

# Terry Eagleton

## Materialismo



PENÍNSULA ATALAYA

Terry Eagleton  
**Materialismo**

Traducción de Juanjo Estrella

*ediciones península*

Título original: *Materialism*

© Yale University, 2016  
Publicado originalmente por Yale University Press

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Pueden dirigirse a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesitan fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com);

91 702 19 70 / 93 272 04 47).  
Todos los derechos reservados.

Primera edición: octubre de 2017

© de la traducción del inglés: Juanjo Estrella González, 2017

© de esta edición: Grup Editorial 62, S.L.U., 2017  
Ediciones Península,  
Av. Diagonal 662-664  
08034 Barcelona  
[edicionespeninsula@planeta.es](mailto:edicionespeninsula@planeta.es)  
[www.edicionespeninsula.com](http://www.edicionespeninsula.com)

DAVID PABLO - fotocomposición  
C.P.I. BARCELONA - impresión  
DEPÓSITO LEGAL: B-16.819-2017  
ISBN: 978-84-9942-639-6

## ÍNDICE

Prefacio	11
1. Materialismos	15
2. ¿Tienen alma los tejones?	49
3. Emancipar los sentidos	73
4. Alegría	109
5. El terreno áspero	131
Notas	165
Índice temático	179

## MATERIALISMOS

El materialismo se presenta en varias formas y tamaños. Existe en versiones más estrictas y en otras más laxas. Sin embargo, dadas las imponentes dimensiones del tema que nos ocupa, por no hablar de mis propias limitaciones intelectuales, este libro tratará solamente de algunas de esas corrientes del materialismo. No me interesan ciertos aspectos altamente técnicos sobre el monismo, el dualismo, el eliminativismo ni el problema mente-cuerpo en general, sino unas formas de materialismo que son, en cierto sentido amplio, sociales o políticas, y sobre las que la neurociencia, en gran medida, no ha aportado nada demasiado estimulante.

Si eres de los materialistas que sostienen que las condiciones materiales marcan ritmo en los asuntos humanos, tal vez persigas modificar dichas condiciones con la esperanza de que así tal vez consigas alterar lo que la gente piensa y hace. Si tu materialismo es de tipo determinista, el que considera a hombres y mujeres como seres totalmente condicionados por su entorno, tal vez el presente proyecto te resulte prometedor. El problema es que, si los individuos son meras funciones de sus entornos, ello también debe afectarte a ti, en cuyo caso, ¿cómo vas a actuar para transformar

ese contexto si tú mismo eres producto de él? A pesar de estas perturbadoras cuestiones, el materialismo se ha aliado tradicionalmente (aunque no exclusivamente) con el radicalismo político. Materialistas empiristas como los pensadores ingleses del siglo XVIII David Hartley y Joseph Priestley sostenían que la mente estaba constituida por impresiones sensoriales; que las impresiones sensoriales nacían del entorno de cada uno, y que, si se conseguía dar a ese entorno otra forma a fin de generar los datos sensoriales «adecuados», el comportamiento humano podría modificarse drásticamente a mejor.<sup>1</sup> Desde el punto de vista político, no se trataba de un proyecto inequívocamente progresista. Marx señaló más tarde que la alteración planteada solía estar al servicio de las necesidades e intereses de los gobernantes, y no tardó en detectar el trasfondo político implícito en esa teoría del conocimiento.

Existe un vínculo entre radicalismo y materialismo en parte del pensamiento de izquierdas de la guerra civil inglesa, como también existe en la obra de Baruch Spinoza y en los *philosophes* de la Ilustración francesa. Se trata de un legado que llega hasta Marx y Engels, y que germina, en nuestra época, en los trabajos de teóricos tan disidentes como Gilles Deleuze. (Darwin, Nietzsche y Freud también son materialistas radicales, pero no pensadores de la extrema izquierda.) Aunque el término «materialismo» se acuñó en el siglo XVIII, la doctrina, en sí misma, es antigua,<sup>2</sup> y uno de sus primeros exponentes, el filósofo griego Epicuro, fue el tema de la tesis doctoral de Marx. Este admiraba la pasión de Epicuro por la justicia y la libertad, su aversión a la acumulación de riquezas, su actitud ilustrada en relación con las mujeres y la seriedad con la que se tomaba la naturaleza sensible de la humanidad, todo lo cual consideraba en concordancia con

su visión filosófica. Para Epicuro, como para la Ilustración, el materialismo significaba, entre otras cosas, liberarse de sacerdocios y supersticiones.

Para Isaac Newton y sus colegas, la materia era algo bruto, inerte («estúpida», la llamaba él), y como tal debía ser puesta en movimiento por el poder externo de la voluntad divina. Ese planteamiento afecta al cuerpo humano. Es probable que quienes ven el cuerpo humano casi como ven un cadáver sientan la necesidad de añadirle una entidad fantasmal, de galvanizarlo para que pase a la acción. Siendo, como es, burdo e indolente, no es probable que se active solo. En ese sentido, las mentes y las almas incorpóreas son, entre otras cosas, un intento de compensar la crudeza del materialismo mecanicista. Si se adoptara una visión menos mecanicista de la cuestión, tal vez aquellas resultarían del todo superfluas. Si espíritu y naturaleza son dominios distintos, entonces aquel es libre de ejercer su influencia sobre esta. Según el planteamiento newtoniano, las fuerzas espirituales gobiernan la naturaleza casi como los monarcas y los déspotas gobiernan sus Estados.

Por el contrario, el linaje radical que surge a partir de Spinoza no apela a tan augustas autoridades. La propia materia está viva, y no solo viva, sino que se determina a sí misma, de manera similar a como lo hace el pueblo en un Estado democrático. No es necesario colocar un poder soberano que la ponga en movimiento. Además, repudiar un reino de espíritus es tomarse con inquebrantable seriedad el mundo material, así como el bienestar material de los hombres y las mujeres que este incorpora. No admite desviarse, por la vía de lo etéreo, de la tarea de resolver la pobreza y la injusticia. También permite rechazar toda autoridad eclesiástica, pues si el espíritu está en todo, mire donde uno mire, entonces el

estamento sacerdotal no puede atribuirse su monopolio. Y así puede hablarse de una política de la materia.

Ser materialista, en este sentido, es dotar al ser humano de cierto grado de dignidad al considerarlo parte de un mundo material que es idéntico al Todopoderoso. Esa era, al menos, la opinión del panteísta Spinoza. Así, materialismo y humanismo son compañeros de cama naturales. Sin embargo, con los mismos argumentos podría rebatirse a aquellos humanistas más conservadores para quienes existe una brecha insalvable entre la humanidad y el resto de la naturaleza. Semejante superioridad filosófica podría rebajarse señalando la naturaleza tediosa de la humanidad, humildemente acorde con la del mundo material y los demás animales. La humanidad no es la señora de la creación, sino una parte más de su comunidad, y nuestra carne, nuestros tendones, están hechos de la misma materia que las fuerzas que agitan las olas y hacen madurar los campos de maíz. Como señala Friedrich Engels en *Dialéctica de la naturaleza*:

... el hombre no domina, ni mucho menos, la naturaleza a la manera como un conquistador domina a un pueblo extranjero, es decir, como alguien que es ajeno a la naturaleza, sino que formamos parte de ella con nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, nos hallamos en medio de ella y todo nuestro dominio sobre la naturaleza y la ventaja que en esto llevamos a las demás criaturas consiste en la posibilidad de llegar a conocer sus leyes y de saber aplicarlas acertadamente.<sup>3</sup>

No mucho antes, Darwin había dejado al descubierto nuestros humildes orígenes al situar a la humanidad, que habría preferido una procedencia más noble para sí misma, en una red vulgar de procesos materiales.



Así pues, además de la dimensión política del materialismo, existe también otra que es ética. Frente a un humanismo soberbio, esta insiste en nuestra solidaridad con la materia común y corriente del mundo, cultivando así la virtud de la humildad. Consternada ante la fantasía de que los seres humanos se determinan enteramente a sí mismos, nos recuerda nuestra dependencia del entorno y de los demás. «El desvalimiento original de los seres humanos —escribe Sigmund Freud— es [...] la fuente primigenia de todas las motivaciones morales.»<sup>4</sup> Lo que nos hace seres morales no es nuestra autonomía, sino precisamente nuestra vulnerabilidad; no el hecho de estar cerrados en nosotros mismos, sino el de estar abiertos. Fiel a este espíritu materialista, el filósofo marxista Sebastiano Timpanaro apunta:

Los resultados de la investigación científica nos enseñan que el hombre ocupa una posición marginal en el universo; que durante un periodo de tiempo muy prolongado no hubo vida en la Tierra, y que su origen dependió de unas condiciones muy especiales; que el pensamiento humano está condicionado por determinadas estructuras anatómicas y fisiológicas, y limitado o anulado por determinadas alteraciones patológicas de estas...<sup>5</sup>

Esta clase de materialismo no potencia el nihilismo, sino el realismo. Como en el arte de la tragedia, nuestros logros, si han de estar bien fundamentados, deben implicar el reconocimiento de nuestra fragilidad y finitud. Existen, además, otros beneficios morales derivados de él. Consciente de la imposibilidad de gobernar la materia, el pensamiento materialista defiende el respeto a la otredad y la integridad del mundo, en contraste con el narcisismo posmoderno que no ve más que reflejos de la cultura humana allá donde dirige

la mirada. El materialismo se muestra igualmente escéptico ante el prejuicio posmoderno según el cual la realidad es barro en nuestras manos, que puede estirarse, cortarse, destruirse y remodelarse por el poder de una voluntad imperiosa. Se trata de una versión tardocapitalista de la aversión gnóstica por la materia.

Los marxistas como Timpanaro son también exponentes del denominado materialismo histórico, sobre el que nos extenderemos más adelante.<sup>6</sup> Algunos de ellos (a pesar de constituir en la actualidad un grupo menguante) también son defensores del materialismo dialéctico, conocido a veces, de manera más simple, como filosofía marxista.<sup>7</sup> El materialismo histórico, como el propio nombre sugiere, es una teoría de la historia, mientras que el materialismo dialéctico, cuya obra fundacional fue la *Dialéctica de la naturaleza*, de Engels, propone una visión mucho más ambiciosa de la realidad. Su horizonte teórico es nada menos que el mismo cosmos, lo que sin duda constituye una de las razones por las que, en estos tiempos de pragmatismo, no goza del favor del público. Desde las hormigas hasta los asteroides, el mundo es un complejo dinámico de fuerzas entrelazadas en que todos los fenómenos están interrelacionados, nada permanece inmóvil, la cantidad se convierte en calidad, no hay planteamientos absolutos, todo está constantemente a punto de convertirse en su contrario y la realidad evoluciona a través de la unidad de poderes en conflicto. Quienes niegan esa doctrina son acusados de metafísicos, por asumir que los fenómenos son estables, autónomos y discretos, que no se dan contradicciones en la realidad y que todo es lo que es en sí mismo y no otra cosa.

No está claro qué pensar sobre la afirmación de que todo está relacionado con todo lo demás. Parece haber poco

en común entre el Pentágono y un arrebato repentino de celos, más allá del hecho de que ninguno de los dos sabe montar en bicicleta. Algunas de las leyes que el materialismo dialéctico considera operativas en el mundo trascienden la distinción entre naturaleza y cultura, una postura que se acerca embarazosamente al positivismo burgués que el marxismo rechaza. Como expresó de manera triunfante un obrero marxista que conozco, «el agua de las teteras hierve, los perros menean el rabo y las clases luchan». Sin embargo, hay muchos marxistas para quienes el materialismo dialéctico es una forma disfrazada de idealismo, o de absurdo filosófico.<sup>8</sup> Esta era la opinión de un grupo de los denominados marxistas analíticos hace unos años, que tomaron por costumbre lucir camisetas con el lema: «*Marxisme sans la merde de taureau*», es decir, «Marxismo sin chorradas».

Conviene destacar que los materialistas históricos no tienen por qué ser ateos, aunque muchos de ellos, curiosamente, parecen ignorarlo. Por más que en su mayoría rechazan la creencia religiosa, no suelen reconocer que no existe conexión lógica entre ambos planteamientos. El materialismo histórico no es una cuestión ontológica. No afirma que todo esté hecho de materia y que Dios, por tanto, sea un absurdo. Tampoco es una teoría del todo, como el materialismo dialéctico sí aspira a ser. No tiene nada de acuciante importancia que aportar sobre el nervio óptico ni sobre cómo lograr que el suflé suba como es debido. Se trata de una propuesta mucho más modesta, una propuesta que considera la lucha de clases, junto con el conflicto entre las fuerzas y las relaciones de producción, como la dinámica de un cambio histórico que marca un cambio de era. También entiende que las actividades materiales de hombres y mujeres se hallan en el origen de la existencia social, visión

que no es exclusiva del marxismo. No hay razón para que un judío religioso como Walter Benjamin o un devoto de la teología cristiana de la liberación no secunden ese planteamiento. También ha habido marxistas islámicos. En teoría, uno puede aguardar con impaciencia el triunfo inevitable del proletariado al tiempo que pasa varias horas al día prostrado ante la imagen de la Virgen María. Menos sencillo resultaría sostener que la materia lo es todo y creer a la vez en el arcángel Gabriel.

Hay quien ha defendido que el materialismo dialéctico pertenece a una corriente de materialismo vitalista que va de Demócrito y Epicuro a Spinoza, y de este a Schelling, Nietzsche, Henri Bergson, Ernst Bloch, Gilles Deleuze y varios otros pensadores. Una ventaja de dicha creencia es que te permite dejar espacio al espíritu sin caer por ello en el desprestigiado dualismo, dado que el espíritu, en forma de vida o energía, está incorporado a la materia misma. A pesar de ello, al materialismo dialéctico se le ha reprochado ser una forma de irracionalismo. Según esa visión, la realidad es volátil, voluble y en constante mutación, y a la mente, que tiende a dividir el mundo según ciertas categorías algo artríticas, le resulta difícil mantenerse al día de ese constante fluir. La consciencia es una facultad demasiado torpe y aparatosa para poder abarcar lo intrincado de la naturaleza. Si antes era la mente la que adelantaba a la inercia de la materia, esta es ahora algo cambiante que va por delante de aquella.

Hay aspectos del vitalismo que tienden a idealizar y a hacer etérea la materia. Como tales, corren el riesgo de eliminarle el sufrimiento, de apartar la mirada de su dimensión recalcitrante.<sup>9</sup> La materia, según esa visión benévola, ya no es lo que lastima (lo que entorpece nuestros proyectos

e impide nuestras metas), sino que, por el contrario, asume toda la finura y maleabilidad del espíritu. Se trata de un tipo de materialismo extrañamente inmaterial. Como destaca Slavoj Žižek, el denominado nuevo materialismo, que defiende ese planteamiento:

... es materialista en el sentido en que la Tierra Media de Tolkien es materialista: como un mundo encantado lleno de fuerzas mágicas, buenos y malos espíritus, etcétera, pero extrañamente sin dioses: en el universo de Tolkien no hay entidades divinas trascendentes, toda magia es inmanente a la materia, como un poder espiritual que habita en nuestro mundo terrestre.<sup>10</sup>

Como en el caso de Tolkien, se trata en esencia de una visión pagana. Como expresan los autores de una obra que lleva por título *New Materialisms*, «la materialidad es siempre algo más que “mera” materia: un exceso, fuerza, vitalidad, “relacionalidad” o diferencia que convierte la materia en algo activo, autocreador, productivo, impredecible».<sup>11</sup>

En otro texto de la misma obra, la materia es descrita como «un principio vital que nos habita y que habita nuestras invenciones»,<sup>12</sup> lo que delata su carácter pseudometafísico. Sin embargo, otro de los autores del libro escribe que «la comprensión deconstructiva de la materialidad indica una fuerza que es imposible, algo que aún no es y ya no es del orden de la presencia y lo posible».<sup>13</sup> Con ese «imposible» de ubicua resonancia derridiana, el materialismo parecería estar avanzando rápidamente en dirección a lo apofático o inefable. Rey Chow aboga por un «materialismo actualizado definido sobre todo como significación y tema-en-proceso»,<sup>14</sup> lo que equivale en gran medida a abogar por una idea actualizada de un rinoceronte definido sobre todo

como conejo. ¿Por qué «significación y tema-en-proceso» deberían considerarse el principal ejemplo de materialismo?

La materia, dicho en pocas palabras, debe ser rescatada de la humillación de ser materia. Ha de verse, por el contrario, como una especie de materialidad sin sustancia, como algo fluido y proteico, como la idea estructuralista de textualidad. Como en esta, la materia es infinita, indeterminada, impredecible, no estratificada, difusa, flota libremente, es heterogénea e «intotalizable». Eric Santner describe acertadamente ese planteamiento como «una especie de multiculturalismo a nivel celular». <sup>15</sup> A partir de *New Materialisms*, resulta obvio que el tipo de materialismo que defiende es en realidad una especie de posestructuralismo con piel de lobo. Allí donde pensadores como Jacques Derrida dicen «texto», los nuevos materialistas dicen «materia». Más allá de eso, es poco lo que cambia.

Como ocurre con numerosas innovaciones aparentes, el nuevo materialismo no es en absoluto tan novedoso como parece. Comparte la desconfianza del posestructuralismo hacia el humanismo (hacia la creencia de que el ser humano ocupa un lugar privilegiado en el mundo) y persigue desacreditar ese planteamiento con una visión de las fuerzas materiales como algo que fluye indistintamente tanto por el cuerpo humano como por las esferas naturales. Pero no se puede restar importancia a lo que es específico de la humanidad simplemente animando todo lo que rodea a esta. La materia puede estar viva, pero no está viva en el mismo sentido en que lo están los seres humanos. La materia no puede desesperarse, malversar, asesinar ni casarse. La Luna puede ser en cierto sentido un ser vivo, pero no puede preferir Schönberg a Stravinsky. Las partículas de materia no se mueven en un mundo de significado, como sí hace la gente. Los seres

humanos pueden tener historia, pero las amapolas y las gaitas no. Tal vez la materia se active por sí sola, pero ello no puede ser lo mismo que alcanzar las propias metas. La materia no tiene metas que alcanzar.

Si el vitalismo rechaza la visión de la materia como algo bruto, insensible, es en parte porque ello parecería dejar espacio a espíritus incorpóreos. Si reducimos los cuerpos humanos al estatus de mesas auxiliares, tal vez sintamos la necesidad de añadirles un alma impalpable para dar sentido a mucho de lo que dichos cuerpos llegan a hacer. Así, el materialismo mecánico puede convertirse rápidamente en su contrario. En contra de sus propias intenciones, puede despejar el camino para asignar a la humanidad un estatus espiritual. El vitalismo acierta al rechazar la falsa dicotomía entre materia inerte y espíritu inmortal, pero lo hace afirmando que toda la materia está viva, con lo que, sencillamente, lo que hace es elevar las mesas auxiliares al nivel de los seres humanos. Lo cierto es que los hombres y las mujeres no están ni separados del mundo material (como propugna el humanismo idealista), ni son meros trozos de materia (como propugna el materialismo mecánico). Son, ciertamente, trozos de la materia, pero unos trozos de materia de una clase peculiar. O, como dice Marx: los seres humanos forman parte de la naturaleza, lo que equivale a pensar que ambos son inseparables; pero también podemos referirnos a ellos diciendo que están «vinculados», lo que equivale a señalar su diferencia.<sup>16</sup> Algunos materialistas vitalistas temen que subrayar la diferencia entre los seres humanos y el resto de la naturaleza suponga establecer una jerarquía ofensiva. Pero los hombres y las mujeres son, sin duda, en ciertos aspectos, más creativos que los erizos. Resultan también mucho más destructivos, en gran parte por

las mismas razones. Quienes ignoran aquello corren el riesgo de ignorar esto.

Los seres humanos son afloramientos del mundo material, pero ello no equivale a afirmar que no se diferencian de las setas venenosas.

Y no difieren de estas por ser aquellos espirituales y estas materiales, sino porque son ejemplos de esa forma peculiar de materialidad conocida como «animal».

Cuentan, además, con un estatus peculiar en el reino animal, lo que en ningún caso equivale a considerarlo «superior».

El nuevo materialismo, por el contrario, se anticipa en exceso al ver esa consideración de la naturaleza especial de la humanidad como pura arrogancia o idealismo. Es un tipo posmoderno de materialismo. Alarmado ante la idea de que se trate de un privilegio (de una división incapacitante entre las criaturas humanas y el resto de la naturaleza), asume el riesgo de acabar con dichas distinciones por un espíritu de igualitarismo cósmico, al tiempo que pluraliza la materia misma. Al hacerlo, acaba asumiendo el mismo tipo de visión contemplativa del mundo que (como se verá más adelante) Marx le critica a Feuerbach. Uno no escapa de ese planteamiento por considerar que todo es vital y dinámico en lugar de mecánico e inerte.

Si al materialismo reductivo le cuesta hacer sitio al sujeto humano, y no en pequeña medida al sujeto en tanto que agente, a esta «nueva» versión de la doctrina le ocurre lo mismo. Si el materialismo mecánico sospecha que la agencia humana es una ilusión, el materialismo vitalista viene a derrocar al sujeto, soberano absoluto, y a colocarlo en el entramado de las fuerzas materiales que lo constituyen. Sin embargo, al fijar la atención sobre dichas fuerzas, en ocasio-



nes no alcanza a reconocer que se puede ser agente autónomo sin estar mágicamente libre de determinaciones. La autonomía tiene que ver, más bien, con relacionarse con dichas determinaciones de un modo peculiar. Determinarse uno mismo no implica dejar de depender del mundo circundante. De hecho, solo a través de la dependencia (a través de quienes nos alimentan, por ejemplo) podemos acabar alcanzando cierto grado de independencia. El sujeto autónomo establecido por casi todo el pensamiento posmoderno es un hombre de paja. Vivir libre de toda determinación no sería en absoluto libertad. ¿Cómo iba alguien a ser libre para marcar un gol para el Real Madrid si sus piernas no operaran de cierta manera anatómicamente determinada, predecible?

En *New Materialisms*, como en la mayoría de las formas de vitalismo, términos como «vida» y «energía» oscilan ambiguamente entre lo descriptivo y lo normativo. Al designar ciertas fuerzas dinámicas, los autores también tienden a dotarlas de valor, a pesar de que en modo alguno todas las manifestaciones de la vida, la fuerza y la energía han de ser ensalzadas. No todos los dinamismos son dignos de admiración, como tal vez demuestre la carrera de Donald Trump. La visión de la materia como algo mutable, múltiple y difuso también puede conllevar aversión a unas instituciones sociales y unas organizaciones políticas «restrictivas». Así, resulta posible pasar del nuevo materialismo al antimarxismo en unos pocos pasos, rápidos en exceso.

Algunos de los principales vicios del vitalismo se encuentran en la obra de Gilles Deleuze, un metafísico de pura cepa para el que el Ser consiste en una creatividad inmanente que es a la vez infinita y absoluta, y cuya expresión más elevada es el pensamiento puro.<sup>17</sup> En el universo gnóstico

de *La lógica del sentido*, *El Anti-Edipo* y *Diferencia y repetición*, de Deleuze, sujetos, cuerpos, órganos, agentes, discursos, historias e instituciones (de hecho, la realidad como tal) amenazan con frenar esa fuerza virtual, insondable, de un modo bastante similar a lo que tradicionalmente se creía del cuerpo como cárcel del alma. En su mayor parte, Deleuze ve la restricción solamente como algo negativo, visión que refleja fielmente la ideología de mercado, que por lo demás le resulta objetable. La historia, la ética, el derecho, la propiedad, el territorio, la significación, el trabajo, la familia, la subjetividad, la sexualidad cotidiana y la organización política de masas son en líneas generales poderes normalizadores, castradores, regularizadores, colonizadores, como lo son, en líneas generales, para Michel Foucault, admirador de Deleuze. Hay que desconfiar de la unidad, la abstracción, la mediación, la significación, la relacionalidad, la interioridad, la interpretación, la representación, la intencionalidad y la reconciliación. Desde el punto de vista de una *intelligentsia* alienada, es poco lo constructivo que puede descubrirse en la existencia social cotidiana. En cambio, con un puñado de subordinadas calificativas, se nos ofrece una antítesis banal entre lo vital, lo creativo, lo deseoso y lo dinámico (inequívocamente ensalzados) y el reino opresivo de las formas materiales estables (implícitamente demonizadas). El vitalismo cósmico de Deleuze es virulento en su antimaterialismo. La «vida» es una forma que tiende a lo etéreo y que se muestra impávida e indiferente a los seres humanos corpóreos, cuyo logro más elevado pasa por despojarse de su «criaturidad» a fin de convertirse en medio dócil de ese poder implacable. La pregunta capital es cómo podemos librarnos de nosotros mismos. Algunos de quienes aplauden ciertos aspectos del planteamiento de

Deleuze lo rechazan de plano cuando se tropiezan con él, si bien presentado con distinto aspecto, en los escritos de D. H. Lawrence.

Así pues, lo que se nos ofrece es una filosofía romántico-libertaria de afirmación desbocada e innovación incesante, como si lo creativo y lo innovador estuvieran sin matices del lado de los ángeles. Se trata de un universo sin carencias ni defectos, indiferente a la descomposición y a la tragedia. El ser es unívoco, lo que significa que todas las cosas son los rostros de Dios o las facetas de la fuerza vital. De modo análogo, los seres humanos son elevados a un estatus cuasidivino; pero por esa misma razón Dios pierde su trascendencia y se funde con la realidad material, como ocurre en el caso del gran mentor de Deleuze, Spinoza. En lo que Heidegger considera el error característico de la metafísica, el Ser se moldea a partir de seres, por lo que Dios se convierte, como en la idolatría, en un superobjeto todopoderoso. Asimismo, si todos formamos parte de una deidad inmanente, podemos tener acceso a una realidad absoluta simplemente mediante el conocimiento de nosotros mismos, dado que es ese Absoluto el que piensa y siente en nosotros. Soy capaz de conocer la verdad sencillamente consultando mis propias intuiciones.

Sean cuales sean las implicaciones políticas de tal planteamiento, es evidente que no se alinean con el radicalismo, aunque el argumento de *New Materialisms* lo presente precisamente así. En cambio, no cuesta entender lo bien que casa con la naturaleza del capitalismo posindustrial, con un mundo en que la mano de obra y el capital se desmaterializan en signos, flujos y códigos; los fenómenos sociales son móviles, plurales e incesantemente mutables, y las imágenes, simulacros y virtualidades gobiernan sobre algo tan

burdamente simplista como lo son los objetos materiales. En ese entorno de infinita plasticidad, el mero hecho de que la materia no sea abordable supone poco menos que un escándalo. Una sociedad materialista no siente gran afecto por lo material, dado que siempre puede exhibir cierto grado de resistencia hacia sus fines. No todo el materialismo vitalista ha destacado por sus políticas progresistas. El mormonismo, que por lo general no se considera el más ilustrado de los credos, es un ejemplo de ello. Para su fundador, Joseph Smith, el espíritu es simplemente una forma mejor y más pura de la materia, una materia «gentrificada», por así decirlo. La materialidad es en gran parte aceptable siempre y cuando resulte difícil distinguirla del espíritu. El nuevo materialismo ha surgido, entre otras cosas, para reemplazar a un materialismo histórico actualmente pasado de moda. Sin embargo, existen corrientes enteras en su seno que parecen no preocuparse específicamente, como sí hace el materialismo histórico, del destino de los hombres y las mujeres en un mundo de explotación.

¿Qué otras variantes de materialismo se nos ofrecen? Está el materialismo cultural, criatura surgida de la mente del crítico cultural Raymond Williams, que investiga las obras de arte en sus contextos materiales.<sup>18</sup> A pesar de su indudable agudeza, no resulta fácil admitir que se trate de algo más que de una versión politizada de la sociología del arte tradicional, que también se ocupa de cuestiones como los públicos, los lectores, las instituciones sociales y demás. Está también el materialismo semántico, una modalidad de pensamiento en boga en la muy teórica década de 1970 que en la actualidad no está muy de moda. Este defiende que los

significantes son materiales (marcas, sonidos, etcétera); que los significados son el producto de una interacción de significantes, y que, por lo tanto, el significado tiene unos cimientos materiales. Ludwig Wittgenstein, como veremos más adelante, ve en el significado la cuestión de cómo los signos materiales funcionan dentro de una forma de vida. Si la vida de un signo está en su uso, y su uso es una cuestión material, entonces ya no es que su sentido vaya algo por detrás, como el alma de un dualista cartesiano se encuentra oculta en el cuerpo. Como Wittgenstein apunta en *Los cuadros azul y marrón*, sentimos la tentación de imaginar que existe una parte «inorgánica» o material en el manejo de los signos, y también un aspecto orgánico o espiritual que es el sentido y la comprensión.<sup>19</sup> Sin embargo, en su opinión, se trata de una falsa dicotomía. El sentido tiene que ver con lo que hacemos con los signos, con cómo los desplegamos para alcanzar metas específicas en el mundo público. No resulta más invisible que el acto de empuñar un abrelatas. La comprensión es el dominio de una técnica y, como tal, una forma de práctica.<sup>20</sup>

Como ocurre con muchas ideas aparentemente modernas, el materialismo semántico tiene sus orígenes en la Antigüedad. También se encuentra en los escritos de Marx, que observa que «el elemento del pensamiento mismo, el elemento de la expresión vital del pensamiento —el lenguaje—, es de naturaleza sensible».<sup>21</sup> Es la materia (las marcas, los sonidos, los gestos) lo que es constitutivo de sentido. En *La ideología alemana*, Marx se refiere al lenguaje como a algo que desmonta la distinción entre materia y espíritu, lo que, como se verá luego, también puede decirse del cuerpo. Propinando un sarcástico puñetazo a los idealistas filosóficos, comenta, entre falsos lamentos: «El “espíritu” nace ya tara-

do con la maldición de estar “preñado” de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje». <sup>22</sup> «Tarado», «maldición», «preñado»: Marx escribe aquí con el tono satírico de Swift, fingiendo pensar que la pureza del sentido humano se ve contaminada por su medio material, inferior. ¿Acaso pueden conceptos tan elevados como los de ser supremo o formas platónicas llegar hasta nosotros adoptando la apariencia de capas de aire agitado? ¿Acaso no son lo bastante nobles como para existir con independencia del sonido o la escritura? ¿Mediante qué misterio pueden unas humildes marcas negras dispuestas sobre una hoja en blanco designar ideas, intereses y deseos humanos?

«El lenguaje es tan viejo como la consciencia —prosigue Marx—: el lenguaje es la consciencia práctica, la consciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la consciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres.» <sup>23</sup> Si Wittgenstein, como se verá más adelante, insiste en la naturaleza pública del lenguaje, así como en su implicación con el resto de nuestra existencia material, Marx anticipa sus ideas, aunque de forma más somera. Si el lenguaje es consciencia práctica, y si los signos que lo componen son materiales, entonces podemos hablar de la materialidad de la consciencia. Pero lo que esa frase significa para Marx no es, en su mayor parte, lo mismo que significa para la neurociencia contemporánea.

El lenguaje no es obra de un solo individuo, por lo que ese emblema de nuestra humanidad presenta un curioso aire de anonimato. Se trata menos de una posesión personal que de un medio en el que nacemos. En su mayoría, los

mejores poetas pueden dar voz a sus sentimientos más íntimos solo mediante el recurso a términos que incontables hombres y mujeres han usado incontables veces antes que ellos. Existen, claro está, los neologismos, pero estos solo tienen sentido en relación con significados ya establecidos. Así pues, nos enfrentamos a la paradoja materialista según la cual lo humano nace de lo no humano. Evidentemente, el lenguaje es en cierto sentido una invención humana. Pero se nos impone con una cierta fuerza implacable. Se trata tanto de una fatalidad como de un escenario de creatividad. Y eso puede decirse no solo del lenguaje; también somos producto de la historia, de la herencia, de sistemas de parentesco, de instituciones sociales y de procesos inconscientes. En gran medida, no son cosas que escojamos. También estos se imponen sobre nosotros como poderes impersonales, aunque (a excepción de la biología) sean, en su origen, creaciones humanas. Así, el sujeto humano es siempre, hasta cierto punto, un extraño para sí mismo, constituido por poderes de los que es incapaz de apropiarse plenamente; y que ello sea así forma parte del planteamiento materialista. Es el idealismo el que parte del sujeto como si este naciera de sí mismo, y al hacerlo no consigue remontarse lo suficiente en el tiempo.

Samantha Frost escribe de manera clarificadora sobre el más destacado de los filósofos políticos ingleses, Thomas Hobbes, y nos cuenta que este da muestras de un sentido cuasinietzscheano de la complejidad insondable que supone nuestra creación. Está atento al sutil entretejimiento de los poderes que nos constituyen (del papel que desempeñan la costumbre, el hábito, la fortuna, la constitución corporal, las experiencias contingentes, etcétera, en la manufactura de los denominados agentes humanos autónomos).<sup>24</sup> Que

seamos el producto de tantas fuerzas no equivale a afirmar, en sintonía con los eliminativistas, que la agencia humana sea un mito interesado. Se trata más bien de insistir en que el grado de autodeterminación que puede alcanzarse existe en el contexto de una dependencia más profunda. El hecho de que nuestra carne derive de la carne de otros constituye una muestra palpable de ello. Nada que se considere humano puede surgir de sus propias entrañas. El signo más visible de esa combinación de agencia y dependencia es el cuerpo, que es el origen de nuestra actividad y a la vez es mortal, frágil y tremendamente susceptible al dolor. Si el cuerpo es el medio de la agencia, también es una causa de aflicción. Es lo que nos hace vulnerables además de productivos. Ello es así porque somos terrones de carne de un tipo determinado que nos permite ser agentes históricos; pero ser cuerpo significa también estar expuesto y desprotegido, ser objeto de numerosas influencias incontrolables, incapaz de alcanzar del todo el autodomínio. Como comenta Joeri Schrijvers, «estar-en-el-mundo como cuerpo conlleva tanto facticidad como libertad, tanto algo dado, espontáneo, como una constitución activa».<sup>25</sup> No podemos decidir no respirar o no sangrar dado que, como lo inconsciente (y los procesos somáticos son, en sí mismos, inconscientes), el cuerpo impone su propia lógica rigurosa y anónima sobre nuestras vidas.

En ese sentido, Sebastiano Timpanaro nos recuerda que «no podemos negar ni pasar por alto el elemento de pasividad de la experiencia: la situación externa que nosotros no creamos, sino que se nos impone».<sup>26</sup> Considerar que los seres humanos son principalmente agentes no equivale a sucumbir al culto a cierto activismo frenético. Por nuestra condición de animales, somos objeto de varias formas de



adversidades y explotación. «En tanto que ser natural, corpóreo, sensible, objetivo —escribe Marx—, [el individuo humano] es un ser sufriente, condicionado y limitado.»<sup>27</sup> Por nuestra condición de racionales y, por tanto, de seres con recursos, algunos de esos males (pero no todos) pueden repararse. El dolor es un recordatorio de la facticidad de la carne, de su terca resistencia al espíritu. El cuerpo es un pedazo de materia que no escogemos, y que puede no resultarnos nunca del todo adecuado. Si bien es nuestro medio expresivo, también retiene su propia densidad y autonomía parcial. Para Jean-Luc Nancy, representa lo que el pensamiento no llega nunca a penetrar del todo, por más que sea el cimiento y el origen de nuestro pensar.<sup>28</sup>

Así pues, en cierto sentido, la propia base material de la subjetividad amenaza con socavarla. En tanto que criaturas de carne, llevamos con nosotros algo de la naturaleza densa, refractaria, de la materia, y la llevamos tan cerca de nosotros como nuestra propia respiración. Según el útil neologismo de Lacan, el cuerpo es «éxtimo». Como la muerte, se trata de un destino que es producto del deseo de otros y que a la vez es íntimamente propio. Si es cierto que es una manera de individuación, no lo es menos que se trata de una condición común y corriente. Lo que nos hace ser inimitablemente nosotros mismos es algo que compartimos con otros miles de millones. Individuarse, tal como observa Marx, es una capacidad que pertenece a nuestro ser-especie en general. Llegar a ser personas únicas es un aspecto de nuestra animalidad compartida.

Dada su impersonalidad, el cuerpo es capaz de sentirse extrañamente extrañado del yo, por lo que el dualismo resulta, en cierto sentido, un error comprensible. Los dualistas no se equivocan cuando ven al ser humano como dividido

de sí mismo; sencillamente no identifican bien la naturaleza de dicha fisura. No es que nos escindamos entre el cuerpo material y una entidad etérea llamada alma. Aun si objetificamos nuestros propios cuerpos, o los sentimos como un engorro para el espíritu, el yo que vive esas experiencias es un fenómeno encarnado. Sentir la propia carne como algo ajeno y externo forma parte, de hecho, de la propia «alma», en el sentido de una vida con significado en tanto que organismo. Nos sentimos incómodos con nosotros mismos no porque el cuerpo y el alma estén incómodos entre sí, sino por ser los animales temporales, creativos y abiertos que somos. Más adelante veremos que hablar del alma es referirse al tipo de cuerpo que es capaz de significar; y como en el significado no hay final, somos criaturas sin terminar en perpetuo proceso, adelantados a nosotros mismos. Denominarnos a nosotros mismos seres históricos es decir que somos constitutivamente capaces de autotrascendencia, de unirnos con nosotros mismos solo en la muerte. Además, en tanto que criaturas del deseo, estamos continuamente escindidos entre lo que poseemos y aquello a lo que aspiramos, así como entre lo que conscientemente imaginamos que deseamos y lo que deseamos inconscientemente. En ese y en otros sentidos somos sujetos escindidos, no porque seamos una amalgama incómoda de materia en bruto y mente pura. El alma se ha visto en ocasiones como la esencia del cuerpo, como su principio de unidad; pero en realidad se trata de una manera de describir que nunca somos del todo idénticos a nosotros mismos.

Cada vez que actuamos, desmontamos la distinción entre la materia y el espíritu, entrelazando sentido y materialidad; pero solo en determinados contextos especiales (al bailar, hacer el amor, jugar al tenis al más alto nivel) el cuer-

po parece luminosamente transparente a la mente. En esas contadas ocasiones, el cuerpo material y el fenomenológico parecen converger.<sup>29</sup> Para cierta teoría de la estética, esa convergencia se consume sobre todo en la obra de arte. Lo que nos resulta especial sobre el artefacto estético es que todas y cada una de sus partículas materiales parecen conformadas por un significado integral, y además revela una armonía entre la sensación como significado y la sensación como sustancia. Pero resulta que eso también puede decirse de la doctrina cristiana del cuerpo humano resucitado. El cuerpo resucitado o transfigurado trasciende la tensión entre tener un cuerpo y ser un cuerpo (entre el cuerpo como algo dado y el cuerpo como algo expresivo). Como ocurre con un poema, su elemento material concuerda con su significado.

Cuando san Pablo escribe despectivamente sobre la carne, no se refiere a nuestra naturaleza física, sino a una manera específica de vida en la que el cuerpo y sus deseos se descontrolan y se insubordinan de manera monstruosa. Su nombre para ese tipo de existencia es «pecado». El cuerpo (*soma*) es bendito, según la visión hebrea de Pablo, porque es creación de Dios, mientras que la carne (*sarx*) es su metáfora para el modo en que este puede volverse perverso y patológico. Cuando se trata de carne, nos encontramos en el ámbito de las compulsiones neuróticas y las repeticiones patológicas, de deseos que se hacen rígidos y despóticos. En ese sentido, podría decirse que Pablo anticipa algunas de las ideas de Sigmund Freud. En tanto que materialista somático, este entiende que el denso tráfico que existe entre el cuerpo del recién nacido y el de sus cuidadores constituye el origen del espíritu humano, pero también la raíz de la enfermedad. Es de ese comercio íntimo de donde surge al

principio la gratitud del niño hacia aquellos que lo alimentan, sensación que, a juicio de Freud, pone los cimientos de la moral. Sin embargo, también es ahí donde primero germina el deseo y donde se abre el inconsciente; y esas fuerzas retorcerán la psique desde dentro, apartando de la verdad nuestros proyectos y percepciones. Así pues, para Freud la vida del inconsciente surge del tipo de animales materiales que somos. Como apunta Alfred Schmidt, «la comprensión del hombre como ser necesitado, sensual, fisiológico es [...] la condición previa a cualquier teoría de la subjetividad».<sup>30</sup> Parte de dicha subjetividad tiene que ver con aquello que, en nuestro interior, se anticipa a la mente consciente. La fantasía del inconsciente emana de la más mundana de las situaciones: la necesidad del recién nacido de contar con los cuidados constantes de sus cuidadores, sin los que moriría. Es el producto de la necesidad material.

Mientras el bebé se mantiene aún en ese estado, la «Caída» en el lenguaje y el deseo no se ha producido todavía. Pero sí se da una serie de sobreentendidos somáticos entre el niño y sus cuidadores sobre la que, a la larga, se construirá el lenguaje. Sin embargo, a medida que la comunicación humana va elaborándose más, se vuelve más densa en un sentido y más fina en otro (más rica y más compleja, pero también peligrosamente abstracta y, en consecuencia, capaz de liberarse del control sensual de la carne). Ya no podemos fiarnos del instinto y el reflejo corporal, y nos vemos abocados a los recursos más precarios de la razón. El lenguaje, por así decirlo, deja de contar con el respaldo del cuerpo, como ocurre con Clym Yeobright y su madre en *El regreso del nativo*, la novela de Thomas Hardy, cuyos «discursos eran como si los pronunciaran la mano derecha y la mano izquierda de un mismo cuerpo». Así, cuerpo y lenguaje lle-

gan a sentirse mutuamente incómodos, y eso también puede malinterpretarse como una guerra entre el cuerpo y el alma.

Ludwig Wittgenstein admiraba a Freud, un tipo vienés cuya obra era bien conocida por su familia. De hecho, pocos necesitaban tanto de la asistencia de Freud como aquel grupo de discapacitados psíquicos, aunque el psiquiatra solo llegó a psicoanalizar a Margarethe, la hermana de aquel.<sup>31</sup> La actitud de Wittgenstein hacia los recién nacidos, por ejemplo, era mucho más cercana a la de Freud que a las opiniones convencionales de la Inglaterra suburbana. «Cualquiera que escuche el llanto de un niño con voluntad de comprensión —escribe— sabrá que en él duermen fuerzas psíquicas, fuerzas espantosas, distintas a lo que normalmente se da por sentado. Una rabia profunda, y dolor, y sed de destrucción.»<sup>32</sup> Si los recién nacidos no nos hacen daño, según el descarnado comentario de san Agustín en sus *Confesiones*, es porque les falta fuerza, no por falta de voluntad. Tanto Wittgenstein como su hermana se sometieron a hipnosis, y tras oponer bastante resistencia al procedimiento, ambos cayeron en un trance profundo apenas concluyó la sesión. Incluso en el diván del hipnotizador, Wittgenstein mantuvo en todo momento su aspecto distinguido. No hay razones para creer que sus planteamientos y los de Freud sean mutuamente incompatibles.<sup>33</sup> La insistencia de aquel sobre la accesibilidad pública a nuestros estados «internos» no excluye el hecho de que dichos estados puedan resultar ambiguos o esquivos, tal vez, precisamente, por las estratagemas del inconsciente. Ninguno de los dos pensadores consideraba a hombres y mujeres transparentes para sí mismos. Para Wittgenstein, podemos ser fácilmente engañados sobre lo que sentimos; para Freud, vivimos en un estado de perma-

nente autoopacidad conocida como el inconsciente. El sujeto humano surge del fracaso de ser idéntico a sí mismo.

Consideremos ahora el conocido como materialismo especulativo, teoría asociada al filósofo francés Quentin Meillassoux.<sup>34</sup> Como Timpanaro, Meillassoux se propone desplazar al sujeto humano del estatus privilegiado de que lo reviste el humanismo idealista. Él también se fija en las vastas extensiones del tiempo cósmico (lo que denomina «ancestralidad») antes de que la humanidad surgiera en la Tierra. Para el idealismo, el mundo solo puede conocerse desde la posición de un sujeto concreto (lo que Meillassoux denomina «correlacionismo»), pero, para él, nuestros poderes cognitivos no se reducen a este. También podemos saber que esa correlación entre el sujeto y el objeto es contingente. No hay necesidad de ella y, de hecho, no hay necesidad de nada. En un mundo material, nada ha de ser así, y todo podría haber sido enteramente de otro modo. Nada podría estar más alejado del pensamiento de un determinista como Spinoza que, en su *Ética*, argumenta que «en el universo no existe nada contingente, y todas las cosas vienen determinadas por la necesidad de la naturaleza divina de existir y operar de cierta manera».<sup>35</sup>

Contingencia, claro está, no significa caos. No es que nuestros hijos se levanten una mañana hablando con soltura el farsi, lengua que desconocían cuando se acostaron ayer. Existen, por supuesto, la ley y la lógica, pero el hecho de que existan es, en sí mismo, no necesario. El conocimiento absoluto no tiene que ver con la búsqueda de las esencias de las cosas, sino con saber que estas no tienen esencias. Incluso el flujo es contingente. Es posible que, en cambio, siem-

pre haya habido «fijeza». En *L'inexistence divine*,<sup>36</sup> Meillassoux afirma que dicho estatus de contingencia es verdad incluso en el caso de Dios. De hecho, no hay Dios, pero siempre podría haberlo. Siempre podría empezar a existir el miércoles de la próxima semana, tal vez a alguna hora indeterminada entre el almuerzo y la merienda. Lo que es posible desde un punto de vista lógico también lo es desde un punto de vista real. Tal vez no sepamos si cierta proposición lógica es verdadera predicada del mundo, pero sí sabemos que siempre podría serlo. Dado que Meillassoux contempla esa contingencia como la verdad fundamental de la realidad, es uno de esos escasos materialistas para los que es posible conocer el Absoluto.

El materialismo especulativo insiste en la fragilidad de la humanidad cuando esta se dibuja contra el telón de fondo del tiempo y el espacio cósmicos. El antropomorfismo es una forma de estupidez humana. Aun así, Meillassoux es un ferviente defensor de la infinitud, igual que su mentor filosófico, Alain Badiou. En un mundo material, en principio nada queda fuera de los límites de la razón. Establecer límites a la razón, a la manera de Immanuel Kant, es permitir la posibilidad de la trascendencia, la posibilidad de fenómenos que quedan más allá del alcance de la racionalidad humana. Y ello conlleva permitir una dosis nada desdeñable de espiritualidad vacua, además de una inmensa oleada de fanatismo religioso. En cambio, para un aguerrido racionalista galo como es Meillassoux, no puede existir ningún territorio sobre el que el dictado de la razón no proceda. El pensamiento, por principio, es infinito. No conoce de límite natural. La existencia de Dios pondría límites en nuestra comprensión, mientras que su ausencia implica que nuestras incursiones cognitivas son potencialmente ilimitadas.