

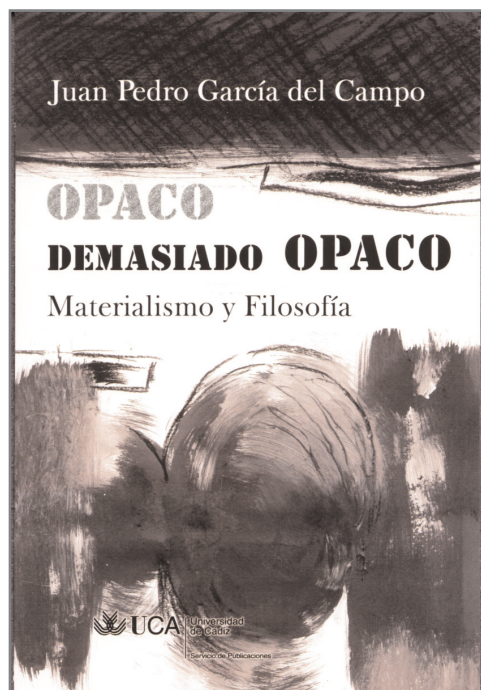
reseña

*La filosofía como producción de sentido;
sobre Opaco, demasiado opaco. Filosofía y materialismo,
de Juan Pedro García del Campo*

por Aurelio Sainz Pezonaga

La filosofía, dice Juan Pedro García del Campo, es producción de sentido por medio de la articulación de conceptos. El planteamiento parece sencillo a primera vista. Es, sin embargo, una intervención polémica de considerable alcance. Aquello a lo que esta concepción de la filosofía se opone es de igual manera definido con rigor por García del Campo. La filosofía no es la expresión de un orden ni de un desorden previos o externos a las interacciones singulares de los seres singulares. La filosofía no da a ver la verdad, en ningún sentido. Tampoco en el sentido de que la verdad fuera que no hay verdad. Simplemente, la filosofía no da a ver nada, la filosofía produce un ver, produce una mirada, un modo-de-mirar.

El carácter polémico de la propuesta se manifiesta así abiertamente. Afirmar que la filosofía es producción de sentido tiene como consecuencia primera plantear que todas aquellas filosofías que se consideran a sí mismas como expresiones de un orden o un desorden eternos, esto es, todas las prácticas idealistas de la filosofía, no saben lo que hacen y, lo que es peor, no quieren saberlo. Hay una ignorancia intrínseca en la práctica filosófica idealista. Hacer, promover, enseñar filosofías idealistas es una tarea de promoción de la ignorancia, de la propia ignorancia que las constituye. Si la filosofía idealista pretende darnos la visión de un arcano lógico, ético u ontológico, es porque está organizada para *desconocer* su propia materialidad. De hecho, buena parte de las condiciones institucionales de la filosofía, dominadas por la práctica idealista, construyen activamente el desconocimiento de la práctica filosófica como singularidad material-histórica. En la medida en que en ella se organiza una práctica idealista de la filosofía, la institución filosófica es una fábrica de ignorancia, ignorancia activa de sí y de todas aquellas investigaciones que requiere para conocerse.



La filosofía que quiere saber lo que hace, que quiere conocer su materialidad histórica, que no quiere contarse cuentos, y menos aún acerca de sí misma, es la práctica materialista de la filosofía. Para ponerse en disposición de querer saber lo que se hace será necesario, por ejemplo, hablar de *producción* de sentido y no de creación. Hablar de producción supone apuntar inmediatamente a las causas del cambio de sentido y no envolver ese cambio en un halo de misterio inexplicable, no asignarle un origen oculto que, por estar oculto, se le atribuye una autoridad incontestable necesitada de intérpretes. El sentido, este sentido o aquel, este o aquel punto de vista acerca del mundo, de la sociedad, de la historia, de uno mismo, es producido por unas causas, tiene unas causas, que no se reducen a la conciencia inmediata de las personas que intervienen en la producción de sentido, aunque esa conciencia sea también causa. Y las causas del sentido, de este o aquel, son causas socio-históricas. De hecho, lo que García

del Campo entiende por “sentido” se resume, en última instancia, en la oposición entre la invención de absolutos y la búsqueda de explicaciones. Y aunque este sentido no se produce únicamente en la filosofía, sino que es una producción social en la que intervienen de una manera u otra todos los niveles, ella entraña esa pugna social por el sentido, dividiéndose, en última instancia, entre una tendencia idealista, empeñada en la producción teórica de absolutos, y una tendencia materialista, en la que domina el afán por la elaboración conceptual de exigencias de explicaciones.

No hay, por tanto, posicionamientos filosóficos que no sean al mismo tiempo intervenciones directas o indirectas en la disputa por el sentido que se juega en una determinada coyuntura histórica. La filosofía es radicalmente histórica porque el sentido que produce es una realidad radicalmente histórica. El sentido es un producto histórico con efectos históricos. Es por eso que el sentido sólo se produce en disputa. La producción de sentido es una lucha. Aunque a decir verdad, la idea de lucha recoge ya este doble aspecto. De ahí la diferencia radical que supone hablar de lucha de clases o de guerra de clases. La lucha es esfuerzo de construcción y, a un tiempo, un esfuerzo de resistencia frente a la presión de lo que se opone al esfuerzo constructivo.

Ahora bien, no es sólo que la historia se introduzca por vía de las luchas o intervenciones en un espacio de disputa que, en tanto que tal, se entiende dinámico, cambiante. El mismo concepto de producción remite por sí mismo a una dimensión histórica. Aquí el antecedente más claro de García del Campo es el de la aplicación de los conceptos de materia prima, medios de producción y producto a la práctica científica por parte de Althusser. El planteamiento de Althusser puede resultar algo tosco sobre todo si a la materia prima se le atribuye un papel meramente pasivo y si no se tematiza el problema de la recepción. Pero, asumiendo la tosquedad, la cuestión es que concebir la producción de conocimiento desde las categorías de la transformación material sitúa la reflexión de forma inmediata no en un espacio mental, sino en un horizonte social. Ese horizonte es el que proporciona la materia prima para la producción de conocimiento, esto es, los saberes técnicos, ideológicos, científicos ya existentes, así como los medios de producción, es decir, los procedimientos de demostración que estén siendo



puestos en práctica en un momento determinado. La producción de conocimiento está por tanto radicalmente anclada históricamente porque la materia prima y los medios de producción que combina son unos saberes y unos procedimientos determinados. Ni combina saberes y procedimientos cualesquiera ni utiliza materiales abstractos como el lenguaje o la experiencia. El lenguaje y la experiencia que integra no los integra como facultades humanas generales, son teorías, conceptos, intuiciones, representaciones, observaciones sistematizadas específicas que hay en cada caso que señalar.

Bien, pues si así ocurre en la producción de conocimiento, de modo parecido sucede con la producción de sentido por medio de la articulación de conceptos, con la filosofía. La filosofía está por ello anclada en la historia tanto por su carácter polémico, como por el hecho de consistir en un proceso de transformación que no trabaja con la razón o con la intuición eternas, sino que cada construcción filosófica combina saberes y procedimientos, también ilusiones y expectativas, que provienen de su entorno social, incluido el filosófico, un entorno que será siempre complejo y determinado, sobre el que, por lo demás, pretende intervenir y lo hace, en mayor o en menor medida, en un vía o en otra, coincida o no con lo esperado por el filósofo.

De aquí se siguen dos consecuencias de gran importancia. La primera es que entender la filosofía como producción de sentido exige hacer la historia de las filosofías, explicar la filosofía por su inmersión en una dinámica social, por su interrelación con las demás filosofías y las demás prácticas sociales en una coyuntura, por los materiales y preocupaciones, los amores y los odios que recoge del espacio social en el que se produce y por la manera en la que a su vez produce en él efectos de sentido. Esa historia de las filosofías no será por tanto un añadido, en última instancia prescindible, al conocimiento del cogollo teórico, donde brillaría lo esencial. Tampoco será la historia de la razón, idéntica a sí misma a lo largo de todo el proceso o desarrollándose paulatinamente en él

mismo. Ni será la historia de los problemas de la humanidad, ni en definitiva, la continuidad de una entidad sea cual sea que pasa incólume a través de mil avatares. La historia efectiva de una filosofía, de un campo filosófico singular -el modo en que se produce, los efectos que produce- es lo esencial de esa filosofía, es la condición de existencia de esa filosofía, es su necesidad.

La segunda consecuencia es que la filosofía que entiende toda filosofía como producción de sentido y a sí misma como exigencia de explicación, lo que García del Campo llama “materialismo” no puede ser una metafísica. No puede con estas condiciones atribuirse el acceso a una verdad eterna. Ella misma se sabe un producto de su entorno y pretende intervenir en las disputas por el sentido que se dan en él. Si utiliza principios generales, sabe que son constructos de sentido, cuyo valor no reside en su capacidad para expresar una realidad inmutable, sino en el modo en que con ellos podemos mostrar este y aquel absoluto como invención y buscar explicaciones acerca de la necesidad -histórica y, por tanto, modificable- de ese absoluto. García del Campo dice por ello que el materialismo es una práctica de la mirada que se resume es una expresión muy sencilla: no contarse cuentos. El modo en que se ha practicado esa mirada, ese empeño por buscar explicaciones, ha sido variado, tan variado como los contextos históricos donde la pugna por el sentido ha alcanzado la tensión suficiente como para permitir la generación de esos discursos contra los absolutos legitimadores de la dominación de unos seres humanos por otros. El esfuerzo por no contarse cuentos, por defender el empeño explicativo de las ciencias nace con la filosofía en la Grecia clásica porque la filosofía es resultado de unas condiciones en las que las disputas por el poder y el saber franquean las puertas del palacio y bajan al pueblo. Desde entonces, las diferentes coyunturas han producido filósofos empeñados en desmontar ordenes eternos, en preguntar por las causas. García del Campo, sin querer agotar ninguna lista, nombra a Demócrito, Epicuro, Ockham, Spinoza, Hume, Marx, Nietzsche y Freud. Entre ellos no hay una conceptualización común, pero sí una insistencia, una insistencia en establecer relaciones causales, esa insistencia y nada más es el materialismo. El materialismo no tiene nada que ver con una verdad eterna acerca de una supuesta realidad material. La materialidad es la de la producción, la de la lucha, la de la historia efectiva, en definitiva, la de la explicación, la del rechazo de todo inexplicable en sí.



Se entenderá de este modo en qué sentido esta apuesta por la historia no es, sin embargo, un historicismo. El saberse producto histórico no elimina la necesidad de que ese saber se produzca en la historia y no fuera de ella. Pero, si todo saber se produce históricamente, es imposible asomarse a un balcón que se levante fuera de la historia desde donde podríamos verla pasar en procesión. Todo lo que podemos hacer es construir nuestro discurso con los materiales específicos que están a nuestra disposición para intentar dar respuesta a los problemas que nos plantea nuestra situación dentro del conflicto por el sentido con el que nos encontramos. El concepto de historia que pone en práctica el materialismo de García del Campo no es el concepto unitario de la historia progresiva de la humanidad, cuya evolución podríamos reproducir cómodamente colocados en su extremo final, sino el concepto complejo de la historia efectiva de los seres humanos, la historia de las estructuras y de las coyunturas, de la singularidad de los procesos y de las relaciones de fuerza, la historia de Maquiavelo, de Spinoza, de Marx, de Nietzsche, de Gramsci, de Althusser, de Foucault.

Una filosofía que apuesta por la historia efectiva y busca explicaciones, una filosofía, por tanto, materialista es, como cabe esperar, una filosofía que defiende el conocimiento científico. Defender el conocimiento científico no significa, sin embargo, pretender fundamentar la ciencia, como si esta necesitara de un criterio de verdad externo (filosófico) que garantizara sus resultados. No considera tampoco el conocimiento científico en abstracto, sino que lo sitúa dentro de su interdependencia con las demás prácticas y luchas sociales. Y no se le ocurre, desde luego, pensar que el conocimiento científico es portador de una verdad ante la que todos tengamos que agachar la cabeza. Se trata de hecho de reivindicar de la ciencia aquello que ella tiene también de producción, de producción de conocimiento que aumenta nuestra capacidad de actuar y de producción de un sentido contrario a todo

absoluto. Es cierto que la ciencia ha sido pensada como un nuevo absoluto desde diferentes lugares, el más exitoso de ellos puede que fuera el positivismo y sus derivados. Pero también es cierto que la ciencia se puede pensar de otra manera. García del Campo se esfuerza por producir una concepción de la ciencia que sirva para su liberación tanto de la organización capitalista del conocimiento en general, como de todas aquellas apropiaciones que se puedan parecer a la realizada por la burocracia estalinista respecto a la explicación histórica marxista.

Su propuesta gira en torno a una definición de la ciencia como trabajo teórico de explicación con vistas a una actuación eficaz en el mundo. La ciencia está enraizada en el hecho de que conocer es una potencia y una necesidad del cuerpo humano. Los seres humanos conocemos. Este es un primer principio básico. Vivir para los seres humanos significa conocer. Este es el segundo. Conocer no es ni un suplemento ni un lujo, está anclado en la existencia humana más desnuda que podamos imaginar. Dado que no hay, sin embargo, existencia humana desnuda, sino seres humanos inmersos en culturas, en sociedades, en dinámicas históricas, su conocimiento efectivo no puede ser ajeno al modo en que las prácticas sociales se articulan en cada momento. Esto así entonces es un hecho también histórico que los seres humanos han conocido y conocen su entorno de muchas maneras y que, además, en determinadas circunstancias, ciertos seres humanos han sido capaces de construir y reconstruir estructuras conceptuales que dan cuenta de las relaciones causales de su objeto de tal modo que permiten una actuación eficaz en el mismo. Las matemáticas, la física, con menor éxito la psicología o la historia son aparatos conceptuales construidos laboriosamente a lo largo de siglos y en proceso de elaboración y reelaboración. El rigor de las articulaciones conceptuales, el negarse a explicar por lo inexplicable, esto es, prohibirse recurrir a



la tradición o a lo evidente o a imaginarias fuerzas sobrenaturales, la delimitación ajustada de su objeto y la capacidad de acción que ese rigor y ese cierre proporcionan son los aspectos que García del Campo subraya como fundamentales para diferenciar a las ciencias de lo que él llama “discursos mitológicos” donde incluye aquellos intentos de explicación que, aunque incapaces de dar cuenta del funcionamiento de su objeto, pueden producir la sensación de dominar una parcela de realidad y ser tomados por ello como ciertos.

Hay un punto, de cualquier manera, en el que la defensa de la ciencia realizada por García del Campo alcanza un grado máximo de audacia (lo que, por otra parte, le hace bordear un cierto esencialismo en la forma de exposición que puede producir malentendidos). Frente a todos los discursos que durante las últimas décadas se han empeñado o bien en fundamentar o bien en desfundamentar la ciencia, García del Campo afirma que la producción científica de conocimientos es independiente del problema de la fundamentación o la desfundamentación, ya que la ciencia es por sí misma, sin necesidad de ningún tribunal externo que dictamine a su favor o en su contra, una potencia de liberación, un práctica subversiva y revolucionaria. El conocimiento científico supone un aumento de potencia, una capacidad de dominar el mundo que no permite un discurso mitológico u otros conocimientos, efectivos pero de alcance más limitado. Uno de los grandes errores posmodernos ha consistido en equiparar dominio operativo del mundo y dominación social. Por mucho que dentro de un sistema de dominación social el dominio operativo funcione al servicio de la reproducción de la dominación, es una equivocación tremenda despreciar toda forma de explicación conceptual porque uno se niega a diferenciar una cosa de otra. La consecuencia práctica es además gravísima. Supone apartarse a uno mismo tanto de la crítica necesaria del uso que el capitalismo, el patriarcalismo, el burocratismo, etc. hacen de la ciencia como de la posibilidad de abrir vías de trabajo para construir una ciencia al servicio de la liberación. Y es que es imposible, enteramente imposible, pensar siquiera en actuar sobre el desarrollo actual de la ciencia realmente existente sin un conocimiento explicativo de su funcionamiento, con lo que la crítica posmoderna de la ciencia queda reducida a una mera indignación moral. Pero no menos grave es que semejante equiparación obstaculiza la propia capacidad de acción y desmitificadora que la ciencia realmente existente o posible posee sólo por el hecho de ser explicativa frente a todos aquellos discursos empeñados en producir y reproducir sentidos absolutos legitimadores de la dominación. En último término, la confusión posmoderna se convierte en aliada, con intención o no, de las fuerzas del orden ideológico más tradicionales.

Nos situamos así de lleno en la intervención propiamente polémica que pretende realizar *Opaco, demasiado opaco*, la que también sitúa el libro históricamente. La concepción de la filosofía como producción de sentido se quiere efectiva en un campo filosófico que se ha organizado en las últimas décadas en torno al debate entre lo moderno y lo posmoderno. Es este debate el que ahora mismo triunfa -sin que ya sea necesario debatir más- en el silenciamiento del pensamiento crítico que es su resultado. El diagnóstico de García del Campo en este sentido es certero. El debate entre lo moderno y lo posmoderno sirvió para poner en el centro de la discusión el problema de la fundamentación y desplazar al margen las cuestiones planteadas por el marxismo, principalmente la de que una crítica de la sociedad requiere de su conocimiento, o mejor, que la crítica de la dominación es su explicación y sólo su explicación. García del Campo hace una muy interesante presentación del debate, así como de las conexiones que pueden establecerse con otros momentos de la historia de la filosofía relevantes para el mismo, como la intervención metafísica cartesiana o la todavía más remota en el tiempo, pero también primordial, propuesta trascendente platónica.

El debate entre lo moderno y lo posmoderno se sostiene, entonces, sobre el acuerdo tácito de que la crítica social puede hacerse con independencia de la explicación de la realidad social, que la crítica consiste en argumentar a partir de principios fundadores o defundadores. En último término, tras el debate tendríamos en un extremo la separación kantiana entre razón teórica y razón práctica, en el otro la diferencia heideggeriana



entre lo óptico y lo ontológico. Lo que une a ambos extremos es el consenso de que la filosofía se basta y se sobra, se debe bastar y sobrar, para dictaminar, en un caso, sobre la universalidad de la verdad y del bien, en el otro, sobre la diferencia de los entes que ni se pueden ni se deben totalizar. Por supuesto, las críticas que surgen de modernos y posmodernos y la que pone en práctica el materialismo son completamente distintas. Desde el consenso entre modernos y posmodernos, es siempre un absoluto -fundamento o defundamento- el que puede criticar a otro, un principio filosófico más comprensivo a otro que lo es menos. Desde el materialismo es la explicación la que critica al absoluto, esto es, lo intenta explicar no exigiendo un absoluto más extensivo, sino buscando aumentar la capacidad de actuar de los seres humanos implicados en la producción y reproducción del mismo.

La explicación aumenta la potencia primero porque reproduce una parcela de la realidad haciéndola accesible a la acción efectiva y, segundo, porque por sí misma es performativa, produce efectos de minado sobre el discurso que habla acerca de esa parcela en nombre de un absoluto sobre el que sólo cabe una actitud contemplativa. La razón de ese minado es simple: el absoluto se presenta como explicación por medio de un misterio inexplicable en sí, mientras que la ciencia da cuenta de un explicable por medio de otro. Por ello, el conocimiento explicativo da cuenta del supuesto inexplicable absoluto con el que pugna enmarcándolo como construcción imaginaria, esto es, como explicable por medio de otros explicables.

Es entonces en el terreno de la verdad, de lo que se entiende en cada caso por verdad, donde se juega la producción de sentido. Para el materialismo, la verdad no sería el dictamen de un tribunal de la razón comunicativa, ni una apertura al mundo. La verdad es práctica, pero no porque establece un nexo casual entre discurso y actuación eficaz como defiende el pragmatismo. El pragmatismo utiliza la supuesta relación contingente entre el discurso y su eficacia como defundamento y, al mismo tiempo, como criterio de verdad externo al discurso. La verdad es práctica porque existe un nexo causal entre saber y poder hacer, porque todo discurso produce efectos y el efecto del discurso verdadero en las condiciones de cooperación adecuadas es la eficacia de la acción que promueve: el saber genera poder hacer. Así, para el materialismo, el criterio de verdad es inmanente al discurso verdadero, porque entiende que los efectos que éste produce son precisamente su esencia, esto es, en sentido spinoziano, su potencia, su necesidad (histórica). Por eso para García del Campo el problema no es el de una referencia pensada en los términos contemplativos de un adecuarse entre el pensamiento y el ser. Pero tampoco es el problema de un mero juego del lenguaje o el de un consenso indeterminado o el de una diferencia ines-

pecífica o el de un encuentro inexplicable entre el discurso y la acción. La verdad y la falsedad se juegan en el hacer, en el hacer con el que el discurso se hace y en el hacer de lo que el discurso hace, en las causas que lo producen y en los efectos que produce. Se juega en el hecho de que el conocimiento explicativo es efecto producido. La explicación se construye con los materiales específicos disponibles en un determinado contexto histórico y en las condiciones sociales y materiales específicas que estructuran ese contexto. La explicación, además, produce efectos. Produce efectos de articulación de los segmentos explicativos. Produce efectos en tanto que dota de capacidad de dominio sobre un fragmento del mundo a unos seres cuya realidad es un vivir de cuerpos entre cuerpos. Y produce efectos de sentido puesto que la mirada que proyecta sobre ese fragmento de mundo que construye como su objeto no deja espacio, al menos ahí -pero abriendo siempre la expectativa de hacer lo mismo en otros lugares-, para ningún absoluto.

Juan Pedro García del Campo, continuando las trazas abiertas por Althusser y las lecturas materialistas de Spinoza, entre las que hay que incluir la suya propia, construye en *Opaco, demasiado opaco. Filosofía y materialismo* una potente mirada antimetafísica y afirmativa de la liberación. No se trata para García del Campo de justificar un lugar de resistencia, sino de ejercer la resistencia desde un lugar, el pensamiento filosófico. La reflexión, que él no se asusta en llamar filosófica al tiempo que socava toda pretensión de entender la filosofía como neutralidad de la identidad o de la diferencia, es un lugar de disputa, dentro de otro espacio más amplio, el espacio de la producción de sentido. Así el fundamento moderno no puede entenderse separado de la justificación del estado capitalista y el desfundamento postmoderno hay que ponerlo en relación con la evacuación de verdad que el espectáculo trabaja de manera sistemática.



García del Campo dibuja con precisión las relaciones de fuerza ideológicas que se despliegan en el terreno filosófico de las últimas décadas. Hay sin embargo un problema respecto a lo posmoderno que él no aborda y que para terminar sería interesante apuntar al menos brevemente como problematización del propio materialismo. Ha sido Jameson quien dentro del marxismo ha criticado el giro (o retorno) contemporáneo del materialismo dialéctico e histórico al materialismo no dialéctico y filosófico en el que se podrían inscribir los planteamientos de García del Campo. El núcleo de su crítica es que el materialismo contemporáneo elude en lugar de enfrentar abiertamente el problema que el feminismo y el resto de los nuevos movimientos sociales ha planteado al marxismo desde los años sesenta. Lo que el despliegue del feminismo, el ecologismo, etc como movimientos sociales plantea al marxismo es el problema de la pluralidad de las luchas de emancipación y, sobre todo, el de la irreductibilidad entre ellas. De un modo que no hay en absoluto que menospreciar, el pensamiento posmoderno se ha hecho fuerte sobre la defensa de esa irreductibilidad en su caricaturización del marxismo. Creo incluso que es necesario asumir que el marxismo no ha sido capaz de dar cuenta de la misma a un nivel teórico comparable al esfuerzo posmoderno. Es cierto, por otro lado, que lo posmoderno, apropiándose de los logros del postestructuralismo, es un intento de establecer la defensa de la irreductibilidad como norma inexplicable, entendiendo la contingencia como necesidad absoluta. Ahora bien, todavía está por demostrar que desde un materialismo de la explicación es posible asumir el reto de la irreductibilidad entre las luchas de liberación no como necesidad absoluta, sino histórica, no como norma inexplicable, sino como “efecto”.