablillas de San Lázaro. (...) Traía un bonete los días de sol ratonado con mil gateras y guarniciones de grasa; era de cosa que fue paño, con los fondos en caspa. La sotana, según decían algunos, era milagrosa, porque no se sabía de qué color era. Unos, viéndola tan sin pelo, la tenían por de cuero de rana; otros decían que era ilusión; desde cerca parecía negra y desde lejos entre azul” (Quevedo, 1970: 33-34).

Con todo, se hace necesario recordar que la de Quevedo —y el objeto de estudio de Rodríguez— es una formación social de transición, lo que quiere decir que los modos de producción convivientes en ella son particularmente inestables; también, claro está, en un sentido ideológico. No es casualidad que uno de los elementos centrales del pasaje citado lo constituya la vestimenta del clérigo: se nos dice que su sotana es tan cochambrosa que es prácticamente imposible percibir sus cualidades. No tiene color ni forma, ni se puede distinguir de qué material está hecha, hasta el punto de que podría perfectamente ser ficticia. Lo que la miseria pone en riesgo es el propio estatuto de la sotana, su condición de objeto con funcionalidades determinadas, y, por extensión, la condición ontológica del individuo que la porta, que es lo realmente preocupante para el paradigma organicista. Como expliqué antes, en

el feudalismo pleno no existían dudas sobre quién era noble, ilustre o abyecto, una claridad “sociológica” que por otro lado cualquier ideología aristocrática siempre pretende¹⁰. Pero en una sociedad en la que se está empezando a asentar la idea de que la sustancia espiritual de todos los individuos es la misma, o sea, de que todas las almas son “iguales”, se vuelve forzoso “corregir” el desorden sublunar —fijar de alguna manera la “calidad” de la sustancia de cada uno— mediante el vestido, y también mediante la “limpieza de sangre” y la persecución religiosa, como buscando el reconocimiento de una vieja transparencia que se ha perdido. La vestimenta, que además protege del desnudo insoportable, mantiene un orden y expresa visualmente una jerarquía: “todo orden feudal se resquebraja desde el momento en que cualquiera puede ponerse una corona de rey sin que ocurra nada, sin que caiga un rayo del cielo” (Rodríguez, 2017: 103). El estudio sobre el inconsciente ideológico de la transición del feudalismo al capitalismo contiene, al hilo de esto, una interesante teoría sobre el travestismo que, aunque aplicada específicamente a la naciente escena teatral, no sería baladí poner en relación, por último, con las tesis fundamentales del pensamiento materialista *queer* o con la función de lo carnavalesco.

Los actores, que solo aparecen como figura social a partir de la generalización de las relaciones libres, no vasalláticas, introducen una ambigüedad enorme en el espacio público que lleva incluso a su persecución, a la prohibición de las representaciones o a una regulación estricta de las mismas, todo lo cual es indicio, precisamente, de las turbulencias ideológicas, socio-políticas y económicas del periodo. Desde el punto de vista organicista, los actores provocan una clara desestabilización del cuerpo feudal en la medida en que, al disfrazarse para representar a diferentes personajes, diluyen la inmutabilidad de esos “signos” naturales-sociales que estaban allí inscritos, y que de repente parecen estar al alcance de cualquiera. Es la preocupación que expresa Viola en *Noche de Reyes*: “Disguise, I see thou art a wickedness / Wherein the pregnant enemy does much” (Shakespeare, 1930: 27). Fundamentalmente, el travestismo es una práctica que quebranta el principio de correspondencia orgánica o natural entre el reino de las apariencias, adonde habita el cuerpo, y la esfera espiritual (Rodríguez, 2017: 109). Para la sociedad burguesa, estructurada en torno a la ideología de la familia heterosexual y monógama como muro de carga de la reproducción ampliada del capital, las sexualidades no normativas, las prácticas travestis y los cuerpos trans resultan amenazantes

¹⁰ Un hecho que señala habitualmente Moreno Pestaña (2019: 200) es que al autor de la llamada *Constitución de los atenienses*, contrario a la democracia, le producía especial irritación la imposibilidad de distinguir en Atenas a los ciudadanos de los metecos e incluso de los esclavos porque estos últimos no iban peor vestidos que quienes gozaban de derechos políticos.

porque desnaturalizan las categorías de “hombre” y de “mujer” al revelar la condición socialmente construida del sistema sexo/género. La producción jerárquica de la diferencia sexual y la generización binaria de los cuerpos forman parte del desarrollo histórico de las relaciones de producción, reproducción y acumulación capitalistas en tanto que es gracias a ellas y a través del régimen heterosexual del deseo como se perpetúan tanto la división sexual del trabajo como la reproducción de la fuerza de trabajo y su explotación desigual, que son necesarias para la producción, la circulación y el consumo de mercancías, por lo que un cuestionamiento en términos prácticos de la función asignada a los cuerpos de los individuos, que desvela los procesos subyacentes de valorización o desvalorización a los que aquellos son sometidos cotidianamente, no es un asunto menor (Zappino, 2019: 45-46; Gabriel, 2020: 49-53).

En cambio, para el organicismo la “amenaza travesti” no proviene todavía tanto del desafío a la categoría “sexo”, a pesar de que la sociedad feudal sea profundamente patriarcal, como de una problematización de la capacidad constrictiva de las nociones de “sangre” o de “linaje”. Como he apuntado, la posibilidad de cambiar de vestido podía desatar una ambigüedad y una confusión casi en el plano ontológico al hacer “intercambiables” los cuerpos, deslegitimando así el valor principal —una *distinción* inscrita en el cuerpo, en una genealogía exclusiva, etc.— mediante el que se justificaba la forma de apropiación del plusproducto por parte de la clase dominante (Rodríguez, 2017: 103). Por ese motivo el travestismo y otras prácticas asociadas solo son toleradas en cuanto que tales en el marco de las celebraciones carnales. A este respecto se puede decir que Rodríguez concuerda con que el carnaval es, efectivamente, un espacio de “liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes”, como se postulaba en el magistral estudio de Mijaíl Bajtín (2003: 15) sobre la cuestión. Pero precisamente el hecho de que este “triumfo” temporal de la carne, de la permuta de los cuerpos y de las apariencias sensibles esté ritualizado —controlado, permitido dentro de los márgenes de una calendarización determinada— implica que se acepta simplemente como un deslumbramiento pasajero y efímero, como lo es la propia la vida mundanal, que será sucedida por la verdadera vida celestial, de la misma manera que el catolicismo acepta el pecado para acto seguido introducir la pertinente “corrección” ascética, la interpretación “apropiada” y deseable de la conducta: finalmente, tras la ceguera impuesta por las apariencias, se halla la verdad de la sustancia (Rodríguez, 2017: 104). En realidad, y esta es una de las consecuencias más significativas que se desprenden de la sucinta comparativa que acabo de efectuar, en cualquier sociedad basada en la apropiación privada del excedente parece que toda intervención sobre los cuerpos y sobre sus usos

que no esté políticamente pautada o prevista se vuelve problemática en la medida en que ataca las raíces o los mecanismos de dicha apropiación y, por lo tanto, trastoca las relaciones de poder.

EL INCONSCIENTE IDEOLÓGICO BURGUEÉS Y EL NACIMIENTO DE LA MIRADA

En el primer volumen de la *Histoire de la sexualité, La volonté de savoir* (1976), Foucault traza una compleja y seductora hipótesis sobre la conversión del sexo en la época moderna occidental en materia de discursos de poder no solo de carácter moral o represivo, sino fundamentalmente de interés “público”, en términos de racionalidad y de cientificidad, en calidad de regulación positiva, de dispositivo de control y de estructuración de la subjetividad. Es algo sobre lo que se ha escrito mucho y no merece que me extienda. Sin embargo, en lo que concierne a la cuestión específica del cuerpo en el momento de ascensión de la burguesía, conviene destacar una de las ideas que se plasmaban en ese texto: en la elaboración de los mecanismos de sexualización, que de acuerdo con el autor no expresaban otra cosa que una intensificación del cuerpo, hay que leer un sentido de autoafirmación de clase no muy diferente al que había tenido la sangre para la aristocracia nobiliaria. De ese modo la burguesía “hizo valer el alto precio político de su cuerpo, sus sensaciones, sus placeres, su salud y su supervivencia” (Foucault, 2007: 149). Si nobleza miraba a la *ascendencia*, la burguesía se concentraba en la *descendencia*; pero a fin de cuentas en cualquiera de las dos versiones de “preocupación genealógica”, por llamarlo de algún modo, lo que se estaba reivindicando —desde luego no de manera completamente simétrica— era la idoneidad de tal clase para el gobierno político y económico de la sociedad. Si bien hago este apunte porque ya se ha señalado en otro lugar que Rodríguez planteó algo muy similar dos años antes de que Foucault hiciese pública su obra (Moreno Pestaña, 2022: XIV), me permitiré entrar en detalles sobre la relación de contraste que es posible establecer entre estas dos perspectivas. En efecto, Foucault (2007: 153-154) establecía que la valoración positiva del cuerpo por parte de la burguesía posibilitó la consolidación de su hegemonía y de su conciencia de clase. En su explicación, argumentaba que, al margen de la cuestión (que se revelaba secundaria) de la reproducción de la fuerza de trabajo, un organismo robusto y una sexualidad saludable son los elementos que mejor aseguran la perennidad y la fuerza de mando de una clase; tuvieron que desencadenarse muchos conflictos para que las clases explotadas por aquella, que de todas formas se reproducían, accedieran finalmente al dispositivo de la sexualidad, una vez que

este no representaba ya ningún peligro de autoafirmación (en este caso del proletariado frente a la burguesía).

Por su parte, Rodríguez (2017: 395) había advertido que uno de los primeros efectos desencadenados por el inconsciente ideológico burgués afectaba a la consideración que se tenía del cuerpo en las sociedades feudales, lo que se derivaba, como he mencionado en alguna ocasión, de una comprensión novedosa del alma de raíz neoplatónica: ahora aquel era una expresión transparente del alma interior, puesto que no se trataba de instancias separadas. El cuerpo “es la expresividad necesaria del alma, como el aire lo es de los cielos”. En cuanto tal, el cuerpo no era ya un símbolo de la corrupción, sino por el contrario un espacio en cierto sentido celebratorio: es través del cuerpo como se da a conocer efectivamente el vigor del alma, lo que ella *puede*, y por tanto lo que de alguna manera define al ser humano en su individualidad. La belleza, entonces, deja de ser un ideal de proporción orgánica y pasa a ser entendida como la capacidad de desvelamiento de la interioridad o de la intimidad del individuo. En palabras del propio Rodríguez (2017: 97): “Cuando el alma se expresa hay unidad, y el amor se lee en los cuerpos como dice Donne. El silencio del alma, por el contrario, convierte a los cuerpos en pira de cerdos”. Suprimidas las jerarquías escolásticas, se entendía que el mundo sublunar era tan perfecto y tan digno como el celestial, y por lo tanto que el contenido del mundo estaba presente (o tal vez latente, pero desde luego no oculto ni necesitado de desciframiento hermenéutico) en las apariencias físicas. Según ha estudiado Juan Varela-Portas (2013: 93), este desplazamiento ideológico de carácter burgués tuvo una traducción muy clara en algunos discursos que dejaron de ser alegóricos en el sentido que describí en el apartado precedente y pasaron a regirse por lo que denomina metáforas o sinécdoques confusivas, la cuales expresan de diversas formas la idea de que el todo está contenido en la parte y por tanto no se trata ya de dedicarse a la descodificación de unas signaturas divinas.

En una suerte de movimiento inverso a lo que describía el concepto kleiniano de “objeto parcial”, que da nombre a la fijación fetichista del bebé que es incapaz de integrar en una unidad las experiencias gratificantes y frustrantes del mundo y por eso las vivencia escindidas, como si provinieran de dos universos distintos, Ghismonda, en uno de los relatos del *Decamerón*, llora ante el corazón de su amado porque percibe que en esa parte de su cuerpo reside la integridad de su alma, y por tanto la integridad de la persona; a su vez, en las lágrimas que ella vierte está contenida su propia alma. Hay que relacionar el predominio de la estructura discursiva de la sinécdoque confusiva con el fervor fetichista por las prendas, las pertenencias o las partes del cuerpo de la persona amada, que será un motivo habitual de la tradición bucólica, de la lírica amorosa y, más tarde, de la literatura romántica; en definitiva, de lo

más reconocible de la literatura burguesa: recuérdese que Werther pide ser enterrado con una cinta rosa que había pertenecido a Lotte y, como advierte Barthes (1977: 81), es el enamorado el que “crée du sens, toujours, partout, de rien”. La influencia platónica de todo este planteamiento resulta bastante evidente, como ha señalado Moreno Pestaña (2022: XV) en relación al discurso de Aristófanes en *El Banquete*: este nos explica que al principio de los tiempos los seres humanos eran andróginos y autosuficientes hasta que los dioses los castigaron por su arrogancia, separándolos en dos para debilitarlos. El mito plantea que, desde entonces, los seres humanos viven su vida haciendo todos los esfuerzos por encontrar a su mitad desgajada y deseando la unión con ella.

Pero hay más: la aproximación de Rodríguez representa un jalón significativo en el campo de las reflexiones teóricas sobre el amor por lo que propondré a continuación. Históricamente, la interpretación del amor más influyente en la tradición filosófica occidental ha resultado ser la que lo asociaba a la carencia y al sufrimiento, incluso aunque fuera bajo la forma de una especie de malestar particularmente dulce o de un tipo de alegría que necesariamente conlleva dolor (Rougemont, 1945). A pesar de su anclaje en el mito platónico del andrógino y, más ampliamente, en la definición igualmente platónica —esta vez en boca de Diótima— del *eros* como aquello que nos falta, que deseamos y que nos hace cobrar conciencia de nuestras carencias (Carson, 2020), la conceptualización del inconsciente ideológico animista, bajo cuyo marco el amor precipita la unión de los cuerpos y de las almas, no incide especialmente en la idea del sufrimiento o de la ausencia de los amantes, aunque indudablemente eso sea una parte constitutiva de la experiencia. Antes bien, me parece que lo realmente característico del alma bella es que se concibe en un cuerpo activo, creador y *productivo*, y cuando aparece el tema de la ausencia de la persona amada lo hace en calidad de pretexto mediante el que se despliega la cuestión de las capacidades expresivas del sujeto, y por tanto de la adecuación física de su cuerpo: la ausencia es vivida ante todo como una imposibilidad para la expresión, lo que sin duda se ha convertido paradójicamente en un *leitmotiv* del discurso poético moderno y contemporáneo. Los análisis de Rodríguez (2017: 184-185) sobre la ausencia como tema obsesivo en Garcilaso revelan precisamente que la imposibilidad de la expresión se convierte en la estrategia poética mediante la que el alma se expresa. Si bien la alusión al lacanismo nos aleja de las intenciones de Rodríguez, desviando el asunto hacia el tema opuesto del desvanecimiento (*fading*) del sujeto, que solo puede captarse a través de su lenguaje en calidad de representación o de máscara que lo aliena ante sí mismo, conviene recordar la pese a todo reveladora afirmación de Lacan (2008: 248): “Por la palabra que es ya una presencia hecha de ausencia la ausencia misma viene a nombrarse”.

En cualquier caso, como individuo que expresa su sentimentalidad privada, el artista —pero no solo— es un “yo” productor, y sus creaciones responden a una necesidad de “liberación”, si se puede decir así, de las ideas “almacenadas” en su interior. Pero, de acuerdo con un principio típicamente renacentista según el cual las ideas —y la belleza— se encuentran ocultas en la materia, se hace necesario un proceso de extracción de las mismas y de posterior *elaboración*, incluso en un sentido material, tal y como Miguel Ángel tallaba el mármol con la voluntad de extraer su forma interna de alguna manera ya presente (y, en última instancia, esto es así porque no existe ya una separación efectiva entre el espíritu y la materia). Podría decirse que este sentido productivista es el que subyace a la importancia concedida a elementos tales como ojos y la mirada, sobre los que enseguida me explayaré, en la poesía de temática amorosa, por ejemplo. Rodríguez explica que el motivo de los ojos ha sido un lugar común de la lírica burguesa: concebidos como una herramienta con la que se podía penetrar en la sustancia espiritual de la persona amada, los ojos funcionaban entonces dando acceso o desvelando la interioridad de un determinado sujeto, recurso imprescindible para que tuviese lugar una verdadera conexión entre los amantes (Rodríguez, 2017: 182). En ese sentido, nos hallamos claramente ante un cuerpo “apropiador” o también, dicho de otro modo, ante un sujeto que establece una relación epistemológica de apropiación del entorno, por continuar con la hipótesis de Varela-Portas: su mirada al mundo se convierte en un acto de producción y es esta correspondencia entre apropiación y producción (en este caso por la vía de la expresión) lo que define su individualidad.

Retomando la visión del cuerpo que tenía Foucault, en la línea de las críticas marxistas que se han vertido sobre su pensamiento por mostrar que el poder que produce los cuerpos es, hasta cierto punto, una entidad autosuficiente, metafísica, ubicua, desconectada de las relaciones sociales, y en concreto de las relaciones de propiedad, hay un matiz que no puede pasar desapercibido. Y es que la lectura del cuerpo que plantea la mentalidad animista para Rodríguez, que es tan autoafirmativa como suponía la interpretación de Foucault que lo era la visión burguesa del mismo, no nace exactamente de la inquietud consciente por asegurar una posición “física” de dominio político y económico prolongada en el tiempo, como parece dar a entender, entre otras, la idea de que “en los matrimonios se tomaron en cuenta no solo imperativos económicos y reglas de homogeneidad social, no solo las promesas de la herencia económica sino las amenazas de la herencia biológica” (Foucault, 2007: 153). Desde la perspectiva animista, la potencia del alma bella, que como hemos dicho se expresaba en los discursos de amor y de furor y pasaba físicamente por los cuerpos, residía en el presupuesto de igualdad entre los individuos, con el que se compensaba en el plano simbólico la inseguridad, históricamente única,

que el capitalismo introducía en el nivel más básico de la reproducción social al implementar una separación radical entre los individuos y sus condiciones materiales de subsistencia, como ya sabemos. Echeverría (2011: 103) lo expresaba en los siguientes términos:

“El fundamento de la modernidad trae consigo la posibilidad de que la humanidad de la persona humana se libere y depure, de que se rescate del modo arcaico de adquirir concreción, que la ata y limita debido a la identificación de su cuerpo con una determinada función social adjudicada (productiva, parental, etcétera). Esta posibilidad de que la persona humana explore la soberanía sobre su cuerpo natural, que es una “promesa objetiva” de la modernidad, es la que se traiciona y caricaturiza en la modernidad capitalista cuando la humanidad de la persona, violentamente disminuida, se define a partir de la identificación del cuerpo humano con su simple fuerza de trabajo”.

No se trataba, en suma, solamente de que la imagen burguesa del cuerpo representara una “endogamia del sexo y el cuerpo” (Foucault, 2007: 152) como precondition para garantizar la dominación de clase, sino que más bien constituía una elaboración artística e intelectual de carácter inconsciente de un momento *necesario* de las relaciones de producción capitalistas: el momento de la compra-venta de la fuerza de trabajo, que se guiaba por el principio de la igualdad jurídica entre propietarios, y que de nuevo remite a las capacidades *productivas* de los cuerpos a las que hacía alusión en un párrafo anterior; recordemos que la fuerza de trabajo es esa mercancía especial que tiene la virtud de *producir* nuevo valor, y el artista, según el animismo renacentista, es ese sujeto que crea, cincela, construye, expresa y da forma a la materia¹¹. Si en la construcción animista o neoplatónica a la que me vengo refiriendo la simpatía fluye libremente entre las almas afines —suprimiendo las diferencias entre ellas, impulsándolas a expresarse eróticamente, precipitando de alguna manera su unidad, etc.—, en la esfera mercantil los individuos se encuentran, en teoría, asimismo “unidos” en la realización de una operación virtualmente idéntica en sus dos polos: el intercambio de mercancías. En definitiva, el alma bella que se “intercambia” con otra análoga a través del goce sensorial y estético —en última instancia, todo lo relacionado con los afectos y las aversiones tiene que ver con el modo en el cual el mundo “choca con el cuerpo en sus superficies sensitivas” (Eagleton, 2006: 65)— y el intercambio mercantil (en la crónica que de él hace la economía política) se basan en la reciprocidad. A decir de Eagleton (2006: 93), desentrañar este

¹¹ Para una comparativa más amplia entre ambos pensadores que la planteada aquí, véase el trabajo de Malcolm K. Read (2018).

asunto nos interesa porque “es simplemente el modo en el que la armonía social se registra en nuestros sentidos y causa impresión en nuestras sensibilidades. (...) Es simplemente un orden político vivido en el cuerpo”.

Insisto en que desde la perspectiva burguesa los cuerpos son una “presencia concreta” (Rodríguez, 2017: 395), lo que quiere decir que no hacen referencia a ningún sentido ulterior o, más sencillamente, que en cierto modo su esencia coincide con su apariencia: son tal y como se nos aparecen a la vista. Rodríguez (2017: 176) se percató de que estamos asistiendo al nacimiento de la “mirada literal”, lo cual implica a su vez el enaltecimiento de un atributo corporal en particular: “el ojo del sujeto será igualmente fuente y base de cualquier lectura o de cualquier conocimiento: el “ojo”, esto es, la visión sin más, literal y directa”. Algunas décadas antes, en su imprescindible estudio sobre la representación de la realidad en la literatura occidental, Auerbach (1950: 109) había sostenido que para la conciencia histórica de la Antigüedad la imitación de la realidad, la descripción de episodios corrientes, la mirada sobre los cuerpos ordinarios, solo podía adquirir un carácter cómico (o como mucho idílico): a ningún escritor griego o romano se le habría ocurrido nunca contar, con la gravedad y con el nivel de detalle con que lo hace por ejemplo el Evangelio de Marcos, el episodio de la negación de Pedro tras el prendimiento de Jesús, impregnando a una figura de tan humilde procedencia de la más profunda problematización y tragedia. La descripción seria de las gentes comunes, como sucede cuando un simple pescador de Galilea se encuentra de repente llamado a desempeñar un papel extraordinario, y cuyas contradicciones y olvidos construyen una imagen del hombre en su sentido más elevado y trágico, derrumba la antigua convención estilística y simboliza la aparición de las fuerzas históricas. Rodríguez precisaría que el tipo de discurso realista que reviste de importancia, al enunciarlo lingüísticamente, aquello que es mundano aparece en realidad mucho más tarde, aunque en el mismo género “pobre” de la prosa, cuando las jerarquías sociales aflojan a finales de la Edad Media, o sea, cuando la servidumbre deja de ser la condición social de la mayoría. El hecho de que las formas terrenales supuestamente imperfectas no sean ya un indicio de una sustancia espiritual corrupta conduce a una suerte de dignificación de las mismas. Las vidas anónimas cobran verdadero interés —y concretamente la pobreza, como signo y tema de lo más bajo— no solo en relación a su *contenido* (al proveerles de solemnidad, como decía Auerbach), sino en cuanto a la *forma* en que esto se expresa, en la medida en que las narraciones cambian la relación con la espacialidad y con el ámbito de la *percepción* en el momento en el que entra en escena la enunciación en *primera persona*: ahora los relatos se hacen “desde abajo, desde el ámbito de lo atroz, del desorden y de su manera de defenderse ante él” (Rodríguez, 2001: 46). Esto último debe ponerse en relación con las políticas de “desocialización”

de la economía propias de los tiempos de la acumulación primitiva del capital, lo que a su vez se vincula a la necesidad inmanente de las relaciones capitalistas de separar a los productores de sus medios de producción y producir a la fuerza de trabajo “libre” y a los nuevos sujetos contratantes en la esfera pública. Lo que el trabajo de Rodríguez contribuye a explicar es la alteración epistemológica, que hace un momento definí como una relación de apropiación, en la que este cambio formal y perceptivo se fundamentaba.

Una de las propiedades que presenta el inconsciente ideológico burgués es la creencia en la posibilidad del conocimiento directo de los fenómenos. La faz burguesa del luteranismo, por ejemplo, radica precisamente en el planteamiento de que cualquier “ojo” puede leer directamente hasta el más elevado de los textos sin necesidad de instancias mediadoras. Yendo un paso más allá, el desafío del galileísmo consistió, nos cuenta Rodríguez (2017: 175-178), en sostener que lo que se veía a través del telescopio eran, literalmente, “solo” esas entidades físicas que se percibían con la lente, y no formas enajenadas de signos divinos. Así, si la naturaleza se abre tal cual es a la mirada del sujeto no es solo porque no oculte ya ningún secreto sacralizado, sino porque además el sujeto se convierte en la referencia y en la fuente indubitable del conocimiento. Recordemos que Althusser (2017: 140-141) había explicado que la teoría del conocimiento idealista plantea la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto por conocer como un “encuentro frontal” que produce necesariamente una identidad, de lo que se sigue que el conocimiento producido en el sujeto por el acto de conocer el objeto es idéntico al objeto conocido. De todo lo anterior se infiere, del mismo modo, que ese conocimiento, al reflejar exactamente al objeto, es *la verdad de ese objeto*. Las reflexiones de Rodríguez (2017: 176) se refieren específicamente a la hermenéutica burguesa de la literatura, indicando que, al seguir el patrón epistemológico descrito, esta refuerza la idea de que cualquier texto, por lejos que se halle en términos históricos, es transparente al sujeto lector porque ambos comparten, más allá de ciertas dificultades léxicas o técnicas subsanables, el mismo sustrato “espiritual”, lo que provoca un efecto de eternidad en la relación cognoscente. Como no puede sorprender a estas alturas, un pensador materialista como Rodríguez considera que esta visión es ahistórica e ideológica en la medida en que supone implícitamente una proyección universalizadora del presente. No resulta difícil vincular tales reflexiones, por cierto, con disquisiciones de carácter más general sobre las vinculación que es posible establecer entre esta estructura cognitiva basada en la “literalidad” y la existencia de las formaciones sociales burguesas. En efecto, la ciencia burguesa opera, nos decía Lukács (2021: 8-9), prescindiendo de las mediaciones, tomando el modo en el que los hechos se dan inmediatamente “como punto de partida de la conceptualización científica”. Aunque gracias al

trabajo de Marx sabemos que esta situación no constituye un error subjetivo de conocimiento, sino la forma necesaria en que se conduce el pensamiento en las formaciones sociales dominadas por la producción de mercancías, cabe preguntarse, retomando el tema de este capítulo, cómo dicha pretensión de literalidad afecta a la comprensión social del cuerpo con un último ejemplo, dado que “un cuerpo es un cuerpo, la literalidad de la mirada es también la literalidad de la escritura” (Rodríguez, 2001: 366).

En su curso sobre el Quijote, a Vladimir Nabokov (2010: 234) se le ocurre comparar al ingenioso hidalgo con Odiseo, el personaje homérico:

“Como recordarán, en la *Odisea* el aventurero cuenta con apoyos poderosos. En las escenas de disimulo y disfraz casi tememos que un falso movimiento de Odiseo revele su fuerza demasiado pronto, mientras que en el caso de don Quijote es la debilidad intrínseca y entrañable del pobre caballero lo que tememos que se divulgue entre sus brutales amigos y enemigos. Odiseo está esencialmente a salvo; es como un hombre sano soñando un sueño sano, que le ocurra lo que le ocurra despertará”.

En efecto, Don Quijote es frágil. En las obras que inspiraron el proyecto cervantino, el cuerpo del caballero andante es mítico, físicamente inverosímil; hermoso, en los combates y hazañas se convierte en un cuerpo abstracto, por ser inagotable: cualquier herida puede ser curada, cualquier mal tiene su remedio eficaz proporcionado mágicamente. No hace falta insistir en la naturaleza ideológicamente feudal de este constructo. Como enfatiza Rodríguez en sus textos sobre la obra, la mirada de Cervantes es muy distinta: el personaje es descrito literalmente —su vejez, sus enfermedades y sus malos rasgos no se ocultan— y, como decía Nabokov —añado yo—, es puesto permanentemente en situaciones de violencia y de peligro. Sobre la primera visita a la venta, se nos cuenta que, debido a una confusión nocturna, Don Quijote y Sancho se ven envueltos en una pelea. El personaje que ataca a Don Quijote “enarboló el brazo en alto y descargó tan terrible puñada sobre las estrechas quijadas del enamorado caballero, que le bañó toda la boca en sangre; y, no contento con esto, se le subió encima de las costillas y con los pies más que de trote se las paseó todas de cabo a rabo” (Cervantes, 2015: 143). Qué distinta es esta descripción, sin necesidad de ahondar en detalles, en comparación con el retrato organicista del licenciado Cabra que rescaté en el apartado precedente, por no hablar de que en el feudalismo sería directamente impensable describir a los caballeros como cuerpos apalizados. En este caso, el tono es mucho más serio: no hay comparaciones cómicas y la imagen de la boca

ensangrentada es perfectamente cruda. Estamos ante un “cuerpo literal” (Rodríguez, 2001: 75) que no despierta vergüenza ni es ridiculizado.

CONCLUSIONES

El trabajo de Rodríguez persigue mostrar cómo la imagen ideológica del cuerpo burgués que aparece con la consolidación de las relaciones mercantiles se regulariza a partir de la mediación que representa la noción de contrato: tanto en las esferas de la producción y de la circulación como a partir de lo que la filosofía política ha denominado tradicionalmente las teorías del contrato social, y su desdoblamiento en el contrato sexual con aplicación en la estructura de la familia. Como se sabe, la idea que subyace a la noción de contrato es la de la propiedad privada. Una vez asumida la mirada literal del animismo que veía transparentarse al alma bella en el cuerpo, este pasa a ser más explícitamente una posesión y un instrumento, una herramienta simultánea de liberación y de subyugación. No puede obviarse que, en el interior de la ficción burguesa que declara que todos los sujetos son libres, existe algo así como una estratificación: es precisamente ahí adonde reside la ambivalencia política del cuerpo:

“Ni matière infiniment malléable par les normes, ni simple réceptacle des intériorisations sociales, le corps est le lieu matérialiste d’une subjectivité qui n’est pas non plus à concevoir comme une source naturelle de subversion révolutionnaire. Lieu où s’incarnent et se reproduisent dominations et oppressions, il ne constitue ni l’origine, ni le lieu principal des résistances, mais simplement l’un des facteurs importants et l’un des compagnons fréquents de l’agir protestataire”

Lo que esperaba mostrar en estas páginas es precisamente el modo de conducirse de un modelo de lectura histórica e historizante del cuerpo que señala las discontinuidades temporales de este como efectos de la transformación del metabolismo social y de los sistemas de explotación del trabajo humano, queriendo con ello asimismo llamar la atención sobre el hecho de que en disciplinas tan diversas como la teoría de la literatura pueden encontrarse programas de trabajo enormemente productivos para las ciencias sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, J. P. (1997): *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, París, Aubier.
- ALTHUSSER, L. (2005): *Pour Marx*, París, La Découverte.
- ALTHUSSER, L. (2017): *Ser marxista en filosofía*, Madrid, Akal.
- AUERBACH, E. (1950): *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- AUERBACH, E. (1967): “Figura”, en *Studi su Dante*, Milán, Feltrinelli, 1967, pp. 174-220.
- BAJTÍN, M. (2003): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza.
- BALIBAR, É. (2017): *La igualibertad*, Barcelona, Herder.
- BARTHES, R. (1977): *Fragments d'un discours amoureux*, París, Seuil.
- CALVO POYATO, J. (1991): *Carlos II el Hechizado y su época*, Barcelona, Planeta.
- CARSON, ANNE (2019): *Eros dulce y amargo*, Barcelona, Lumen.
- DE CERVANTES, M. (2015): *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Penguin Random House.
- DE QUEVEDO, F. (1970): *Vida del Buscón*, Madrid, EDAF.
- DE QUEVEDO, F. (2003): *Gracias y desgracias del ojo del culo*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Consulta: 28 de noviembre de 2023 (<https://www.cervantesvirtual.com/obra/gracias-y-desgracias-del-ojo-del-culo-dirigidas-a-dona-juana-mucha-monton-de-carne-mujer-gorda-por-arrobas--0/>).
- DE ROUGEMONT, D. (1945): *Amor y occidente*, México D. F.: Editorial Leyenda.
- FARINA, L. (2012): “Once more with feeling: Tactility and cognitive alterity, medieval and modern”, *postmedieval: a journal of medieval cultural studies*, 3(3), pp. 290-301.
- FOUCAULT, M. (2007): *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- EAGLETON, T. (2006): *La estética como ideología*, Madrid, Trotta.

- EAGLETON, T. (2017): *Materialismo*, Barcelona, Península.
- ECHEVERRÍA, B. (1998): *La modernidad de lo barroco*. México D.F.: Ediciones Era.
- ECHEVERRÍA, B. (2011): *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/OXFAM.
- FRACCHIA, J. (2005): "Beyond the Human-Nature Debate: Human Corporeal Organisation as the 'First Fact' of Historical Materialism", *Historical Materialism*, 13, pp. 33-62.
- FREUD, S. (1979): *El chiste y su relación con lo inconsciente. Obras completas. Volumen VIII*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GOYTISOLO, J. (1976): "Quevedo: la obsesión excremental", *Triunfo*, 710, pp. 38-42.
- GRAMSCI, A. (1979): *Letters from Prison*, Londres, Quarter Books.
- HABER, S. y RENAULT, E. (2007): "Une analyse marxista des corps ?", *Actuel Marx*, 41, pp. 14-27.
- HAMZA, A. (2016): "Marxism Contra Phenomenology", en *Phenomenology and The Political*, editado por S. West Gurley y Geoff Pfeifer, Londres/Nueva York, Rowman & Littlefield.
- HORKHEIMER, M. (2003): *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- LACAN, J. (2008): *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- LEFEBVRE, H. (2013): *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing.
- LE GOFF, J. y TRUONG, N. (2005): *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, Paidós.
- LUKÁCS, G. (2021): *Historia y conciencia de clase*, Madrid, Siglo XXI.
- MERLEAU-PONTY, M. (1993): *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2019): *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Madrid, Siglo XXI.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2021): "El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*", en *La transformación de la filosofía*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 1-74.

- MORENO PESTAÑA, J. L. (2022): “Umbral y crepúsculo del sujeto burgués: Juan Carlos Rodríguez y el inconsciente ideológico del capitalismo”, en *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*, Madrid, Akal, pp. V-XXX.
- NABOKOV, V. (2010): *Curso sobre el Quijote*, Buenos Aires, RBA.
- PAZ, O. (1969): “Conjunciones y disyunciones”, *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 12, pp. 197-216.
- PRICE, D. B. y TWOMBLY N. J. (1978): *The Phantom Limb Phenomenon. A Medical, Folkloric, and Historical Study*, Washington D.C., Georgetown University Press.
- READ, M. (2018): Juan Carlos Rodríguez and Michel Foucault: Discourse, Ideology, and the Unconscious”, *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. Consulta: 13 de diciembre de 2023 (<https://oxfordre.com/communication/display/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-885?d=/10.1093/acrefore/9780190228613.001.0001/acrefore-9780190228613-e-885&p=emailA6G36aX9aTCi6>).
- RODRÍGUEZ, J. C. (2001): *La literatura del pobre*, Granada, Comares.
- RODRÍGUEZ, J. C. (2015): *Para una teoría de la literatura (40 años de historia)*, Madrid, Marcial Pons.
- RODRÍGUEZ, J. C. (2017): *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid, Akal.
- RODRÍGUEZ, J. C. (2022): *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*, Madrid, Akal.
- SCHMITT, J. C. (2001): *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, París, Gallimard, pp. 440-441.
- SHAKESPEARE, W. (1930): *Twelfth Night*, Oklahoma City, Harlow Publishing Company.
- VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, J. (2013): “De Ghismonda a Melibea: las verdades del alma”, en *Los viajes de Pampinea: novella y novela española en los Siglos de Oro*, editado por Isabel Colón Calderón, David Caro Bragado, Clara Marías Martínez y Alberto Rodríguez de Ramos, Madrid, Sial.
- VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, J. (2018): “El cuerpo político animado del humanismo italiano”, en *¿Actualidad del humanismo e inactualidad del hombre? (III) La determinación de la “humanitas” del hombre en la “Crítica*

del Juicio” y el humanismo clásico: elementos para la reconstrucción de una tradición desplazada, editada por Guillermo Valverde López y Sara Barquinero del Toro, Madrid, Guillermo Escolar.

W. WARTOFSKY, M. (1977): “Consciousness, praxis and reality: Marxism vs. Phenomenology”, en *Interdisciplinary Phenomenology*, editado por D. Idhe y R. M. Zaner, La Haya, Martinus Nijhoff, pp. 133-151.

Recibido: 27.06.2025

Aceptado: 05.11.2025

Violeta Garrido es doctora en Filosofía por la Universidad de Granada. Sus investigaciones giran en torno a la filosofía social, el marxismo y la estética. Es miembro del grupo “Filosofía social: análisis crítico de la sociedad y de la cultura” y de la Cátedra Extraordinaria de Filosofía social de la discriminación corporal (Inmujeres-UGR). violetagarrido@ugr.es