



**Licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (CC BY-NC-ND 3.0 ES)**

Usted es libre de:

Copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra.

Bajo las condiciones siguientes:

- Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).
- No comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
- Sin obras derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

- Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
- Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
 - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
 - Los derechos morales del autor;
 - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.

Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.

Puede leer la licencia completa en:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es>

© David Becerra Mayor

© de la presente edición (septiembre, 2013) tierradenadie ediciones, S.L.

© diseño y maqueta: tierradenadie ediciones, S.L.

ISBN: 978-84-938982-3-6

Depósito legal: M-23262-2013

imprime: PUBLIDISA

TIERRADENADIE EDICIONES, S.L.

C/ Jerónimo del Moral, 35

28350 CIEMPOZUELOS (MADRID)

<http://www.tierradenadieediciones.com>

correo electrónico: info@tierradenadieediciones.com

David Becerra Mayor

La novela de la no-ideología

Introducción a la producción literaria
del capitalismo avanzado en España



*A Mara, que constituye la prueba
de que no todo lo sólido se desvanece
en este aire posmoderno.*

*Y a mi maestro
—y sin embargo amigo— Julio Rodríguez Puértolas,
que me ha enseñado (a mí y a tantos)
que la literatura es también una trinchera.*

*La ideología no dice nunca
«soy ideológica».*
Louis Althusser

*En el texto literario (...)
la lucha de clases no está abolida.*
Etienne Balibar y Pierre Macherey

*Dios ha muerto, Marx ha muerto
y yo no me siento muy bien últimamente*
Atribuido a Woody Allen

INTRODUCCIÓN

I

No existe una literatura inocente. Todas las formas de discurso –independientemente de que este sea literario o no– contienen siempre ideología.

Con tal premisa nos estamos situando de lleno en una contradicción. Si no hay literatura inocente, porque todo discurso es siempre ideológico, es imposible tener como objeto de estudio lo que anuncia el título de este ensayo: la novela de la no-ideología. ¿Cómo es posible que la sociedad del capitalismo avanzado produzca una literatura sin ideología, si por definición no hay discurso inocente? ¿Existe una literatura, una novela concretamente, no ideológica? ¿Existe una novela exenta de ideología? La presencia de esta contradicción –ideología/no-ideología– es el resultado del debate semántico que el concepto *ideología* ha generado desde su nacimiento mismo. No en balde Henri Lefebvre había apuntado que «el concepto de *ideología* es uno de los más originales y amplios introducidos por Marx» aunque por ello es también «uno de los más difíciles y oscuros, aunque el lenguaje corriente lo haya admitido»¹. La oscuridad, no obstante, no es constitutiva del término sino que deriva de su utilización abusiva –sin una definición taxativa previa que le haya otorgado un sentido unívoco– que ha puesto en circulación múltiples significados del mismo significante². El término se ha devaluado hasta tal punto que investigadores recientes han aconsejado prescindir de dicho concepto y sustituirlo por otros que, al no haber sido tan manidos, puedan alcanzar una eficacia mayor y, de tal modo, puedan llegar a ser políticamente más operativos. Un exponente claro de quien aconseja el desuso del concepto *ideología* es el sociólogo francés Pierre Bourdieu que, como declara en una entrevista concedida a Terry Eagleton, prefiere prescindir

1.- Henri Lefebvre, *Sociología de Marx*, Barcelona, Península, 1969, pág. 55.

2.- El marxista Terry Eagleton señala un total de dieciséis definiciones actualmente en circulación del concepto *ideología*, en el capítulo titulado «¿Qué es ideología?» de su libro *Ideología: una introducción*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 19-55.

del concepto *ideología* en beneficio de *doxa*, debido a que aquel «ha sido tan usado y abusado que ya no funciona»¹. Por otro lado, y en esta misma línea, Eugenio Triás considera que la ambigüedad semántica del término convierte su estudio mismo en una teoría fallida:

La teoría de las ideologías constituye una teoría fallida por cuanto el término clave de la misma, el término ideología, no se halla definido rigurosamente en aquella obra en que Marx lo emplea profusamente (...). La coexistencia de diferentes sentidos del término ideología constituye, en este caso, un serio *hándicap* a la afirmación de esa supuesta teoría².

Parece ser que la ideología ha muerto de éxito. Sin embargo y por tratarse de uno de los conceptos más originales –y de los más complejos– de la obra de Marx no deberíamos dejarlo caer en el ostracismo. No solo porque no es cierto que haya devenido una categoría vacía, sino también porque resulta de vital importancia para el análisis de la producción literaria (que es lo que nos ocupa) en íntima conexión con la hegemonía política y cultural. Por ello no solo conviene recuperar la noción *ideología*; resulta asimismo necesario, con el fin de evitar las tergiversaciones y confusiones que rodean el término, volver a los clásicos del marxismo –esto es: al propio Marx, a Engels y a Lenin– para emplear el término de un modo adecuado a partir de la bifurcación de significado que se produjo dentro de la propia tradición marxista, donde el concepto *ideología* empezó a emplearse tanto en un sentido epistemológico como político.

Cuando Karl Marx y Friedrich Engels redactan, entre 1845 y 1846, *La ideología alemana*, libro en el que desarrollan una crítica a la novísima filosofía alemana encabezada por Feuerbach y Bauner, tienen que enfrentarse a un concepto de *ideología* que se había puesto en circulación cincuenta años atrás. En 1796, el filósofo ilustrado Destutt de Tracy formula por primera vez el término *ideología* en su obra *Mémoire sur la faculté de pensé*, en el contexto histórico de la Revolución Francesa. El término nace en consonancia con la lucha revolucionaria y, en su campo teórico, se opone al idealismo metafísico que concebía la idea como entidad espiritual. Para Tracy, y su escuela filosófica, la ideología se inter-

1.-Pierre Bourdieu y Terry Eagleton, «Doxa y vida cotidiana: una entrevista», en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología: un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, FCE, 2004, pág. 296.

2.-Eugenio Triás, *La teoría de las ideologías*, Barcelona, Península, 1975, pág. 25.

pretaba como la ciencia de las ideas, cuyo conocimiento tenía que dar inevitablemente una política racional capaz de hacer frente a la barbarie irracional de terror que se registró en los años de la Revolución¹. La ideología, de este modo, para el aristócrata francés, tenía como objeto las propias ideas, mientras que para Marx y Engels el concepto se transforma y la ideología deja de ser la ciencia que tiene por objeto de estudio las ideas, para convertirse en el objeto mismo de estudio.

La ideología alemana constata, desde el título mismo, la transformación semántica del concepto. Por un lado, desaparece el sentido que Tracy le había asignado a la ideología: en efecto, se percibe que la ideología no es la teoría explicativa que nos permite conocer, empíricamente, el mundo de las ideas, sino que, por el contrario, el título advierte que la ideología es el núcleo de su estudio, la cosa misma a explicar. Por otro lado, la adjetivación del sustantivo presenta un mayor distanciamiento con la noción original de Tracy: ya no se trata de estudiar las ideas en su sentido abstracto, sino que en la obra de Marx y Engels la ideología, como anuncia el adjetivo *alemana*, se inscribe en unas condiciones históricas, geográficas y, asimismo sociales, específicas. Pero más capital todavía resulta la connotación que el término *ideología* recibe con Marx y Engels en este momento. Si para Tracy y los filósofos de la Revolución Francesa, la ideología era interpretada en términos positivos, puesto que nacía como el categorizador que habría de servir para poner freno al lado más irracional de la conducta humana, en *La ideología alemana* el concepto pasa a ser entendido peyorativamente. El sentido negativo que la ideología adquiere ahora resulta de su interpretación como «falsa conciencia», como aparato mediante el cual la clase dominante introduce el engaño en la conciencia del hombre para legitimar el orden social que desde la supraestructura se impone. La ideología pasa a ser entendida como un instrumento de dominación. La noción de «falsa conciencia» aparece íntimamente ligada al concepto de *alienación* en tanto que la ideología produce una visión del mundo errónea y desligada de la realidad material. Así lo explican Marx y Engels en *La ideología alemana*:

Hasta ahora los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre normal, etc.

1.- Para más detalle sobre este aspecto, *vid.* Terry Eagleton, «De la Ilustración a la Segunda Internacional», en *Op. cit.*, Barcelona, Paidós, 1996, págs. 93-126.

Los abortos de su cabeza han acabado por imponerse a su cabeza. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas¹.

La alienación, como se observa en el texto, se presenta como el resultado de la inversión de la dialéctica materia/idea. La ideología crea una ilusión, una falsa percepción de la realidad, mediante la cual los hombres se creen procedentes de las ideas. Pero, como señalan Marx y Engels, las ideas, al contrario, son producidas por los hombres, son «los abortos de su cabeza», sus «criaturas»; mas la ideología invierte el proceso e introduce en la conciencia la apariencia de que sus criaturas –sus ideas– son en realidad sus creadores. La ideología dota a la realidad de una apariencia errónea que impide al hombre reconocerse tal cual es. De otra forma lo escribirá tiempo después Engels en una carta destinada a Franz Mehring:

La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imaginan, pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes. Como se trata de un proceso discursivo, deduce su contenido y su forma del pensar puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja exclusivamente con material discursivo, que acepta sin mirarlo, como creación del pensamiento, sin someterlo a otro proceso de investigación, sin buscar otra fuente más alejada e independiente del pensamiento; para él, esto es la evidencia misma, puesto que para él todos los actos, en cuanto les sirva de *mediador* el pensamiento, tienen también en éste su *fundamento* último².

En efecto, la ideología se entiende como un proceso que crea una falsa conciencia que funciona, a la vez, como velo y mentiroso. Por un lado, la ideología le oculta al hombre «las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven», mientras que, por otro, engaña a la conciencia, introduciendo en ella, unas «fuerzas propulsoras falsas o aparentes». Se enmascaran las fuerzas verdaderas y estas se reemplazan por otras falsas. Esta es la función de la ideología tal y como Marx y Engels la enten-

1.-Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Uruguay, Pueblos Unidos, 1958, pág. 11.

2.-Carta de Friedrich Engels a Franz Mehring. Londres, 14 de julio de 1893. Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, 1974, pág. 523.

dieron en *La ideología alemana*: la ocultación y sustitución de la realidad por una falsa percepción de la misma. La realidad, mediada por la falsa conciencia, no puede percibirse sino como una «evidencia misma» y «se acepta sin mirar», sumiendo al individuo en un desconocimiento/enajenamiento de las leyes que rigen su universo ideológico y social, hasta el punto de ser incapaz de reconocer la razón de su existencia, e interpreta, desde un punto de vista idealista, que la idea precede a la materia, aceptando que su creación ideológica termine por dominarlo. Se trata de una noción que, si bien pretende distanciarse de la noción radical-empirista originaria del francés Destutt de Tracy, el concepto de *ideología* propuesto aquí por Marx y Engels, no deja de ser una simple especulación idealista en la que, en definitiva y a pesar de su voluntad materialista, la idea termina determinando la conciencia.

II

El concepto de *ideología*, no obstante, va a adquirir un significado radicalmente distinto cuando en 1867 Marx se ocupe del estudio del «fetichismo de la mercancía» en el primer libro de *El Capital*. Si bien en él no se desarrollará explícitamente una teoría de *ideología*, su significado parece emerger de la vinculación que se establece entre la forma mercancía y la reificación que se registra en el proceso productivo capitalista. El gran descubrimiento de *El capital* con respecto a *La ideología alemana* es que en él Marx reconoce que la ideología no proviene de la superestructura, produciendo una falsa conciencia en los hombres, sino que la distorsión epistemológica se origina, contrariamente, en la base de la sociedad misma, esto es, en el seno de las prácticas sociales –o lo que es lo mismo: en las relaciones de explotación. Para comprender la nueva significación que la ideología adquiere en *El capital*, tal vez resulte conveniente empezar sacando a colación las palabras que abren el apartado cuarto del primer capítulo del volumen, titulado precisamente «El fetichismo de la mercancía y su secreto». Dicen así sus primeras palabras:

A primera vista, una mercancía parece algo trivial y evidente. Por el contrario, nuestro análisis ha demostrado que es una cosa muy compleja, llena de sutilezas metafísicas y de argucias teológicas¹.

1.- Karl Marx, «El fetichismo de la mercancía y su secreto», *El capital*, Madrid, EDAF, 1972, vol. I, pág. 74.

El carácter *evidente* de la mercancía adquiere una complejidad nueva al descubrir, tras el análisis marxista, que aparece envuelta de un halo *metafísico* y *teológico*. Su complejidad, no obstante, no es consecuencia de que «en virtud de sus propiedades satisfaga las necesidades del hombre» ni de que «dichas propiedades sean productos del trabajo humano», como dirá Marx¹. Si así fuera, si la mercancía fuera, en efecto, producto de un trabajo que realizan los hombres para satisfacer sus necesidades, este hecho no podría sino tildarse de trivial y evidente, siguiendo los adjetivos que propone el propio Marx, y no cabría un atisbo de oscuridad en su forma. Esta acepción de mercancía no trascendería su condición de valor de uso. La complejidad tiene que ser otra. Veamos este ejemplo clarificador:

Es evidente que la actividad del hombre transforma los materiales suministrados por la naturaleza con objeto de hacerlos útiles; por ejemplo, la forma de la madera si con ella hacemos una mesa. Sin embargo, la mesa sigue siendo madera, una cosa corriente y que se aprecia con los sentidos. Pero cuando se presenta como mercancía, ya se trata de algo completamente distinto².

La evidencia nos dice que la mesa sigue siendo madera, por lo que la complejidad de la mercancía –su metafísica, su carácter misterioso, ese «algo completamente distinto»– debe encontrarse en otro lugar. Habrá que formularse, por consiguiente, la siguiente pregunta: ¿qué ha sucedido para que el objeto que es producto del trabajo humano sea *algo completamente distinto* cuando *se presenta como mercancía*? Si el carácter misterioso de la mercancía por lo tanto no proviene del valor de uso del objeto, de su utilidad, entonces nos tenemos que preguntar con Marx: «¿De dónde proviene, entonces, el carácter enigmático del producto del trabajo, tan pronto como reviste la forma de mercancía?»³. La respuesta es clara: «proviene, evidentemente, de esta misma forma»⁴. La forma *mercancía* devuelve a los hombres de manera deformada el producto de su trabajo. Los hombres han creado productos que no solo dejan de pertenecerles en el momento en que

1.- *Ibid.*, pág. 74.

2.- *Ibid.*, pág. 74.

3.- *Ibid.*, pág. 75.

4.- *Ibid.*, pág. 75.

concluye el proceso productivo –al no controlar los medios de producción tampoco poseen sus productos–, sino también porque, a su vez, estos productos, convertidos ahora en mercancía, van a dominar sus vidas. La dominación que ejerce la mercancía sobre la vida de los hombres tiene que ver con que ocultan el verdadero funcionamiento de la producción capitalista: la mercancía, al presentarse ante los ojos de los hombres como relación social, como objeto que se intercambia por dinero, esto es, como valor de cambio por encima de su valor de uso, y no como el resultado de su fuerza de trabajo, oculta las relaciones de producción que dirigen las vidas de los hombres, al convertir «cada producto de trabajo en un jeroglífico»¹, suprimiendo del objeto todas las huellas de la producción (y de explotación). David Harvey glosa este pasaje sobre el fetichismo de la mercancía de una manera esclarecedora:

Marx empieza *El capital* (...) con el análisis de la mercancía, con las cosas de todos los días (comida, abrigo, vestimenta, etc.) que consumimos cotidianamente. Sin embargo, asegura Marx, la mercancía es «algo misterioso» porque encarna simultáneamente un valor de uso (colma su deseo o una necesidad particulares) y un valor de cambio (puedo utilizarla como objeto de trueque para obtener otras mercancías). Esta dualidad convierte a la mercancía en algo ambiguo para nosotros; ¿la consumiremos o la negociaremos? Pero en la medida en que las relaciones de intercambio proliferan y se forman los mercados que fijan los precios, la mercancía se cristaliza típicamente en dinero. Con el dinero, el misterio de la mercancía adquiere una nueva torsión, porque el valor de uso del dinero consiste en representar el mundo del trabajo social y del valor de cambio. El dinero lubrica el intercambio pero, sobre todo, se convierte en un medio a través del cual comparamos y evaluamos el valor de todas las mercancías, tanto antes como después del hecho del intercambio. Es evidente que, si asignar el valor a las cosas es importante, un análisis de la forma dinero y de las consecuencias que surgen de su uso resulta de enorme interés (...) El dinero y el intercambio del mercado encubren, «enmascaran» las relaciones sociales entre las cosas. A esta condición Marx la llama «fetichismo de la mercancía»².

1.- *Ibid.*, pág. 77.

2.- David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, pág. 120.

Y añade Harvey más adelante:

Las condiciones de trabajo y de vida, el sentido de la alegría, de la ira o la frustración que están detrás de la producción de mercancías, los estados de ánimo de los productores; todos ellos están ocultos y no los podemos ver cuando intercambiamos un objeto (dinero) por otro (la mercancía). Podemos tomar diariamente nuestro desayuno sin pensar en la cantidad de gente que participó en su producción. Todas las huellas de la explotación están borradas del objeto¹.

El fetichismo de la mercancía enmascara, oculta, borra, suprime las huellas de producción y de explotación del producto acabado. A su vez, la transformación del producto acabado en mercancía, esto es, el paso del valor de uso a valor de cambio, la equivalencia simbólica de productos de propiedades distintas por medio del dinero, promueve el proceso de *reificación* de las relaciones sociales. Por un lado, la reificación se produce porque los objetos –una vez han adquirido la forma *mercancía*– son imaginados como originalmente independientes de los hombres, como si estos no los hubieran creado; mientras que, por otro lado, el hombre se *reifica* al ser convertido en *cosa*, en una pieza más que interviene en el proceso productivo, cuyo comportamiento no responde a una forma humana sino que funciona de acuerdo con las leyes del mundo de los objetos.

El crítico Terry Eagleton, en un comentario de este episodio nuclear de *El capital*, considera que «en virtud de este fetichismo de la mercancía» las relaciones humanas aparecerán «de manera mistificada», lo cual no tendrá sino «consecuencias de carácter ideológico»²:

En primer lugar, con ello se oculta y se disfraza la dinámica real de la sociedad: se oculta el carácter social del trabajo tras la circulación de las mercancías, que ya no son reconocibles como productos sociales. En segundo lugar (...), la sociedad se fragmenta por esta lógica de la mercancía: ya no es fácil aprehenderla como totalidad, dadas las operaciones atomizadoras de la mercancía, que transforman la actividad colectiva del trabajo social en relaciones entre cosas muertas y discretas. Y al dejar de aparecer como totalidad, el orden capitalista se vuelve menos vulnerable a la crítica política. Por últi-

1.- *Ibid.*, pág. 121.

2.- Terry Eagleton, *Op. cit.*, 1996, pág. 118.

mo, el hecho de que la vida social esté dominada por entidades *inanimadas* le da un espurio aire de naturalidad e inevitabilidad: la sociedad ya no se percibe como un constructo humano, y por lo tanto como algo modificable por el hombre¹.

Eagleton, además de reforzar la tesis de que la mercancía oculta el funcionamiento real del capitalismo, introduce un concepto clave para la teoría marxista como es el de *totalidad*. El fetichismo de la mercancía no solo oculta y disfraza, sino que fragmenta o atomiza la sociedad, imposibilitando, de este modo, que pueda ser aprehendida como totalidad. La consecuencia política es, como señala Eagleton, evidente: la dinámica social capitalista se naturaliza y se vuelve invulnerable. La dificultad de captar el verdadero sentido del capitalismo hace inviable cualquier posicionamiento crítico con garantías de transformación.

La nueva acepción del concepto *ideología*, al contrario de lo que se proponía en *La ideología alemana*, emerge del funcionamiento objetivo de base del capitalismo. La distorsión epistemológica no constituye, en el texto de *El capital*, una imposición de la superestructura o de la clase dirigente; bien al contrario, la apreciación deformada del cuerpo social se produce en las mismas relaciones sociales y productivas, a partir de la ocultación y atomización que se origina con el fetichismo de la mercancía: el sujeto, reificado por las propias relaciones de producción y explotación, es incapaz de comprender las causas de su alienación y de interpretar como propio el objeto de su trabajo. No es necesaria la mediación de la ideología, tal y como se describía en *La ideología alemana*, para ocultar o enmascarar la posición real que el sujeto ocupa en la sociedad: las propias relaciones sociales son suficientemente complejas –llenas de sutilezas metafísicas y de argucias teológicas– para que el sujeto se inserte en una serie de relaciones que son ajenas a su voluntad y a sus propios intereses. Podemos afirmar, en este sentido, que las propias relaciones sociales son *ideológicas*, en tanto que son ellas las que enmascaran o codifican el radical funcionamiento de la sociedad capitalista. La vida toda del sujeto está determinada por el modo de producción dominante en la sociedad en que se inserta. Dicho en palabras del propio Marx, escritas en 1859:

1.- *Ibid.*, pág. 118.

En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. Estas relaciones de producción en su conjunto constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se erige la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia¹.

La conciencia de los hombres, la que está llamada a regir su vida, sus intereses, su voluntad, está, en última instancia, determinada por el ser social, *i.e.*, por las relaciones materiales. La reificación no es sino la aniquilación de la conciencia, el lastre que impide al ser reconocer el mundo y reconocerse en el mundo. La reificación aniquila la conciencia de los hombres instándoles a reproducir la forma de vida dominante.

El concepto de *ideología* que se introduce en el libro primero de *El capital* tiene, como se puede comprobar, un alcance superior al que había aparecido en *La ideología alemana*. En el texto escrito por Marx y Engels entre 1845 y 1846, la ideología representaba un aparato supraestructural que, de forma consciente, ejercía la clase dominante para controlar el desarrollo objetivo de base. El ser percibía de forma *errónea* la realidad porque, desde la superestructura, la realidad se había distorsionado por medio de la falsa conciencia. El acierto de *El capital* se detecta en el hallazgo de una realidad que no se distorsiona voluntariamente desde la superestructura con el fin de aparecer ante los ojos de los hombres de forma falseada; muy al contrario, la realidad ya está distorsionada de por sí, el propio funcionamiento de base del capitalismo es ambiguo, misterioso, de difícil decodificación. En resumen:

Ya no es principalmente una cuestión de *conciencia* en modo alguno, sino que está anclada en la dinámica cotidiana del sistema capitalista. Y si esto es así, la ideología se ha transferido, por así decirlo, de la superestructura a la base².

1.- Karl Marx, «Prólogo» a *La contribución a la crítica de la economía política*, Moscú, Progreso, 1989, págs. 7-8.

2.- Terry Eagleton, *Op. cit.*, 1996, pág.119.

La ideología aparece como un efecto estructural del capitalismo, como una falsedad constitutiva del propio modo de producción capitalista. Marx ha abandonado la noción de *ideología* de su obra anterior, contaminada por la especulación idealista, para ser interpretada en *El capital* desde un punto de vista que podría ser tachado, acaso, de excesivamente economicista, pero que, en última instancia, se sustenta en una materialidad objetiva incontestable.

III

Dentro de la tradición marxista existe, además, una tercera acepción del concepto *ideología*, situada ya fuera del marco epistemológico, con un significado abiertamente político. La nueva acepción del término surge en el contexto de la Segunda Internacional y adquiere, por vez primera, una connotación positiva. La nueva acepción desecha de su significado las categorías de «falsa conciencia» y de «percepción errónea de la realidad» y alcanza una significación política que, incluso, permite que el concepto *ideología* pueda ser adjetivado y pueda constituirse en el sintagma de «ideología socialista». Este hecho resulta insólito y demuestra hasta qué punto el concepto *ideología* ha variado, pues tal y como el concepto *ideología* se había interpretado hasta el momento, resultaba del todo inconcebible poder considerar el socialismo como una ideología. Según Terry Eagleton, el primero en calificar el socialismo como ideología habría sido el marxista revisionista alemán Eduard Bernstein¹. La consolidación de la acepción, empero, no se debe a otro que al político ruso Vladimir Ilich Lenin y a su obra *¿Qué hacer?*, donde abiertamente sostiene que el socialismo es la ideología de la lucha de la clase obrera.

En el capítulo segundo de *¿Qué hacer?*, titulado «La espontaneidad de las masas y la conciencia de la socialdemocracia», Lenin señala la presencia de dos ideologías; mientras que en la obra de Marx y Engels la ideología era una sola, la ideología dominante, en Lenin cobra existencia una segunda ideología de oposición al orden establecido. En este sentido, afirma que «el problema se plantea *solamente así*: ideología burguesa o ideología socialista»². La ideología, entendida de este modo por Lenin, se convierte en herramienta de lucha contra

1.- *Ibid.*, pág. 124.

2.- Vladimir Ilich Lenin, *¿Qué hacer?*, Madrid, Akal, vol. V, 1976, pág. 391.

el poder hegemónico. Lenin observa que la clase proletaria tiende a identificarse de forma espontánea con la ideología burguesa y, por ello, deduce que la ideología, adscrita ahora al movimiento socialista, ha de servir de instrumento de lucha para generar una auténtica conciencia de clase revolucionaria. Leamos a Lenin directamente:

Se habla de espontaneidad. Pero el desarrollo *espontáneo* del movimiento obrero marcha precisamente hacia la subordinación suya a la ideología burguesa (...) implica la esclavización ideológica de los obreros por la burguesía. Por esto es por lo que nuestra tarea, la tarea de la socialdemocracia, consiste en *combatir la espontaneidad*, consiste en apartar el movimiento obrero de esta tendencia espontánea (...) a cobijarse bajo el ala de la burguesía y atraerlo hacia el ala de la socialdemocracia revolucionaria¹.

Del texto se extrae una noción hasta el momento inédita: la presencia de la política con la tarea de combatir la espontaneidad que impulsa a la clase proletaria a asumir –y a subordinarse a– la ideología burguesa (noción que será desarrollada más adelante por el marxista italiano Antonio Gramsci a través del concepto de *contrahegemonía*). La ideología ni oculta ni falsea la realidad; por el contrario, favorece al desvelamiento de los mecanismos que rigen la sociedad y, asimismo, ayuda a que el individuo tome conciencia de la posición de clase que ocupa en la estructura social. La ideología es un arma cuya función es combatir la identificación espontánea que se produce entre la clase obrera y la ideología burguesa, con el propósito de impedir que, tras dicha identificación, se produzca el efecto de dominación burgués. Pero, cuando Lenin se pregunta a continuación «¿por qué el movimiento espontáneo, el movimiento por la línea de la menor resistencia, conduce precisamente a la supremacía de la ideología burguesa?»², intuye que la batalla ideológica va a ser dura. Y lo va a ser por la razón que él mismo expone:

Por la sencilla razón de que la ideología burguesa es mucho más antigua por su origen que la ideología socialista, porque su elaboración es más completa; porque posee medios de difusión *incomparablemente más poderosos*. Y cuanto más joven es el movimiento socia-

1.- *Ibid.*, págs. 391-392.

2.- *Ibid.*, pág. 393

lista en un país, tanto más enérgica debe ser, por lo mismo, la lucha contra toda tentativa de afianzar la ideología no-socialista¹.

La ideología burguesa atrae de forma espontánea al proletariado por las tres razones apuntadas: es más antigua, está más elaborada y posee mayores medios de difusión. Frente a la adversidad y desventaja inicial, la lucha ideológica tiene que ser lo más enérgica posible. Para ello la función primordial de la ideología debe ser la visibilización del funcionamiento real de la sociedad capitalista y descubrir el halo misterioso que borra las huellas de la producción y la explotación de la mercancía. En resumen: «La ideología se ha vuelto ahora idéntica a la teoría científica del materialismo histórico (...). El "ideólogo" ya no está sumido en la falsa conciencia sino exactamente lo contrario, es el analista científico de las leyes fundamentales de la sociedad y de sus formaciones intelectuales»². Si para Marx, la ideología representaba el lado adverso del conocimiento, esto es, la concepción errónea de la realidad, para Lenin la ideología es el instrumento mediante el cual resulta posible desenmascarar el engaño de la dominación ideológica y social.

Pero, en el fondo, la labor de Lenin no ha sido otra que aplicar lo que Marx había dejado escrito en 1845, en su famosa undécima «Tesis sobre Feuerbach» (publicado por Engels en 1888 como apéndice a la edición aparte de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*): «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo»³. Pues bien, esto es precisamente lo que hace Lenin. Pero para llevar a cabo el propósito de Marx, Lenin no tendrá sino que desmarcarse de la filosofía tradicional, como señala en carta escrita a Gorki el 7 de febrero de 1908:

Sé que mis formulaciones, mis definiciones son vagas, mal bosquejadas; sé que los filósofos van a acusar al materialismo de «metafísico».

1.- *Ibid.*, pág. 393. La nota que complementa el párrafo insiste en que «la clase obrera va de modo espontáneo hacia el socialismo, pero la ideología burguesa, la más difundida (y constantemente resucitada en las formas más diversas), se impone, no obstante, espontáneamente más que nada al obrero».

2.- Terry Eagleton, *Op. cit.*, 1996, pág. 124.

3.- Karl Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2006. pág. 59.

Pero la cuestión no es esa. No solamente yo no hago su filosofía, sino que no «hago» la filosofía como ellos. Su manera de «hacer» la filosofía es desperdiciar tesoros de inteligencia y de sutileza para no hacer otra cosa que *rumiar* en la filosofía. Yo trato la filosofía de otra manera, ya la *practico*, como quería Marx, conforme a lo que ella es¹.

Lenin acaba de descubrir la política. Y lo ha hecho por medio de la negación de la filosofía. Ya no se trata, en efecto, de «hacer la filosofía como ellos», de «rumiar en la filosofía»; al contrario, se trata de abandonar la forma filosófica tradicional para ser sustituida por una práctica de la filosofía. En palabras de Louis Althusser, entre Lenin y la filosofía se establece «una relación realmente intolerable: aquella por la cual la filosofía reinante es tocada en lo más vivo de su negación, la política»². Henri Lefebvre, por su lado, hablará de *superación* de la filosofía en los siguientes términos: «La superación de la filosofía comprende pues su realización al mismo tiempo que el fin de la alienación filosófica»³. La política libera a la filosofía de la alienación. La filosofía, parafraseando libérrimamente la tesis XI de Marx, no debe ocuparse de explicarse a sí misma, *a convertirse en mundo*, por medio de esencias fijas y eternas; su función ahora es realizarse en el mundo, convertirse en práctica, hacerse política.

El camino que Marx había iniciado en 1845, con la redacción de sus *Tesis sobre Feuerbach*, supone un primer indicio de lo que Althusser denominó el «corte epistemológico» de Marx. Para Althusser, la superación filosófica –por emplear el término de Lefebvre– propuesta por Marx en 1845, que marca una distancia con su filosofía anterior, e incluso le lleva a renegar de ella puesto que no tenía otro propósito que interpretar el mundo, tiene que servir de piedra angular para la fundación de una ciencia nueva:

El vacío filosófico que sigue al anuncio de la tesis XI (...) no podía dar lugar a una filosofía, más aún, *debía* proclamar la supresión radical de toda filosofía existente, para poner en primer plano el trabajo de gestación teórica del descubrimiento científico de Marx⁴.

1.- Carta de Lenin a Gorki. 7 de febrero de 1908. Cfr. Louis Althusser, *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires, Carlos Pérez Editor, 1971, págs. 18-19.

2.- Louis Althusser, *Op. cit.*, 1971, pág. 21.

3.- Henri Lefebvre, *Op. cit.*, pág. 7.

4.- Louis Althusser, *Op. cit.*, 1971, págs. 27-28.

El descubrimiento científico de Marx –la fundación de la nueva ciencia– no es otro que el materialismo histórico. La revolución teórica de Marx consiste en construir un sistema teórico de conceptos científicos para explicar la realidad, la Historia, desprendida del velo de misticismo con que la filosofía había cubierto su rostro. En efecto, como afirma Althusser, «Marx funda la ciencia de la historia, allí donde no existían más que filosofías de la historia»¹. La nueva ciencia del materialismo histórico no hace sino provocar el desplazamiento de la filosofía. Tras el descubrimiento científico de Marx *la filosofía carece de sentido y debe ocupar un lugar nuevo:*

No nos sorprenderemos entonces de que solo el conocimiento científico de los mecanismos de dominación de clase, y de sus efectos, producido por Marx y aplicado por Lenin, haya provocado, en la filosofía, este extraordinario desplazamiento que hace vacilar los fantasmas de la negación en que la filosofía se cuenta a sí misma, para que los hombres creen (y también para creérselo) que está por encima de la política, como está por encima de las clases².

La práctica filosófica de Lenin consiste en recoger el descubrimiento científico de Marx y aplicarlo políticamente. La nueva acepción de *ideología*, en el sentido político en que lo emplea Lenin, trata de identificarse con la teoría científica del materialismo histórico. La ideología, que deja de ser entendida como falsificadora y abandona su connotación peyorativa, se convierte en el instrumento político mediante el cual transmitir el descubrimiento científico de Marx con el fin de emancipar al proletariado de los mecanismos de explotación que dominaban sus vidas. En este sentido apuntaló Althusser en su libro *Lenin y la filosofía* la sentencia que se reproduce a continuación: «El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una práctica (nueva) de la filosofía que debe «ayudar en su medida a la transformación del mundo»³.

1.- *Ibid.*, pág. 29.

2.- *Ibid.*, pág. 70.

3.- *Ibid.*, pág. 71.

IV

Como se observa, el concepto *ideología* ha experimentado dentro de los textos del marxismo clásico tres variantes claramente reconocibles: 1) la noción de «falsa conciencia», como queda expuesto en *La ideología alemana*; 2) la forma de conciencia producida por las leyes materiales de producción, como se describe en *El capital*; 3) y la expresión política de la teoría científica del materialismo histórico, como puede leerse en Lenin. No obstante resulta más que imprescindible introducir matices a las definiciones esgrimidas por la tradición marxista. Se apuntaba arriba, al hacer referencia del uso que Marx y Engels habían otorgado al concepto *ideología* en *La ideología alemana*, que su interpretación adolecía de ser una mera especulación idealista. Por el contrario, se le argüía al Marx de *El capital* que estaba manejando un sentido de *ideología* en exceso economicista. Las deficiencias que, por lo tanto, existen en las dos acepciones de la ideología según el marxismo clásico deben inaugurar un debate sobre la pervivencia de la noción marxista de *ideología* o, por el contrario, sobre la necesidad de descartarlas definitivamente y fundar una acepción nueva. La respuesta al debate tiene un doble filo. Por un lado, si bien la primera acepción, entendida como «falsa conciencia», podría ser aceptarse con matices una vez se desprendiera de sus reminiscencias idealistas, es preciso recomponer, por otro lado, la segunda para que la noción *ideología* no caiga en la trampa de un puro mecanicismo economicista.

De entrada, y con el fin de rehuir esta reducción mecanicista, se hará necesario introducir un concepto nuevo que no fue tenido en cuenta por Marx a la hora de confeccionar –si bien no la elabora explícitamente– su teoría de la ideología. Hemos tratado de mostrar cómo para Marx la relación entre los hombres y la ideología se situaba siempre en el plano de la conciencia. Frente a esto, Althusser reivindica una definición de la *ideología* en la que esta poco o nada tiene que ver con la conciencia, ya que más bien opera desde el inconsciente. Dice así Althusser:

La ideología es, sin duda, un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la «conciencia»: son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como *estructuras* a la inmensa mayoría de los hombres sin pasar por su «conciencia». Son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa. Los hombres «viven» su ideología como el cartesiano «veía» o

no veía (si no la fijaba) la luna a doscientos pasos: *en absoluto como una forma de conciencia, sino como un objeto de su «mundo»* –como su «mundo» mismo¹.

La ideología, en este sentido, alude principalmente a nuestras relaciones inconscientes y a nuestra vinculación pre-reflexiva con el mundo. La ideología, en definitiva, atañe a «las relaciones vividas» de los hombres con el universo ideológico y social en el que habita:

La ideología concierne, por lo tanto, a la relación *vivida* de los hombres con el mundo. Esta relación no aparece como «consciente» sino a su condición de ser *inconsciente* (...) En la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la *manera* en que viven sus relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación «vivida», «imaginaria». La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su «mundo», es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o nostalgia, que la descripción de una realidad².

No se puede vivir fuera de la ideología. La ideología se vive, está en todas partes, en todos nuestros gestos, nuestros actos de habla, nuestras acciones. Como apunta Juan Carlos Rodríguez, la ideología

...se convierte así en el aire que respiramos. A eso aludimos para hablar de inconsciente ideológico. Un diagrama que nos pigmenta la piel, desde el que surge todo (del beso al vestido), y que determina todas nuestras acciones y nuestras producciones textuales. La ideología no es, pues, un puñado de ideas políticas o un mero enmascaramiento fantasmático de lo real. El nivel ideológico de cualquier sociedad es tan real como el nivel económico o el político. Pero del mismo modo que es real es a la vez falso y verdadero, consciente e inconsciente, visible e invisible. Es en este sentido, pues, en el que hablamos también de inconsciente ideológico³.

1.- Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1970, pág. 193.

2.- *Ibid.*, págs. 193-194.

3.- Juan Carlos Rodríguez, *De qué hablamos cuando hablamos de literatura*, Granada, Comares, 2002, págs. 37-38.

Todos nuestros actos, desde el beso al vestido, son actos ideológicos. Nuestra vida toda está determinada por la ideología; todo lo que nos sucede –nuestras decisiones, nuestra voluntad, nuestros intereses, nuestros textos– funcionan como un *efecto* de reproducción ideológica. Resulta imposible escapar de la ideología, pues la ideología se configura como mundo. Toda forma de explotación produce unas condiciones materiales que no pueden subsistir si no se asegura su reproducción y la ideología es el medio que garantiza la reproducción de las condiciones materiales del sistema. Por medio de la ideología, el capitalismo ha producido una forma de vida que estamos *obligados* a reproducir para garantizar su pervivencia. Dicho de otro modo:

Cuando planteo que son las relaciones sociales quienes construyen la ideología de cada sistema histórico (lo que hemos llamado su *matriz ideológica*) y que a la vez el inconsciente ideológico engrasa y hace funcionar a esas relaciones sociales lo que estoy planteando es ante todo una concepción distinta de la noción ideología. Si la ideología es el inconsciente propio de unas relaciones sociales se trata de un inconsciente que luego se tematiza en discursos objetivos o en las prácticas vitales de comportamiento y que así, tematizado, regresa a las relaciones sociales para legitimarlas¹.

La ideología convierte el *sistema* en *naturaleza*. La concepción de *ideología* que se emplea en estas páginas no es sino esta. La ideología, en efecto, no funciona en tanto que elemento supraestructural que introduce en la conciencia de los hombres una percepción falsa de los hombres, como se exponía en *La ideología alemana*. La ideología, por el contrario, se constituye en la base material de la sociedad, se gesta en sus relaciones de producción, surge de la *matriz ideológica*; la distorsión no es inducida por la clase dominante, sino que la distorsión forma parte de las estructuras de la sociedad capitalista –como se apuntaba en *El capital*. La ideología, al margen de la especulación idealista, tiene una base material en la que sostenerse. No obstante, habrá que introducir el matiz althusseriano del inconsciente con tal de rehuir el riesgo de caer en un mecanicismo economicista que invalide la teoría. La ideología, por lo tanto, representa una relación inconsciente entre el hombre y el mundo, una relación que reproduce, y a la vez legitima, la estructura que determina, en última instancia, su propia realidad.

1.- Juan Carlos Rodríguez, «La explotación del yo: una pesadilla histórica», *Papeles de la FIM*, nº 25 (2007), Fundación de Investigaciones Marxistas, pág. 54.

Es decir: todos nuestros actos son actos ideológicos; luego, todos nuestros actos son producidos por la ideología; con lo cual, a la vez que se producen nuestros actos, estos funcionan como reproducción y legitimación de la estructura que domina nuestros propios actos y nuestra propia realidad. Este es el sentido que imprime una de las tesis centrales de la teoría althusseriana: «No hay práctica sino por y en una ideología»¹. Todas nuestras prácticas se producen y se reproducen en la ideología y para la ideología.

La función de la ideología no es otra que insertar al sujeto en su propia estructura pues, una vez dentro, no puede sino producir, reproducir y legitimar la propia ideología que le construye como sujeto. Este es el segundo punto nodal de la teoría de Althusser: «No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos»². O dicho de otro modo: «La ideología interpela a los individuos como sujetos»³. Y esta interpelación persigue el propósito de que estos sujetos puedan reconocerse en la ideología y de este modo garantizar la reproducción de la misma:

Cuando se habla de la función de clase de una ideología es necesario comprender que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y que le sirve no solo para dominar la clase explotada, sino también *para construirse en la clase dominante* misma, haciéndole aceptar [a la clase explotada] como real y justificada su relación vivida con el mundo⁴.

De forma parecida lo ha escrito también Juan Carlos Rodríguez:

No solo los de arriba tienen que estar convencidos de que han nacido para dominar (y ese es su verdadero sentido de la vida), sino que los de abajo tienen que estar igualmente convencidos (y ese es posiblemente su sentido de vida) de que han nacido para ser dominados. Y aquí la importancia decisiva de las ideologías (o del inconsciente ideológico, para ser más exactos)⁵.

1.- Louis Althusser, «Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado», en Slavoj Žižek (comp.), *Op. cit.*, pág. 144.

2.- *Ibid.*, pág. 144.

3.- *Ibid.*, pág. 144. *Vid.*, igualmente, Michel Pêcheux, «El mecanismo del reconocimiento ideológico», en Slavoj Žižek (comp.), *Op. cit.*, págs. 157-167.

4.- Louis Althusser, *Op. cit.*, 1970, pág. 195.

5.- Juan Carlos Rodríguez, *Art. cit.*, 2007, págs. 50-51.

La ideología interpela al sujeto para que este asuma de forma natural su posición en el mundo. La clase explotada asume la ideología dominante a la vez que se inserta en ella. De forma inconsciente todos sus actos terminan por reproducir una ideología que tiene por función no solo su sumisión, su aceptación de que su lugar en el mundo es el que ocupa y no otro, sino también –y sobre todo– la legitimación de un orden social que le tiene dominado. Y en este proceso de producción y reproducción de la ideología, la literatura constituye un elemento clave, pues la literatura –fuera de toda interpretación idealista– funciona como un operador privilegiado de la reproducción y la legitimación ideológica, como sostienen Etienne Balibar y Pierre Macherey:

Podemos pues decir que el texto literario es el *operador* de una *reproducción* de la ideología en su conjunto. Dicho de otra manera, provoca, por el efecto literario que soporta, la producción de «nuevos» discursos, en los que se realiza siempre (bajo las formas constantemente variadas) *la misma ideología* (con sus contradicciones)¹.

Y añaden más adelante:

El texto literario es un operador privilegiado de esta relación práctica de los individuos con la ideología en la sociedad burguesa, que asegura su reproducción: en la medida misma en que provoca el discurso ideológico a partir de su propio contenido, ya investido bajo el efecto estético en la forma de obra de arte, ese discurso no aparece como impuesto mecánicamente, revelado (como un dogma religioso) a individuos que deberían repetirlo fielmente, sino como *propuesto* a la interpretación, a la variación selectiva, y finalmente a la apropiación subjetiva, personal, de los individuos. Es un operador privilegiado del sometimiento ideológico en la forma «crítica» y democrática de la «libertad de pensamiento»².

La literatura es un discurso ideológico y, en tanto que es –o contiene– ideología interpela a los sujetos en su función de lectores para que estos se reconozcan en la ideología y garanticen que la ideología se re-

1.- Etienne Balibar y Pierre Macherey, «Sobre la literatura como forma ideológica», en Louis Althusser *et al.*, *Para una crítica del fetichismo literario*, Madrid, Akal, 1975, pág. 44.

2.- *Ibid.*, pág. 44.

produzca y se legitime a través del discurso literario, mediante formas, por lo común, tan potentes e ilusionantes que, a menudo, son concebidas como fenómenos más allá o más acá de toda ideología.

V

Según la definición que aquí se propone de *ideología*, resulta del todo insostenible la existencia de una novela de la no-ideología: no puede existir una literatura sin ideología si la ideología se encuentra por todas partes. El estado de confusión, sin embargo, que envuelve el concepto *ideología*, que refleja el conflicto entre el sentido epistemológico y político del mismo, hace posible que podamos estar hablando de la novela de la no-ideología o, de forma algo más abstracta, de la ideología de la no-ideología, sin que por ello nos situemos plenamente en una contradicción irresoluble.

Al emplear el concepto *ideología* en el primer término del enunciado «la ideología de la no-ideología», interpretamos ideología como inconsciente. En este sentido sosteníamos al principio que no hay discurso inocente, que toda forma de discurso encierra siempre una ideología. La contradicción, ahora, queda patente al confrontarse con el segundo término de la enunciación: la no-ideología. Cuando hablamos de «no-ideología» estamos partiendo del significado político del concepto *ideología* que le otorga Lenin. Hablar de *la novela de la no-ideología*, por lo tanto, no significa que la novela escape del inconsciente que gobierna su universo ideológico y que la literatura se sitúe al margen de la reproducción y legitimación ideológica; al contrario, se refiere a que toda forma de conflicto social, todo forma de discurso político (ideológico, en este sentido) ha quedado excluido de la novela. En la ideología del capitalismo avanzado se ha desplazado cualquier forma de confrontación con el sistema. Pero esta invisibilización del conflicto, de la ideología en sentido político, forma parte asimismo de un discurso ideológico; lo que sucede es que, como dice Althusser, la ideología nunca dice que es ideológica¹.

Desde que en 1989 el politólogo americano de origen japonés Francis Fukuyama advirtiera que nos encontrábamos en el «fin de la Historia», entendido este como el estadio último de la evolución histórica de la humanidad, lograda a partir de la consolidación de la de-

1.- Louis Althusser, *Art. cit.*, 2004, pág. 148.

mocracia liberal¹, hemos estado asistiendo a una especie de «milenario invertido en las que las premoniciones del futuro, ya sean catastróficas o redentoras, han sido sustituidas por la convicción del final de esto o aquello (el fin de la ideología, del arte o de las clases sociales; la crisis del leninismo, la socialdemocracia o el Estado del bienestar, etc.)»². La ideología del capitalismo avanzado, que en el ámbito cultural se ha convenido en denominar *posmodernista*, produce y legitima una concepción del mundo acabado y perfecto, sin conflicto y sin contradicciones. La ideología del fin de la historia se detecta en la lógica interna de la literatura del capitalismo avanzado. La literatura española actual ha interiorizado el discurso hegemónico –y así lo reproduce y lo legitima en sus textos– que indica que vivimos en un mundo perfecto y sin conflicto. El resultado es la producción literaria de un texto donde toda forma de conflicto ha quedado eludida. Las contradicciones se enuncian bajo la forma de *solución imaginaria*, esto es, las contradicciones *radicales* se desplazan sustituyéndolas por contradicciones imaginariamente conciliables en la ideología dominante³. De este modo, la huella de lo político y lo social se borra del texto en virtud de otros discursos que la ideología asume, y, así, se resuelven los conflictos a través de una lectura de corte intimista, psicologista o moral, que terminan individualizando y deshistorizando radicalmente todos esos conflictos (en realidad, conflictos aparentes).

La novela española actual ha asumido –o interiorizado– la ideología del capitalismo avanzado hasta tal punto que todo conflicto aparece, en efecto, *privatizado*. Los elementos externos –lo social, lo político– desaparecen a favor de una lectura desde el *interior* del sujeto. Esta reconstrucción de los conflictos, siempre situando en el ámbito privado, privilegia una lectura no-ideológica de la sociedad. Pero esto también es ideología: la ideología, no obstante, nunca se delatará a sí misma, nunca anunciará su mecanismo. Nunca dirá que es ideología. Pero las clases no solo siguen existiendo, sino que además las desigualdades se acrecientan en el capitalismo avanzado. No obstante, su ideología, que nunca se delatará, naturaliza este

1.- Vid. Francis Fukuyama, «The End of History?», *National Interest*, nº16(1989), págs. 3-16, después reformulado en el libro *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992.

2.- Fredric Jameson, *El posmodernismo o la lógica del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991, pág. 9.

3.- Vid. Etienne Balibar y Pierre Macherey, *Art. cit.*, pág. 34.

orden, lo normaliza, como si fuera el único –y, por supuesto, el mejor– mundo posible.

La producción literaria del capitalismo avanzado se presenta como no-ideológica, pero sabemos –a partir de Althusser– que todo lenguaje es siempre *ideológico*¹. La literatura es una forma ideológica más y, en este sentido, interpela y conduce a los sujetos en función de lectores para que estos se reconozcan en la ideología y garanticen que la ideología se produzca y se legitime a través del discurso literario. Pero es necesario insistir en que este proceso de producción y reproducción de la ideología se sitúa en el plano inconsciente. La literatura posmoderna –y entendemos aquí *posmodernidad* no únicamente como manifestación artística estrambótica², sino como un producto ideológico del capitalismo avanzado, como propuso Jameson³– no es

1.- Louis Althusser, «El conocimiento del arte y la ideología», en Louis Althusser *et al.*, *Literatura y sociedad*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974, pág. 90.

2.- Matei Calinescu incluye el posmodernismo dentro del proyecto cultural de la modernidad, como una forma más de contracultura, considerándolo –eso sí– como la cara más estrambótica y autoescéptica que ha ofrecido la modernidad. Expone así sus argumentos: «El posmodernismo, tal como lo veo yo, no es un nombre nuevo para una nueva “realidad”, o “estructura mental”, o “descripción del mundo”, sino una perspectiva desde la cual uno puede preguntarse ciertas cuestiones acerca de la modernidad y sus diversas encarnaciones (...). O dicho de otro modo, entre las caras de la modernidad la posmodernidad es quizá la más estrambótica: autoescéptica pero curiosa, no creyente pero buscadora, benevolente pero irónica» (Matei Calinescu, *Cinco caras de la modernidad (Modernismo, Vanguardia, Decadencia, Kitsch, Posmodernismo)*, Madrid, Tecnos, 1991, pág. 271). Calinescu considera, de este modo, que la cultura posmoderna no es más que una representación contracultural de la modernidad, propia de su dinámica artística, como anteriormente lo había sido la vanguardia o el arte *kitsch*.

3.- El primero en hablar de la posmodernidad como producto del capitalismo avanzado fue el crítico americano Fredric Jameson. Por medio de sus análisis de crítica cultural, innovó la teoría de la posmodernidad al adscribir la lógica posmoderna a las transformaciones estructurales producidas por la irrupción del capitalismo avanzado. En otoño de 1982, en el Whitney Museum of Contemporary Arts, Jameson ofreció una conferencia que pasaría a ser parte nuclear de su aplaudido ensayo «Postmodernism – the Cultural Logic Late Capitalism», publicado en el número de primavera de 1984 de *New Left Review*. La conferencia –como sucedió después con el texto impreso– supuso una auténtica revolución dentro de la teoría posmoderna pues por primera vez se analizaba el fenómeno en sus concretas relaciones de producción. El acierto de Jameson es, como señala Perry Anderson, reconocer que «el anclaje de lo posmoderno» se encuentra «en las alteraciones objetivas del orden económico del propio capital» (Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000, pág. 77), para a continuación refutar que la posmoder-

consciente de que por medio de sus textos se está reproduciendo la ideología del «Fin de la Historia». No forma parte del *proyecto* literario reproducir la ideología, sino de su *resultado*¹. En este sentido, nos parece imprescindible traer a colación las acertadas palabras de Macherey acerca de la cuestión: «los escritores no están para fabricar ideologías»², o más concretamente, el autor «no es sino aparentemente el autor de la ideología contenida en su obra, de hecho esta ideología se ha constituido independientemente de él. Se la *encuentra* en sus libros, así como él mismo la ha *encontrado* en su vida»³.

La literatura funciona, por consiguiente, como *efecto* de la reproducción ideológica de unas relaciones materiales en una coyuntura histórica específica. Al acercarnos al estudio de la narrativa española actual, anunciada aquí como la novela de la no-ideología, habrá que tratar de describir la matriz ideológica que segrega el inconsciente que interioriza/exterioriza el discurso de que hemos alcanzado el estadio del final de la Historia, el final de las ideologías y el final de la lucha de clases. Nuestro estudio no tiene otro propósito que diagnosticar el modo en que las condiciones materiales del capitalismo avanzado producen una literatura sin conflicto⁴, una ideología que

nidad pueda ser únicamente entendida como una mera ruptura estética o un simple cambio epistemológico con respecto a la modernidad. Jameson llega a la conclusión de que todos nuestros actos –también nuestros actos culturales, por supuesto– se han integrado en el capital. La característica fundamental del capitalismo avanzado, a diferencia de otras formas de capitalismo anterior, es que no hay espacio que escape del control del capital. El capital lo invade todo, aparece en todos los reductos de la vida. En este sentido, Anderson afirma, parafraseando a Jameson, que «la posmodernidad significa (...) la saturación de cada poro del mundo por el suero del capital» (*Ibid.*, pág. 78). La posmodernidad corresponde al movimiento histórico en que el capitalismo entra en una tercera fase –si aceptamos el esquema propuesto por Ernest Mandel en su ensayo *El capitalismo tardío*– en la que el capital adquiere una total hegemonía y se presenta de forma homogénea y global.

1.- *Vid.* Etienne Balibar y Pierre Macherey, *Art. cit.*, pág. 34.

2.- Pierre Macherey, «Lenin, crítico de Tolstoi», en Louis Althusser *et al.*, *Op. cit.*, 1974, pág. 54.

3.- *Ibid.*, pág. 54.

4.- José Antonio Fortes ha denominado a la literatura de la no-ideología como la «dominante inescrita de la realidad capitalista» en tanto que «no hay nadie, ni un solo escrito que pase a *descortezar los frutos del capitalismo real*». José Antonio Fortes, «Escribir la lucha de clases», en Matías Escalera Cordero (coord.), *La (re)conquista de la realidad*, Madrid, Tierradenadie, 2007, págs. 161-162. *Vid.* también su ensayo *Intelectuales de consumo*, Córdoba, Almuzara, 2010.

asume la despolitización de la sociedad y el ocaso de todo enfrentamiento de clase. Un análisis de la literatura actual nos va a permitir reconocer que la no-ideología no es sino reproducción ideológica o exteriorización del discurso del capitalismo avanzado. Para ello hemos confeccionado un *corpus* literario con algunas de las obras más relevantes y significativas que se han producido en los últimos veinte años de capitalismo avanzado en España con el propósito de verificar nuestra hipótesis con autores y obras con proyectos estéticos tan divergentes como son, por un lado, Almudena Grandes, Javier Marías o Antonio Muñoz Molina, y, por otro, autores como Ray Loriga o José Ángel Mañas, por citar solamente algunos nombres, y observar que, a pesar de su heterogeneidad formal, comparten un fondo común, determinado por un mismo inconsciente ideológico, que desplaza toda forma de conflicto social y político, reproduciendo y legitimando el discurso dominante del capitalismo avanzado.

VI

No obstante, antes de continuar, es necesario apuntar, aunque sea muy sucintamente, que el discurso de la no-ideología no puede ser *absoluto*, sino que se articula *tendencialmente* en la sociedad contemporánea: la ideología que constituye nuestro inconsciente ideológico no es únicamente la ideología de la clase dominante –aunque sea esta la pretensión de la clase dominante. Para ello es necesario sacar a colación el concepto de *contradicción* en el sentido que Balibar y Macherey imprimen en sus obras¹. La ideología nunca se presenta en estado puro. Al contrario, en el interior de la ideología se detecta la lucha de clases, se dan cita las contradicciones históricas entre los distintos modos de producción en liza durante una coyuntura histórica específica², puesto que el inconsciente ideológico de una época determinada se construye a partir de las contradicciones ideológicas dadas en una coyuntura histórica concreta. La matriz ideológica nunca es pura, nunca contiene una única ideología, sino que se constituye a partir de la contradicción –o la coexistencia– de las ideologías/clases/modos de producción en pugna. Por su parte, Raymond

1.- *Vid.* Etienne Balibar y Pierre Macherey, *Art. cit.*, págs. 23-46.

2.- *Vid.*, Michel Pêcheux, «El mecanismo del reconocimiento ideológico», en Slavoj Žižek (comp.), 2004, págs. 157-167.

Williams subraya en su *Marxismo y literatura* que ningún modo de producción y, por consiguiente, ningún orden social dominante incluye o agota toda la experiencia humana: «La realidad de toda hegemonía es que mientras que por definición es dominante, jamás lo es de un modo total y exclusivo»¹.

En resumen: la reproducción ideológica nunca es pura, en ella se encuentra la contradicción de los modos de producción/clases en pugna, debido a que ninguna forma de control social ejerce su hegemonía sin dejar resquicios por los que introducir la contradicción. Por consiguiente, no toda la literatura escrita –o mejor: producida– bajo la hegemonía del capitalismo avanzado tiene que reproducir y legitimar en su totalidad su ideología: la lucha de clases no está abolida en la literatura, como defienden Balibar y Macherey, y asimismo existen «estructuras de sentimiento», que diría Williams², a través de las cuales es posible derrumbar –o al menos cuestionar– el orden ideológico hegemónico del capitalismo avanzado. En esta tesitura se encuentran autores que –fuera del proyecto de la no-ideología– reivindican la visibilidad del conflicto de clases en la literatura, con un carácter político y social explícito, como son, ciñéndonos únicamente al ámbito de la novela, Belén Gopegui, Isaac Rosa, Rafael Chirbes, Marta Sanz, Felipe Alcaraz, Matías Escalera Cordero, Eva Fernández o Alfons Cervera, por medio de un proyecto literario que busca introducirse fisuras del inconsciente con el objetivo de desarticular el discurso hegemónico capitalista³.

Pero lo que en estas páginas se pretende es el análisis de una literatura que, de forma inconsciente e independientemente de cuál sea su *proyecto ideológico* originario, reproduce y legitima una imagen de la sociedad en la que se inserta en total consonancia con el discurso hegemónico del capitalismo avanzado. La fecha que tomamos como punto de partida, para inscribir en unas coordenadas cronológicas el fenómeno literario que estamos estudiando es el año de 1989. Consi-

1.- Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1997, pág. 135.

2.- *Ibid.*, capítulo II, 9.

3.- Esta vertiente de la narrativa española, que trata de enfrentarse a los discursos ideológicos dominantes por medio de una escritura contra-hegemónica, crítica o disidente, o que ensaya, al menos, vías diferentes a las que se tratan en estas páginas, bien merecería un estudio pormenorizado y en profundidad; tal como ha hecho, en el ámbito de la poesía, Alberto García-Teresa en *Poesía de la conciencia crítica (1987-2011)*. Madrid, Tierradenadie, 2013.

deramos que la novela de la no-ideología es un fenómeno cultural de la posmodernidad y en tanto que fenómeno posmoderno su comienzo debe marcarse en la fecha en que, según nuestra propuesta, se inicia el tiempo histórico de la posmodernidad. Los motivos por los cuales establecemos nuestro corte en la fecha señalada, se debe, principalmente, a que consideramos que solamente a partir de 1989 –año en que se produce la caída del Muro de Berlín y se inicia el proceso de descomposición del campo socialista– es posible hablar, en sentido estricto, de capitalismo avanzado en tanto en cuanto su definición depende de la constitución del mercado-mundo y solamente con el fin de toda antinomia, como fue la desaparición de la URSS, es posible su constitución¹. Y será a partir de este momento en el que el capitalismo se presente a sí mismo como la solución final cuando la novela de la no-ideología empiece a reproducir la imagen de un universo social sin conflicto ni contradicciones, donde la huella de lo político y lo social quede desplazada a favor de una lectura *individualista* –y asumible por la ideología dominante– de las contradicciones radicales del sistema. Todo se interpreta, a partir de este momento, desde el *interior* del individuo; lo exterior queda excluido como elemento que pueda explicar o interpretar los conflictos que se dan cita en la sociedad contemporánea.

1.- No obstante se hace preciso apuntar que no se trata de establecer un mecanismo en el cual la caída del muro implique, necesariamente y de forma constitutiva, la transformación de la novela española o, si se quiere, de la novela a nivel global. La caída del muro y el fin del socialismo real no son la causa que desencadena la transformación ideológica a nivel mundial; al contrario, el hecho histórico –la caída del muro– es igualmente un síntoma de la transformación estructural que en las últimas décadas se estaba produciendo. La caída del muro no es sino el último síntoma de un movimiento histórico que impulsa el cambio de modelo productivo a escala global. Por supuesto que antes de la caída del muro se empezaron ya a diagnosticar los primeros síntomas de la lógica cultural del capitalismo avanzado o de la posmodernidad: de hecho, parte de la bibliografía sobre teoría y crítica de la posmodernidad que se presentan al final de este ensayo son publicaciones anteriores a la fecha de 1989. Porque, como señala Anderson, la posmodernidad ha funcionado como una noción *ex ante* (Perry Anderson, *Op. cit.*, 2000, pág. 128). Del mismo modo en literatura –la española incluida– se pueden detectar síntomas posmodernos antes de nuestro corte cronológico. Es necesario insistir en esto con tal de no caer en un mecanismo que restaría rigor a nuestro estudio. No obstante, es preciso añadir que la consolidación del capitalismo avanzado, su realización en tanto que sistema político, económico y social a escala global, como construcción del mercado-mundo, no se produce –por su propia definición– hasta el fin de la presencia de la antinomia.

El sujeto del capitalismo, sobre todo a partir del momento en que el capitalismo se totaliza y se hace mundo, se concibe a sí mismo como sujeto *individualizado* y no como miembro perteneciente a una clase social. Todos sus actos, por consiguiente, conducirán a reforzar su individualidad, desactivando en su ideología la noción de clase. La búsqueda del beneficio propio, por encima del interés de clase, hace que todas las luchas –y conflictos– del sujeto capitalista no tengan otro fin que el de reforzar el *yo*. La privatización del sujeto en el capitalismo avanzado motiva la aparición de la foucaultiana «microfísica del poder»¹ basada en «una competencia entre el yo y el otro al que hay que desplazar»². Juan Carlos Rodríguez en un artículo titulado «Literatura, moda y erotismo: el deseo», publicado en tres entregas por la revista *Laberinto*, sostiene que «en la ideología fundamental de la globalización capitalista actual de lo que se trata es precisamente de construir la imagen continua del sujeto, autónomo y plenamente individualizado en la competitividad atroz del mercado: ser ganador o perdedor, *winner* o *loser*, esta es la imagen»³. A continuación se pregunta Rodríguez sobre el modo en que se construye y se reafirma la imagen del sujeto autónomo y plenamente realizado y, por lo tanto, plenamente competitivo en las condiciones del capitalismo. La respuesta se encuentra en la construcción del *yo-soy*, esto es, la construcción de nuestra propia imagen frente al *otro* en el espacio de competitividad erótica y laboral del capitalismo avanzado. En el capitalismo avanzado todo ha sido privatizado, incluso la lucha de clases, que ha sido sustituida por el enfrentamiento entre individuos *libres*. Este es el denominado fin de la lucha de clases que anuncia «fin de la Historia». O, lo que es lo mismo, la aniquilación del denominado sujeto político en la lógica de la ideología dominante.

La literatura del capitalismo avanzado reproduce el discurso de la superación de la lucha de clases por el enfrentamiento entre individuos *libres*. Toda forma de conflicto en la literatura actual no responde sino a la lógica de la privatización del sujeto: no se reproduce en su discurso la forma de conflicto colectivo; al contrario, todo conflicto se reduce al *yo*, situado entre el desnudo o la transparencia de

1.- Michel Foucault, *La microfísica del poder*, Madrid, Piqueta, 1978.

2.- Juan Carlos Rodríguez, «Literatura, moda y erotismo: el deseo (parte I)», *Laberinto*, 18 (2005), pág. 19.

3.- *Ibid.*, pág. 18.

los espacios íntimos y la construcción constante de la identidad. En la literatura posmoderna no hay más problemática que la de un individuo por constituirse como *yo-soy* en su enfrentamiento con el *otro*. A este fenómeno se le puede identificar como *la privatización de la literatura*¹, lo que, en palabras de José-Carlos Mainer, consiste en lo siguiente: «Si observamos la producción literaria de estos años, hay un denominador común que resulta muy revelador: la refundamentación de un ámbito íntimo, *privado*, a costa de otros valores. Murió de consunción la trascendencia *social*...»². O lo dicho en otro lugar:

A la *reprivatización* de la vida económica –que ha concluido con el mito del estado benefactor y ha exaltado la iniciativa individual- ha de corresponder una *reprivatización* de la literatura: en lo que tiene de creación de un mundo imaginario y en lo que tiene de uso y disfrute por parte de los autores y lectores³.

Pozuelo Yvancos, por otro lado y sin desautorizar la voz de Mainer, prefiere hablar de «planteamiento egocentrista del propio material narrativo»⁴. El planteamiento egocentrista se caracteriza, según la exposición del propio Pozuelo Yvancos, por lo que sigue:

Muestra al yo mostrándose, diciéndose, no en términos de su racionalidad sino en los de su testimonio de existencia, como individuo concreto que explica su circunstancia, sin pretender hacerla extensiva, sin mostrarse en cualquier caso como ejemplo de lo que le puede suceder a un individuo cualquiera en una situación parecida. El carácter anecdótico y contingente de tal experiencia ha sustituido toda gesta heroica⁵.

1.- Hay que señalar que el acierto a quien se le debe atribuir la utilización del sintagma de la privatización de la literatura no es a otro que a José-Carlos Mainer, quien acuña el término en sus distintas publicaciones sobre literatura española actual. *Vid.*, por ejemplo, José-Carlos Mainer *et al.*, *Breve historia de la literatura española*, Madrid, Alianza, 1997; «Identidad y desencanto en tres novelas de la Transición», en VVAA, *Mostrar con propiedad un desatino*, Madrid, Eneida, 2004, págs. 39-64; José-Carlos Mainer, *De posguerra*, Barcelona, Crítica, 1994; y José Carlos Mainer, «Cultura y sociedad», en Francisco Rico (dir.), *Op. cit.*, 1992, págs. 54-72.

2.- José-Carlos Mainer, *Op. cit.*, 1994, pág. 153.

3.- José-Carlos Mainer, *Art. cit.*, 1992, pág. 68.

4.- José María Pozuelo Yvancos, *Ventanas de la ficción. Narrativa hispánica, siglos XX y XXI*, Barcelona, Península, 2004, págs. 49-50.

5.- *Ibid.*, pág. 50.

La privatización del sujeto del capitalismo avanzado conlleva, en efecto, la destrucción de toda problemática histórica o social. En esta línea Carlos Blanco Aguinaga habla de *subjetivismo acrítico* que representa, precisamente,

...visiones del mundo desde el interior del individualismo sin cuestionamiento histórico específico ninguno (...), carente de análisis social o histórico, abunda en el análisis psicológico de individuos alienados y, por lo general, solitarios e incapaces de trascender su soledad (...) Una narrativa que, como por lo general ocurre en el mundo «desarrollado», no se ocupa ya de cuestiones «sociales» o «históricas», sino de lo personal y subjetivo¹.

En este sentido se pregunta Belén Gopegui:

¿De qué tratan en general hoy las novelas que son consideradas literatura?: tratan del vaivén del entusiasmo y el decaimiento, tratan de la vergüenza, de los sentimientos de culpa, de las reservas..., tratan de todo lo que los burgueses decentes utilizan en sus relaciones con el mundo para que sus vidas sean interesantes y se dificulten las vidas de los demás².

Y añade la escritora madrileña en relación con la aniquilación de lo político en la literatura:

Si no se puede hablar de política o si solo se puede hablar en unos términos que conviertan la política revolucionara en una opción sin salida, los personajes tienen que recluirse en su dimensión privada o en una dimensión pública guiada por los principios capitalistas. Y como en los dos casos para ser interesantes deberán tener conflictos, no hay más remedio que acudir a conflictos morales y turbios, pues cualquier opción obligaría al personaje a enfrentarse con las estructuras que le rodean dando el salto a la lucha colectiva³.

Los grandes relatos de la modernidad se desplazan a favor de los relatos íntimos posmodernos; la trascendencia se sustituye por la anéc-

1.- Carlos Blanco Aguinaga, *De Restauración a Restauración*, Sevilla, Renacimiento, 2007, pág. 412.

2.- Belén Gopegui, *Un pistoletazo en medio de un concierto. Acerca de escribir de política en una novela*, Universidad Complutense de Madrid, 2008, pág. 17.

3.- *Ibid.*, pág. 36.

lota; el planteamiento egocentrista de la literatura privatizada conlleva la presencia de un exceso de sentimentalismo que se sitúa al margen de toda racionalidad. El *yo* describe su existencia a partir de nociones irracionales como la sentimentalidad. La razón queda excluida para la interpretación de la circunstancia que el sujeto muestra en la novela. Del siguiente modo lo expone, con acierto, Jordi Gracia:

Una cierta epidemia sentimental en asuntos de estética y sensibilidad literaria o cinematográfica ha tendido a sacrificar perspectivas más frías y racionales sobre las relaciones humanas a favor de la calidez emotiva –pero redundante, viciosamente solipsista– de lo sentimental. La ciudad democrática vista desde esta salida parece solo inmersa en dramas afectivos, rupturas sentimentales o toxinas emotivas que obnubilan el pensamiento sobre los conflictos humanos (...). El sentimiento desnudo no induce a la duda nunca; al contrario, se convierte en la única posible cuando todo lo demás oscila y baila, o se desintegra en un mar de perplejidades intelectuales. El aumento del peso de lo sentimental es así correlativo a la ausencia de otras posibles seguridades, como complaciente consuelo ante la ausencia de formas de interpretar el mundo que atraen la duda, lo incierto, lo que no se resume en el dolor, siempre tautológico y paralizante: lo sentimental inhibe de cualquier otra culpa a personajes implicados en avatares humanos, en traiciones y deserciones, en renunciadas y poquedades, en daños y prejuicios¹.

La novela actual, exenta de toda racionalidad, constituye en efecto un nuevo asalto a la razón. Frente a la construcción de un universo racional que busque la explicación epistemológica del mundo, la novela de la no-ideología ha descartado el empleo de la razón como instrumento mediante el cual poder explicar el mundo. El sentimiento constituye el único medio a través del cual poder obtener las respuestas adecuadas en las circunstancias que describe la novela.

La ideología –en su acepción política– desaparece de la escena literaria al reproducir la lógica de la privatización del sujeto. No hay posibilidad de interpretar la realidad en tanto que construcción política cuando la realidad aparece mediatizada por los impulsos irracionales del sentimiento. Para Ramón Acín este hecho representa

1.- Jordi Gracia, *Hijos de la razón*, Barcelona, Edhasa, 2001, págs. 188-189.

...la tendencia –tan acorde a la pasiva sociedad española que, en general, evita ahora las ideologías– de huir hacia los territorios de lo personal o lo privado, muy visible, por ejemplo, en la primacía de la conciencia individual como eje del novelar. Y también, en la sustitución de la realidad (colectivo) por literatura como objeto y materia de la narración¹.

En este sentido Acín señala la distancia que se establece en la literatura actual con «la tendencia de hurgar en lo colectivo que definió otrora a la literatura y en su lugar está instalada la individualidad; es decir, se ha producido el salto del *nosotros* al *yo*»². A continuación se pregunta Acín a qué se debe este continuo yo. Su respuesta es la siguiente:

Porque la realidad nunca es objetiva, sino aparente y la novela como buen vehículo –siempre lo ha sido– para el conocimiento y la indagación, entre otras posibilidades, responde a ello (...). Desde varias perspectivas, lo que están haciendo es crear incertidumbre allí donde hasta el momento parecía habitar la verdad o la realidad objetivas. En conjunto, estos buceos novelísticos del yo lo que hacen es dudar –escepticismo– de todo y aquí se incluyen los postulados, posicionamientos y discursos tenidos básicos en épocas precedentes³.

En otras palabras: la literatura del capitalismo avanzado no es sino la reproducción de los postulados post-estructuralistas que sostiene que la realidad, en términos de totalidad, no puede aprehenderse, del mismo modo que los valores que estructuraban la epistemología moderna han sido derrumbados y con ello han sido desplazados los valores ilustrados de verdad u objetividad. La incertidumbre, el escepticismo radical, la presencia del sujeto que se supedita al objeto en virtud de una suerte de perspectivismo narrativo, son algunos rasgos que definen la novela posmoderna. El objeto no existe sin la presencia de un sujeto que lo interprete; no hay objetividad ni verdad posible en la edad posmoderna del capitalismo avanzado donde todo depende de la mirada del sujeto que juzga, que interpreta, pero

1.- Ramón Acín, *En cuarentena: Literatura y mercado*, Zaragoza, Mira, 1996, pág. 36.

2.- *Ibid.*, pág. 107.

3.- *Ibid.*, pág. 108.

que es incapaz de apropiarse o de aprehender los objetos. La presencia abrumadora del *yo*, de lo íntimo, en la narrativa actual, funciona como legitimación de las relaciones de producción del capitalismo avanzado. La matriz ideológica del capitalismo avanzado construye un sujeto radicalmente individualizado, desvinculado de la noción de clase y de cuya interpretación de su universo ideológico y social quedan excluidas las nociones clásicas de verdad y objetividad. La única verdad se encuentra en el sujeto y todo queda explicado por y desde el propio sujeto.

Dicho esto, lo que se trata, por lo tanto, es de desarrollar en las siguientes páginas el modo en que la ideología del capitalismo avanzado ha sido interiorizada y asimismo se exterioriza en las obras literarias más representativas de la narrativa española actual. Novelas como *Las edades de Lulú* de Almudena Grandes, *Juegos de la edad tardía* de Luis Landero o *Corazón tan blanco* de Javier Marías, así como otras como *Héroes* de Ray Loriga o *Beatriz y los cuerpos celestes* de Lucía Etxebarría, entre otras, reproducen la lógica del capitalismo avanzado donde todo conflicto reside en el sujeto, representando, consiguientemente y por defecto, la idea de un mundo en el que los conflictos sociales y políticos son inexistentes. En definitiva, se trata de analizar una literatura en la que las contradicciones radicales del sistema brillan por su ausencia.