

# EL MATERIALISMO: UNA PRÁCTICA DE LA MIRADA

por Juan Pedro García del Campo\*

La palabra es el instrumento básico de la interacción humana con el mundo. No sólo porque, como la tradición psicoanalítica ha venido a concluir, a su través se constituya la unicidad libidinal del “yo soy”, sino porque sólo simbólicamente es posible dotar al mundo de una unidad (o de una “entidad”, más simplemente) en cuya virtud quepa proyectar sobre él tanto la actuación como el conocimiento: siendo la palabra el símbolo de los símbolos o, si se prefiere, el código de los códigos, es desde ella y por su articulación en el discurso que se produce ese curioso fenómeno que llamamos “mundo”. En este sentido, por tanto, paradójicamente, cabe entender la plausibilidad de aquella prédica que pretendía colocar al “verbo” como principio, y que narraba el surgimiento del mundo como “*dictum*” sucesivo o como un nombrar que se hace carne: plausible como todo lo ideológico, que sólo tiene fuerza de convicción cuando se superpone a lo fáctico y, conservando la trama de su presencia ante los ojos, lo interpreta por su cuenta y lo integra en la discursividad previa de lo simbólico del Orden.

El conjunto de datos que son captados por los órganos de los sentidos, por los ojos por ejemplo, carecen de capacidad referencial o informativa si no son estructurados simbólicamente y ordenados significativamente por la actividad de la mente humana: La palabra, como metáfora de los discursos en que se articula el sentido, es el nombre de un mirar, necesariamente simbólico, que ordena y vehicula unos datos que sólo por ella adquieren plenitud significativa. Hay una realidad que se impone a cualquier mirada como aquello que no puede ser obviado, como constancia “física” del ser circundante, pero sin la mediación física de nuestro cuerpo y sin la



mediación simbólica de “lo imaginario” que convierte los datos percibidos en información significativa, no hay mirada sobre el mundo: sin mediación “humana” no hay mundo percibido sino impactos perceptivos en la debilidad fisiológica del ser-homínido. En este sentido (¿pero quién podría pensar en otro sino los ideólogos de lo previo fundante e infundado: de la palabra como absoluto, divino u ontológico?) la palabra es el origen del mundo, y sus articulaciones discursivas son otros tantos mecanismos para su conversión en campo posible para la actuación humana: la palabra (retomando de nuevo paradójicamente la expresión utilizada por Deleuze-Guattari a propósito de la literatura) sólo es “significativa” en la medida en que es apertura de un “agenciamiento”, en tanto que origina y pone en funcionamiento una “máquina” de significación y/o sentido.

\* El presente artículo forma parte de un libro del propia autor titulado *Opaco, demasiado opaco*, que será publicado en los próximos meses

La mirada de los humanos sobre el mundo, por eso, es siempre, necesariamente, una mirada simbólica: construida desde una cierta codificación o articulación de los símbolos en cuya virtud reconocemos como coherente con nuestra actividad habitual lo percibido, “naturalizándolo” como evidencia que se corresponde sin sobresaltos con las formas históricamente codificadas de nuestra conducta y de nuestro saber-para-la-supervivencia. No hay, pues, en el ámbito humano, una mirada física neutral y neutra: toda mirada “humana” es una mirada simbólica. Una mirada cargada de códigos y normas y, al tiempo, una mirada que carga de códigos y normas el mundo al que se aplica. Una mirada que hace “natural” y “evidente” (es decir, coherente con el universo “cultural” de sentido en el que nuestra humanidad se conforma) aquello que con su constitución concuerda. Una mirada, por eso, que es siempre “de-la-integración” e “integrada”, una mirada que sólo problematiza el mundo y su orden si problematiza la pretensión (inducida por la coherencia simbólica de lo visto con la construcción simbólica de la mirada) de ser una mirada neutra.

El materialismo es una práctica de la mirada: una manera de mirar, un punto de vista. Más exactamente, un empecinamiento en mantener siempre el mismo punto de vista: no, desde luego, un punto de vista cualquiera, sino el de quien se niega a admitir la introducción en el discurso de un Absoluto fundante, de un Orden o de un Sentido previos; el de quien rechaza cualquier tipo de sobreentendido, cualquier principio de autoridad o cualquier tipo de trascendencia. El materialismo es la mirada que, sabiendo resultante (y resultante de un proceso histórico, real y “material” muy concreto: el proceso de naturalización simbólica de la impotencia y del sometimiento) la integración y el orden, lo mira desde fuera para insistir en la necesidad de su ruptura. El materialismo es, haciendo nuestra la expresión althusseriana, el empeño por explicar sin contar(se) cuentos. Nada más simple y, al tiempo, nada más complejo. Nada más simple porque no exige la adhesión a dogma o a principio supremo alguno. Nada más complejo porque supone la ruptura con la palabra que construye la subjetividad dominada. Apuesta simple, porque lo es sólo por la mirada abierta. Empeño comprometido porque equivale a romper con los lugares comunes de la evidencia cultural y simbólica que la norma vehicula: con la mirada del Orden.

Primer y fundamental aserto: hay una mirada-del-orden, y es posible también una mirada-otra; segundo aserto, no menos importante: en la diferencia entre ambas, precisamente, está la que hay entre el idealismo y el materialismo, y no en otra cosa.

Hay, ciertamente, una mirada del Orden, una mirada construida sobre la aceptación incuestionable de un orden social que sustenta su irrebatabilidad en la afirmación de un Absoluto fundante, de un Sentido que todo lo ordena y del que todo depende, una mirada de la “presencia”, una mirada del sometimiento a lo inmutable, una mirada de la impotencia, una mirada de la ignorancia y de su sublimación mítica o religiosa, una mirada que pretende anidar la morada del Ser, una mirada metafísica.

Y frente a ella hay una mirada del conocimiento o, lo que es lo mismo, del “no contar(se) cuentos”, una mirada de la potencia, de la afirmación de la liberación posible, del rechazo del sometimiento y del cuestionamiento continuo de la “naturalidad” y la “inmutabilidad” del orden dado, una mirada que niega la resignación ante la impotencia, una mirada, por tanto, desfundamentadora del poder y de su ejercicio, una mirada crítica y desmitificadora: porque en último término, íntimamente unidas, son esas dos las cuestiones que, para el pensamiento, están siempre en juego: la del poder y la del conocimiento. Nada tiene de extraño que fueran los griegos los que, en la misma época y (evidentemente) frente a los mismos problemas, los que inventaran la ciencia, la filosofía y la democracia.



Deleuze y Guattari en una frase ya tan célebre que se ha independizado de sus personas y del contexto en que la hicieron funcionar como provocación y como síntoma, recordaban hasta qué punto es agradable hablar como todo el mundo y decir el Sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. Sucede que, pese a las apariencias, la frase en cuestión no tiene nada de simple: si “todos sabemos” que es una manera de hablar y que es la Tierra lo que está en movimiento ¿por qué “todo el mundo” cuando habla tiende a decir que el Sol sale? Sobre todo, ¿por qué resulta tan agradable hacerlo? Agradable como el retorno al hogar. Tranquilizador como el reingreso en el Orden, suprimiendo el riesgo de “no ser entendido”. Como llegar a casa y encender el televisor. Como leer que el Sol fue detenido en una batalla atendiendo la petición de un pío (!) guerrero.

Materialista es el aguafiestas que a cada paso nos recuerda (¿cómo si no lo supiéramos?) que la “manera de hablar común” esconde una falsedad, y que suprimiendo el riesgo anula toda posible ruptura: que hurta la posibilidad de un “agenciamiento” distinto y pugnante, que mantiene el Sentido (naturalmente) sujeto a un Orden que se hace inquebrantable porque así escapa a la eficacia productiva de cualquier palabra que lo cuestione; materialista es el aguafiestas que nos coloca el límite ante los ojos y que, empeñado en cambiar las palabras por conceptos y la fabulación común por el rigor deductivo, pretende que el resultado (¡encima!) le parece bello.

La palabra vehicula, decimos, la donación de sentido en que consiste “mirar” y “dar cuenta” del mundo: hacerlo mundo propio, signado con las marcas de lo humano. En este sentido, la mirada no es nunca captación especular, neutra: es siempre un determinado agenciamiento que, además, es también resultante y se construye desde el modo de ser (interesado también, en tanto que social e históricamente determinado) de lo-simbólico-social en que la mirada y la significación se juega.

Saber y poder, efectivamente, como nadie duda (aunque muchos parecen olvidarlo a cada paso), aunque se presenten como cosas diferentes, son dos caras inseparables de una misma realidad anclada profundamente en las raíces vitales (“corporales”, “físicas” o “materiales”, porque a nuestros efectos ambas cosas vienen a ser lo mismo) de las que brota toda la actividad humana: los humanos, como cualquier otro ser vivo, procuran continuamente mantener la vida, esto es, procuran conservarla y hacer esa conservación lo más sencilla posible, lo que también

significa hacerla lo más agradable o lo menos penosa que sea posible. En este sentido, los humanos, a lo largo de su historia, han sido capaces de producir instrumentos con los que satisfacer las necesidades técnicas a las que debieron enfrentarse; no sólo han constituido redes de cooperación social, como han podido hacer otras muchas especies animales, sino que, además, han dado lugar a un modo técnico de intervención en el mundo (a un saber-hacer) que facilitaba la supervivencia individual en el seno del



grupo. El dominio del mundo y la actuación eficaz en el mismo con vistas a la supervivencia y a la consecución de una vida menos penosa, así, son posibles por el despliegue de un conjunto de estrategias de actuación, de un conjunto de “saberes” y técnicas, cuya formulación y cuyo funcionamiento es posible sólo porque el mundo de los símbolos y de la palabra ha sido puesto en acción: porque los humanos, además de vivir en el mundo, lo han mirado buscando en él las regularidades de su funcionamiento que permitiesen captar sus procesos, prever las consecuencias de los acontecimientos físicos o de las realizaciones de los humanos, y transmitir las pautas y ritos que constituyen el saber-para-la-supervivencia de la comunidad. En eso consiste precisamente esa producción humana que llamamos conocimiento: una actividad teórica que resulta de la formulación discursiva (en el ámbito de lo simbólico y de la palabra) de las leyes de funcionamiento de “lo real” con vistas a su dominio práctico: para la actuación eficaz o para la supervivencia.

A este respecto, no es sólo una curiosa coincidencia la que más arriba señalábamos: considerar la aparición simultánea de la ciencia, de la filosofía y de

la democracia, nos permite matizar muy seriamente lo que acabará de leerse, porque las “redes de cooperación social” que los humanos históricamente han constituido tienen realmente (en su materialización real, efectiva) poco de “cooperativas” y son, más bien, formas de organización de la cooperación productiva signadas por el dominio, y por ello, la palabra, el elemento simbólico con-el-que-desde-el-que la mirada “naturalizadora” se constituye, no sólo dirige el mirar sino también el decir lo que se ha visto: la articulación discursiva de la palabra, de ese modo, reproduciendo la norma de la inteligibilidad que, sobre todo, es la norma del sentido, reproduce también el lugar desde el que el orden es naturalizado y presentado como la única realidad posible: reproduce la presentación como orden social inevitable de aquello que es tan sólo una de las maneras de articularse el orden del dominio efectivamente construido en el transcurso del tiempo.

Para las comunidades humanas no tecnificadas, la actuación (la mera supervivencia) exige un modo de apropiación simbólica del mundo (ritual, mítica o religiosa) que hace depender su funcionamiento de fuerzas trascendentes (necesariamente trascendentes, en tanto que desconocidas e incontrolables) que, una vez que se articula una determinada forma de dominio y de apropiación de las dinámicas de la cooperación, son utilizadas (no nos interesa ahora saber si esa utilización se realiza de manera calculada y decidida o como resultado de un infeliz encuentro) como sustento justificador-legitimador del ejercicio del dominio en lo social, igualmente caracterizado por la venalidad y por una sobreabundancia del capricho disfrazada de orden natural o de voluntad divina (entendida como presencia y actuación cons-



tante de un Absoluto que es fundante de todo suceso y determinante de toda modificación efectiva de las condiciones de vida). La complejidad creciente de las sociedades humanas, tanto desde el punto de vista técnico como organizativo, hace funcionalmente imprescindible la constitución de un aparato organizativo que, por ser necesariamente un intento de articulación del ejercicio del mando, tiene que establecer regularidades en su funcionamiento: en otro caso, los diversos “funcionarios” a su servicio, no sabrían a qué atenerse (o reproducirían la norma de la venalidad en sus actuaciones, constituyendo así límites de hecho al poder a cuyo servicio se organiza el aparato). La complejidad creciente de las comunidades humanas, que es el origen histórico de la constitución y fijación de los más antiguos aparatos de poder, es también, así, atendiendo exactamente a la misma necesidad, origen histórico de los primeros “saberes” internamente reglamentados y estructurados y que, por ello, tienen necesariamente que poner al margen la determinación trascendente de su funcionamiento. Las matemáticas, por ejemplo, surgen como consecuencia de las necesidades contables de los escribas mesopotámicos, y tanto la fijación de su notación como la estandarización (o geometrización) de sus procedimientos derivan de las necesidades de formación de nuevos escribas cada vez más ESPEcializados.

Esta cuestión no es, en absoluto, una cuestión baladí: la formulación de las ciencias, el conocimiento científico (aquél que da cuenta de las regularidades atendiendo a la inmanencia del despliegue del objeto a cuyo estudio se aplica) constituye una potencia de liberación que lo es no sólo porque aumente las posibilidades humanas de supervivencia (dicho de otro modo: no sólo porque el conocimiento facilite el dominio técnico sobre la naturaleza y, así, la actuación eficaz en el mundo) sino también, y de manera no menos fundamental, porque instaurando como norma la inmanencia explicativa deslegitima el supuesto de la trascendencia, del Absoluto fundante y actuante (si se quiere: de la Presencia), en que se sustenta la naturalización ideológica de la forma del dominio sobre la cooperación social.

La ciencia (el establecimiento de regularidades explicativas desde el supuesto de la inmanencia) es, por eso, además de un instrumento que permite la liberación de la humanidad de su dependencia “física” respecto del mundo, un instrumento de liberación respecto de las ataduras ideológicas con las que el ejercicio del poder construye simbólicamente su naturalidad. La ciencia, así, es un instrumento de

liberación política; y (aunque algunos, por distintos procedimientos: confundiendo el dominio-sobre-el-mundo con el dominio-sin-más-determinación, colocando el dominio-de-las-fuerzas-naturales en una continuidad esencial con el dominio-de-unos-sobre-los-otros, o identificando la actividad científica con su expropiación para el beneficio privado, pretendan hacer de la ciencia o del “complejo-científico-técnico” el origen de todos los males que afectan a la humanidad) lo ha sido siempre: por su propio funcionamiento discursivo, que en la opción por la inmanencia elimina cualquier consideración del origen o, dicho de otro modo, toda afirmación de un Absoluto o de un Sentido que sea previo, pero también porque ese mismo funcionamiento discursivo conlleva la negación de cualquier principio de autoridad (de cualquier “autoridad”) que pretenda imponer su norma a la norma del despliegue inmanente de la racionalidad explicativa.

La ciencia (decimos “la ciencia” y no otra cosa) supone una forma de mirar que ha puesto al margen la trascendencia y la naturalización absolutizadora del poder y de la norma (tanto social como explicativa) y, por eso, juega un papel fundamental en la manera en que se construye la red de los sobreentendidos ideológicos con los que se forma el armazón unificador-simbólico tanto del sujeto como del mundo. Cada nueva ciencia, de ese modo, constituye una auténtica revolución: una “revolución teórica” que es tanto mayor cuanto que, surgiendo de la necesidad “técnica” de hacer frente a la complejidad creciente del mundo y de la actuación humana en el mismo, sus resultados son literalmente imprescindibles: hay una exigencia práctica en el origen de la



actividad teórica y científica en cuya virtud ni siquiera el funcionamiento del aparato de dominio puede prescindir de unas explicaciones que, sin embargo, de hecho, cuestionan la naturalización de su funcionamiento al cuestionar el Absoluto y su Presencia. Es por eso que los diversos poderes, aunque históricamente han querido resistir a los efectos liberadores de las formulaciones discursivas (podría escribirse una preciosa novela de serie negra tomando en consideración las sangrientas pugnas que siguieron a la disolución de la secta pitagórica y a la divulgación de algunos de sus descubrimientos; sería, al menos, tan truculenta como las que recrean las desventuras de Galileo, de Servet o de tantas otras víctimas de la presencia del Absoluto en el discurso de la física), han terminado por rendirse a las evidencias y por desplegar ante ella una estrategia diferente: incorporar cuanto en el nuevo saber formulado es “técnicamente” imprescindible (así, por ejemplo, la consideración “mecánica” entre los siglos XVII y XVIII), pero reformulándolo y reformulando al mismo tiempo la imagen-del-mundo que constituye el fondo de la mirada-simbólica-sobre-el-mundo de manera que (tal el trabajo de autores como Descartes, Leibniz, Malebranche o, sin ir más lejos, el propio Newton) siga siendo posible entenderlo desde el supuesto del Orden, del Absoluto y del Sentido.

La reconducción de las “revoluciones teóricas” al Orden del sentido: tal es la función que cumple la filosofía idealista; en la misma medida en que negar las líneas por las que tal pretensión se desarrolla, afirmando, antes bien, la potencia liberadora de la ciencia y del conocimiento... “sin contarse cuentos”, es la del materialismo. Por eso (permítase aquí la simplificación) las mismas condiciones que hacen que históricamente, sea en la Grecia clásica donde surge la forma organizativa de la democracia (esclavista, sin duda, pero en ruptura —y es lo importante— con el orden mítico que garantizaba el poder del linaje) están en el origen de la transformación del saber técnico-matemático, precisamente en la Grecia del mismo tiempo, en “ciencia” matemática; y no es tampoco descabellado (aunque en ciertos ambientes pueda constituir una especie de herejía) afirmar que esas mismas condiciones explican el surgimiento, también en esa misma Grecia histórica, de la actividad teórica que trabaja en la producción de una imagen de la realidad que permita su apropiación simbólico-discursiva y que llamamos filosofía. Tampoco es descabellado insistir en el papel político (al lado del poder: de las tiranías de las polis o del amo del imperio, tanto da a estos efectos) jugado por personajes como Platón o Aristóteles, o en el papel, radicalmen-

te distinto, desempeñado por los “físicos”, por los “médicos”, por los “sofistas”, por los “atomistas” o, en general, por los “amigos de la tierra”: por un lado, defensa de la tradición y el mando; por otro, inma-



nencia de la cooperación y poder del “demos” (un “demos”, sin duda, construido en el marco de una sociedad esclavista, pero tendencialmente abierto a la liberación completa: en la epicúrea Escuela del Jardín, tal como la tradición transmite, libres y esclavos compartían la vida con los mismos derechos y en calidad de “amigos”).

La filosofía surge cuando es preciso construir la mirada sobre el mundo (porque la mirada mítica que la tradición permitía ha sido fácticamente desactivada por la potencia de las nuevas formas de relación social) allí donde la mirada del Orden de la trascendencia es cuestionado: la filosofía surge como consecuencia de una necesidad “política” (en dos sentidos complementarios: “de” la polis y “en” la polis) y, así, la mirada desde ella construida es siempre (porque no hay ninguna opción del mirar que sea “políticamente” neutral o neutra) una mirada “situada” de una determinada manera. Es por eso que el materialismo siempre ha sido tendencialmente discursividad contra el orden impuesto de la trascendencia y, en tanto que tal, discurso de la liberación posible y del rechazo de los sobreentendidos en que se sustenta el dominio: si se quiere, recogiendo nuevamente una expresión althusseriana, singularización pugnante de una misma tradición: la tradición de enfrentamiento y antagonismo (de crítica del Orden y de afirmación de una liberación posible) de la que también forma parte el “materialismo histórico” (si se quiere también, torsionando una expresión cara a Juan

Carlos Rodríguez, el materialismo es siempre, de algún modo, “ontología del ser explotado”). En virtud de la existencia de esa tradición, precisamente, podemos decir que Demócrito, Epicuro, Occam, Spinoza, Hume, Marx, Nietzsche, Freud, y tantos otros, pese a equivocarse en múltiple lugares, pese a desvariar en cuestiones de gran importancia (de tanta importancia que no pueden ser obviadas en una exposición de sus respectivas obras: pero no es esa la cuestión que aquí nos ocupa), pese a mantener posiciones con las que discrepamos claramente o que nos parecen especialmente equivocadas, *son de los nuestros* y, como tales, compartimos con ellos la trinchera que mantienen en el “campo de batalla” de las ideas y de la conformación de la mirada.

El materialismo, así, es la posición filosófica (y toda posición lo es en relación a algo: no hay “posición” que sea absoluta afirmación de inmutabilidad) que trabaja en la conformación de un modo de la mirada (una categorización del mundo percibido, un agenciamiento simbólico del mundo) que, sustentando el optimismo de la liberación y de la potencia, ponga al margen el sometimiento a la presencia “molar” (solidificada y ontologizada: presente y activa en tanto que “aparato” que ha estandarizado tanto su funcionamiento como la manera en que se apropia de los flujos vitales y significativos), del Orden y del Sentido, de la trascendencia. El materialismo es, por tanto, el rechazo de cualquier supuesto previo, el cuestionamiento de cualquier “salto mortal” en el razonamiento, la negación de la capacidad normativa de la autoridad (en el ámbito de las explicaciones y, por eso, también en el de la convivencia), la afirmación absoluta de la inmanencia. En ese sentido es válida la identificación del materialismo con la posición de aquellos “amigos de la tierra” de los que Platón hablaba (y que vendrían a negar la validez explicativa de la ontologización de las Ideas), o la no menos repetida, de supuesto origen fichteano (supuesto porque en realidad Fichte habla de “dogmatismo” y no de “materialismo”, y lo caracteriza como afirmación de una cosa “en sí” independiente de toda “inteligencia”, esto es, como una posición metafísica), para la que materialismo vendría a consistir en la afirmación del carácter resultante (construido o, mucho mejor, producido) de todo “yo”, frente a la afirmación de su originariedad absoluta: en cualquier caso, materialismo como potencia desmitificadora y desmitologizadora, negadora de los modos del Absoluto y del Sentido que, en cada

momento, son puestos en funcionamiento por el pensamiento de la trascendencia, de la "naturalidad" de lo existente y, por eso, del Orden; materialismo también, por tanto, como pensamiento de la potencia y de la liberación de las potencias del pensamiento que, al tiempo, necesariamente, implica liberación de las dinámicas sociales y vindicación de su capacidad de actuación inmanente, cooperativa.

Las diversas ciencias, en último término, son resultados de la potencia articuladora de la perspectiva materialista: discursividad que elimina cualquier trascendencia y que, al hacerlo, "da cuenta" de la "ley de funcionamiento" de su objeto o, lo que viene a ser lo mismo, de la regularidad (categorizada para su dominio posible) de su presentarse, establecida como apertura de la posibilidad de su utilización como "máquina" para la supervivencia y como antídoto contra la humana impotencia. Pero esta circunstancia no puede convertirse en coartada para la afirmación de ningún tipo de estrategia re-ontologizadora o metafísica: ese ha sido, precisamente, uno de los mecanismos que históricamente ha desplegado el pensamiento del Orden para redirigir la crítica sometiéndola nuevamente al dictado del Sentido. Quizá sea comprensible que quien se esfuerza en discutir con la metafísica y en rechazar los Absolutos desde ella afirmados se vea tentado por la posibilidad de establecer la veracidad ontológica de los contrapincipios que presenta (su correspondencia con los datos fácticos) como uno más de los argumentos del envite, pero sucumbir ante semejante opción es tanto como dar por perdida la batalla (y quizá por eso casi nunca ha sido hecho por los grandes autores del materialismo sino, en todo caso, por algunos de sus



"discípulos" o seguidores): a diferencia de algunos filósofos prendidos del embrujo de la metafísica, los científicos saben perfectamente que su trabajo consiste en establecer fijaciones conceptuales y discursivas que permitan dar cuenta de la ley de funcionamiento del mundo (dicho de otro modo: modelos teóricos, modelos explicativos) pero en ningún caso expresiones de ningún supuesto "verdadero ser". La práctica científica es ajena al problema supuestamente filosófico del "fundamento", como la posibilidad de ladrar es ajena al concepto de perro.

La afirmación de una metafísica contra la metafísica supondría la instauración de un proceso re-mitologizador por el que se reintroduciría el Orden, el Sentido y el Absoluto: la conversión de la *máquina* de guerra de la discursividad pugnant en nuevo *aparato* discursivo. Aristóteles era claro cuando identificaba como teología cualquier discurso sobre el Ser.

El materialismo es una práctica desmitificadora de la mirada y, en ese sentido, no puede ser una metafísica: toda metafísica es, por definición, pensamiento que reintroduce el Orden (y no precisamente el orden inmanente del discurso de la matemática sino, antes bien, un Orden que, por afirmar un Sentido o un Absoluto, en tanto que incuestionadamente fundante y fundamentador, es trascendente y previo). El materialismo no puede ser una metafísica: ante su mirada, toda metafísica es, además de innecesaria, necesariamente falsa: un salto mortal del pensamiento.

Desde esta consideración, si dejamos de lado las polémicas "de escuela" y atendemos a los discursos históricamente formulados, podemos acotar un acercamiento al pensamiento materialista que, atravesando las distintas cuestiones por él tematizadas, nos permita verificar que en sus distintas objetivaciones es el modo de la mirada (y no la "metafísica" convertida en aparato de guerra) lo que es puesto en juego. La cuestión puede formularse del siguiente modo: hemos hablado más arriba de una serie de autores a los que hemos dicho que podemos considerar "de los nuestros"; concretamente hemos citado los nombres de Demócrito, Epicuro, Occam, Spinoza, Hume, Marx, Nietzsche y Freud, señalando al mismo tiempo que podríamos citar a muchos otros. Ahora bien ¿qué tienen -si es que tienen algo- en común sus pensamientos respectivos? ¿cuál es el asunto desde cuya consideración podemos decir que todos ellos afirman lo mismo?



Lo cierto es que si atendemos al *contenido* de su pensamiento, tal como nos ha sido transmitido por la historiografía al uso, poco o nada encontramos en él que pueda considerarse común o, sin más, semejante; más bien incluso podría situárseles (tal como hace esa misma historiografía) como perteneciendo a corrientes de pensamiento o “escuelas” enfrentadas por la opción metafísica tomada en cada una de ellas. Así por ejemplo, la eticidad epicúrea vendría a suponer una corrección en toda regla al “presocrático” sensualismo mecanicista propio del atomismo democríteo; el fideísmo occamiano se convertiría en simple re-interiorización de la prioridad de la obediencia allí donde Tomás de Aquino, paradójicamente, habría introducido una racionalidad olvidada por el cristianismo medieval; el “monismo panteísta” de Spinoza sería el reverso de ese empirismo humeano, tantas veces alabado como liquidador de los “sueños dogmáticos” que emanarían de todo planteamiento racionalista; la “dialéctica” marxista liquidaría a su vez la vulgaridad del simple mecanicismo; el aristocratismo nietzscheano sería incompatible con el “pathos” igualitario comunista; el inconsciente del que habla Freud habría de ser considerado una reintroducción de las cualidades ocultas y, por tanto, una negación de la exigencia de “materialidad” de los agentes causales...; los ejemplos se pueden multiplicar y el efecto de su enumeración vendría a ser el mismo: el materialismo no puede aducir una posición metafísica que enfrentar a la metafísica-genuinamente-filosófica que los maestros (en la Academia) y los ideólogos (en las publicaciones de renombre) alaban como pensamiento sublime o como pensamiento de-lo-sublime. Sucede, sin embargo, que lo que los guardianes de la Norma con-

sideran una carencia es, en realidad, la mayor expresión de su potencia crítica: la ausencia de una metafísica, dicho de otro modo, no es un límite, sino la superación de los límites impuestos al pensamiento por la afirmación injustificable de un Orden-Ser previo y fundante.

Con todo, esto no significa que el materialismo tenga que ser considerado desde un historicismo de fondo para el que la atención a las variaciones de la situación histórica justificaría por sí misma la variación de las afirmaciones más diversas: no somos tan simples. Se trata de algo diferente: para *nuestros autores*, la cuestión no está en afirmar una metafísica sino, depurando el pensamiento de las adherencias míticas y místicas que el mirar-del-orden le ha incorporado, determinando los estrictos límites que distinguen el conocimiento de la ignorancia, en negar la potencia sublimadora de la metafísica con que el Orden pretende justificar la naturalidad de su Presencia. Ningún pensador materialista, ninguno *de los nuestros*, ha pretendido que la máquina de guerra que ha puesto a funcionar en el universo de lo teórico fuera otra cosa que una máquina de guerra: ninguno la ha pretendido “aparato” solidificado desde el que pudieran reintroducirse rutas normalizadas para vehicular un decir-posible o un decir-legitimado: Demócrito ha afirmado no saber cómo es el mundo realmente; Marx, que el orden de exposición del discurso científico difiere del orden en que las cosas se organizan o se generan y que, por eso, la tarea del conocimiento es la de reproducir (en el sentido de producir de nuevo, y no en el de mostrarla “reflejada” en un espejo al que se supone “neutral”) la realidad por el camino del pensamiento; Spinoza, y es esta la fórmula más provocadora y, por eso también, más explícita, que el concepto de perro no ladra. Digámoslo nuevamente: para el materialismo, y por eso no puede ser nunca una posición metafísica, *el conocimiento no dice el ser sino que expresa la ley de funcionamiento del objeto* al que se aplica; y el dominio sobre el mismo que permite es, por eso, el criterio de su validez, pero no de una supuesta “verdad” metafísica, mucho menos si es entendida como correspondencia.

Es cierto que el conocimiento, en tanto que dice “algo” de un “objeto”, de algún modo supone la “afirmación” de una determinada forma de articulación de lo real, de una determinada unidad-estructural de lo dicho, pero esa “afirmación” es, en todo caso, la construcción teórico-simbólica mediante la que se “da cuenta” del modo no-mítico de efectuarse la mirada de la ciencia: cualquier otra cosa sería, amén de una reintroducción del Sentido y del Orden, una





falsedad manifiesta. Nos apartamos así del historicismo, pero también de toda pretensión de, frente a él, retornar a la prioridad de la Presencia (por ejemplo, convirtiendo al estructuralismo [una corriente que se opone, como la fenomenología husserliana por otra parte, a la relativización historicista de las ciencias] en una metafísica de la eternización de lo verdadero) o de sostener, como hacía el fisicalismo, pretendiendo que sólo es discurso significativo el discurso “científico”, y entendiendo por tal, en el sentido del positivismo lógico, el referido a realidades-materiales-fisicamente-localizables-en-lo-espacio-temporal, que sólo es real “lo físico” así entendido: una metafísica de lo “físico” supuestamente opuesta a la metafísica de lo “meta”-físico.

El materialismo no es –no puede ser– una metafísica, y no consiste –no puede consistir– en el supuesto desvelamiento de un (oculto u ocultado) Ser de las cosas: precisamente porque en tanto que opción por la liberación lo es por la ciencia y no por los cuentos, por el dominio del mundo y no por la contemplación, necesariamente mística, a la que todo “desvelar” tiende.

En tanto que opción por la ciencia y por la liberación, por el conocimiento del mundo y por su dominio, así, el materialismo se aleja de la metafísica y, al mismo tiempo y en la misma medida, marca también distancias frente a la acrítica aceptación de la primacía de la productividad que el orden burgués de la mercantilización, de manera interesada, pretende hacer pasar por derivación del proyecto “técnico” de liberación de la potencia de actuación individual y colectiva.

Ese es precisamente el nudo de la cuestión que abordamos, y a la que hacemos referencia mediante la distinción entre las “máquinas de guerra” discursivas y los “aparatos” discursivos propios de la mirada del Orden. En tanto que opción por la ciencia y por la liberación, en tanto que opción crítica con el Orden y desveladora (en este sentido sí) de sus supuestos, el materialismo, en cada momento y circunstancia, ha debido oponer a la palabra de la naturalidad la palabra desmitificadora: mostrar la posibilidad de una palabra otra, construir la coherencia de un mirar distinto y de un decir alternativo, poner en funcionamiento la racionalidad misma contra la racionalidad del Orden. Hemos hecho referencia al historicismo y al fisicalismo para criticar la pretensión de identificarlos con el discurso materialista; podemos ahora señalar, sin que en ello haya contradicción alguna, que buena parte de los autores que optaron por tales posiciones lo hicieron frente a la mistificación del Orden burgués y que, haciéndolo, se posicionaron en el ámbito del materialismo y mantuvieron, por ello, una mirada materialista. Dicho de otro modo: ni el historicismo ni el fisicalismo son identificables como la filosofía del materialismo o como la metafísica materialista, pero puede haber (lo ha habido de hecho) un posicionamiento materialista que asiente su despliegue en el supuesto del historicismo o en el supuesto fisicalista.

Y otro tanto cabe decir de las diversas “metafísicas” que, a lo largo de la historia, se han identificado con el materialismo.

Puede entenderse perfectamente que incluso el “fideísmo”, durante los siglos XIV y XV, fuera para algunos autores (está, por ejemplo, en el origen del nominalismo occamiano) un modo de enfrentarse en lo teórico-simbólico a la fijación dogmática del “saber” teológico que el Papado pretendía convertir en estrategia para el mantenimiento del (muy terrenal) poder de la Iglesia: el conjunto doctrinal de la metafísica dogmática de la más tradicional Escolástica era puesto en funcionamiento para “demostrar racionalmente”, sin ninguna duda posible, que los usos doctrinales, sociales y políticos, sustentados en la teocracia de la “ciudad de Dios”, debía mantenerse frente a las novedades introducidas en las ciudades y en las cortes por esos “nuevos ricos” que venían exigiendo el acceso a alguna cuota de poder. Si en lo social y político el desarrollo de las nuevas formas de riqueza y de organización productiva constituía el núcleo práctico del contrapoder en acto, en lo simbólico fue la defensa de fe religiosa como valor por encima de los dogmas defendidos por

la Iglesia el campo de batalla elegido por los intelectuales enfrentados al Orden. El fideísmo, de hecho, funcionó como bandera de enganche de la apuesta por la liberación política (porque esa era la apuesta presente en la ideología burguesa de la época) y como posibilitador de la ruptura con el dogmatismo que permitió el desarrollo de caminos novedosos para la investigación y la ciencia: el fideísmo funcionó, de hecho, en buena parte de los autores de la época, como una apuesta paradójicamente "materialista". A nadie, sin embargo, se le ocurriría afirmar que una de las características del "materialismo" había de ser la defensa de la primacía de la autenticidad de la fe frente al dogmatismo teológico. Más aún: entre los siglos XVI y XVII, el fideísmo acabó por ser la opción "molar" del discurso del Orden que, precisamente, era utilizada frente a la potencia de la "máquina de guerra" del racionalismo mecanicista puesto en marcha en las investigaciones de la nueva física. La máquina de guerra contra el Orden se convirtió, en ese tránsito, en aparato del Orden contra las dinámicas de la liberación y del conocimiento.



Desde esta consideración se comprenderá más fácilmente la perspectiva de acercamiento al materialismo históricamente desarrollado a la que nos referíamos más arriba: frente al fideísmo convertido en aparato simbólico del decir de la obediencia, el "racionalismo", entendido como confianza en la capacidad explicativa de la razón humana, es una opción materialista; sin embargo, cuando ese mismo racionalismo (por obra de Descartes fundamentalmente) se convierte en nueva dogmática y en afirmación de "verdades metafísicas" fundantes de un nuevo sometimiento a la palabra verdadera que excluye la interpretación y la investigación libres,

deviene opción del Orden y, en la misma medida, mistificación interesada que reconstruye la forma de la mirada en el modo del sometimiento a la naturalidad del Sentido. Frente a este "aparato" del racionalismo, el "empirismo" es la nueva máquina de guerra puesta en funcionamiento contra los innatismos y, por tanto, contra la afirmación de verdades incuestionables y previas. El empirismo, entendido como rechazo de los innatismos y, al tiempo, como afirmación de la capacidad explicativa de una mente humana que no es considerada como mera parcelación modal de la mente divina (una acepción, como se apreciará, distinta de la tradicionalmente utilizada), es una opción materialista como también lo es la del "mecanicismo" explicativo (la del rechazo de cualquier pretensión explicativa que suponga la presencia de una causalidad trascendente o superpuesta a la inmanencia de los choques, a la eficacia generadora de efectos de la realidad existente), aunque convertidas en "aparatos" de afirmación metafísica sean recuperadas inmediatamente (un proceso que el XVIII ve dibujarse claramente en el horizonte) como sustento último de la aventura constituyente desde la que se asienta el dominio del individualismo sobre las dinámicas de la cooperación y la superposición del interés privado sobre las posibilidades de liberación productiva: abandono de la utopía de la libertad y gestación de la desutopía del liberalismo; "aparato" molar (fijación eternizada y fósil) que se apropia nuevamente de la potencia generada por la máquina de guerra del pensamiento libre.

En el XIX (en ese largo XIX que ahora parece que termina), nuevas formas de la crítica han sido puestas en funcionamiento: el naturalismo, por ejemplo, contra cualquier afirmación que suponga algún tipo de intervención trascendente; el sociologismo, contra cualquier priorización de lo individual como fundante, o de lo subjetivo como original y originario; un nuevo mecanicismo de lo humano (origen de las formulaciones que dan lugar a los diversos discursos psicológicos) como puesta al margen del supuesto del libre arbitrio y como afirmación de la cualidad de "constructo" del yo aquel que el Orden presenta como Sujeto; dialéctica (en la versión no ideológica: en tanto que discurso que piensa la realidad como susceptible de explicación) como rechazo del simplismo de la causalidad mecánica reducida ideológicamente a mera secuencia lineal de una causa y un efecto; antidualéctica, como rechazo del teleologismo implícito en la ontologización y remitologización de la dialéctica; psicologismo, como rechazo de la absolutización de las construcciones racionales; antipsicologismo, como crítica de la relativización de las

verdades que el psicologismo provocaba; historicismo, como negación de la eternidad del modo de vida y de mirada propio del modo de producción capitalista; antihistoricismo (en sus múltiples variantes; desde la afirmación de la eternidad eidética hasta la ontologización del estructuralismo) contra la relativización escéptica que desde el historicismo se introducía. Cada una de estas articulaciones del pensamiento se ha visto poblada y enriquecida por la actividad del pensamiento materialista: todas ellas han funcionado como máquinas de guerra contra el Orden, desde todas ellas se han lanzado afilados dardos teóricos contra inmutabilidad del Sentido y contra la alabanza de la obediencia. Pero desde todas ellas, también, reconvirtiéndolas en otras tantas articulaciones del decir sometido y del mirar del sometimiento, el discurso del Orden ha logrado reconducir la guerra hasta presentarla como disputa interna sin más importancia que la de la fidelidad de escuela.

Hay autores que han construido una posición materialista desde el fideísmo, desde el racionalismo, desde el empirismo, desde el mecanicismo, desde la dialéctica, desde la antidialéctica, desde el historicismo, desde la fenomenología, desde el estructuralismo, desde el fisicalismo, desde el naturalismo, o desde el sociologismo, porque todas estas articulaciones del pensamiento pueden funcionar (han funcionado de hecho) como máquinas de guerra contra el Orden. Pero ninguna de esas articulaciones críticas del pensar puede ser afirmada como la metafísica propia del materialismo: en primer término, porque se trataría necesariamente de una simplificación falsificadora de la complejidad de lo real (son las diversas ciencias las que, al margen de cualquier sublimación ideológica de sus resultados, pueden hacer luz sobre el funcionamiento del mundo); además, y en no menor medida, porque la confusión del saber con la afirmación metafísica (la reducción del conocimiento a expresión del Ser) supone por sí misma la afirmación de un Absoluto y de un fundamento último de todo mirar y de todo decir posible.

Materialismo es, decimos, una manera de mirar que rechaza la absolutización de la mirada, que sabe que mirar es dar sentido al mundo y que el sentido del

mundo es construido en la cooperación o en el dominio privado de las dinámicas cooperativas, que es necesario decir, aunque no sea agradable y aunque resulte repetitivo, que el sol ni sale ni se pone, y que el concepto de perro no ladra ni muerde a los niños. El materialismo, sabiendo de la especificidad del universo de lo simbólico, es un estar contra el Orden que impone un Sentido a las dinámicas constitutivas (democráticas, por así decirlo) de la potencia individual y colectiva; y por eso no puede consistir en una (ni en otra) posición metafísica.



No un contenido, sino una actitud: eso caracteriza la perspectiva materialista. El posicionamiento de quien se niega a contar(se) cuentos, de quien se niega a dar por buena la naturalidad del presentarse de las cosas, de quien se coloca contra las evidencias en que el sometimiento se presenta como inevitable necesidad, como modo de ser del mundo, como tradición autofundante. Por eso el materialismo ha sido siempre, a) defensa de la ciencia (de su trabajo y de sus resultados), esto es, del conocimiento que expresa el modo de funcionamiento del mundo haciendo así posible su dominio (el no-sometimiento a sus dinámicas) y, b) una crítica (necesariamente política porque político es el planteamiento al que se enfrenta) de todos los intentos de mantener la impotencia (el sometimiento) en nombre de algún Absoluto que como Dios, Ser, Tradición, Sentido o Fundamento, quiera superponerse al trabajo explicativo de la cien-

\* Nos dejamos aquí llevar por la forma normalizada del hablar: son muchos los matices que, en rigor, tendríamos que añadir a la cuestión. Resumimos en uno solo: en realidad la palabra, como venimos hasta aquí diciendo, es ya actuación, producción de efectos en el ámbito de la comunicación y en el marco de lo simbólico.

cia y a la práctica liberadora y constituyente de la cooperación posible.

El materialismo, en ese sentido, es (y hay que advertir que aquí no hacemos una simplificación sino todo lo contrario) un modo de la mirada: una apuesta política. Una apuesta política tan “real” y tan “práctica” como cualquier otra, pero tanto más fundamental cuanto que con ella nos situamos en el centro del campo de batalla de lo simbólico: del universo de sentido por el que nuestra humanidad se hace tal y en el que se juega la posibilidad misma de pensar una posible alternativa; el universo de la palabra, fundamental, tanto como el de la propia actuación\*, porque en él se juega lo que puede ser visto y lo que puede ser dicho.

Partir de esta certeza nos permite, dejando al margen las estériles polémicas de escuela, no sólo reconocer a los nuestros sino diseñar las formas de un entendimiento posible y de una producción orientada en la



misma dirección. Nos permite también entender el enorme parentesco (que el pensamiento del Sentido pretende explicar aludiendo a no se sabe qué misma referencia común al Ser velado por la técnica y que sería desvelado por la palabra fántica) entre los universos discursivos de lo “filosófico” y de lo “literario” (o de lo “teórico” y lo “artístico”, o de lo “conceptual” y “simbólico”...): trabajo con lo simbólico, trabajo con la palabra, actuación (como tal, “productiva”) sobre las maneras de mirar posibles. Producción de sentidos desde el juego simbólico, tal la literatura; producción de sentidos desde la articulación de conceptos, tal el ámbito de lo filosófico.

En ambos campos está abierta la posibilidad de actuación pugnante, de construcción no sublimada, de posicionamiento materialista. El paradigma simbólico sobre el que se asienta en último término la naturalización del Orden capitalista, sigue siendo hoy el modelo del “yo” fundante y las diversas formas que asume: en lo filosófico, dando cobertura a las formas en que la obediencia reglada y normalizada quiere presentarse como comunicación difusa y “democrática”, como “invención” solidaria que deriva del juego entre iguales; en lo artístico, haciendo pivotar en torno a las figuras de la emotividad los mismos Absolutos que con el nombre de Arte, Belleza, Razón o Gusto, construyeron desde el principio la subjetividad burguesa. La anulación de ese paradigma que sublima y esconde la relación de explotación, sometimiento y muerte en que el Capital consiste, pasa por la mostración del carácter radicalmente histórico de toda relación Interhumana, por la anulación, por tanto, de los efectos de naturalización y de eternidad de las relaciones existentes, por la consiguiente crítica a los diversos modelos de naturalización de los Absolutos desde los que el Orden ha fundamentado su presencia incontestable, por la explicación exhaustiva de las dinámicas mediante las que el Sentido y la Norma (el mirar y el pensar sometidos) se confabulan y cooperan (ellas sí) para la producción de diversas y diversificadas formas del “yo”..., y también por la construcción de universos de sentido en los que las relaciones de cooperación se muestren como posibles, en los que la inmanencia constituyente no sea subordinada al interés privado, en los que la vida (sin más determinación, es decir, con la determinación que quiera darse) recupere el lugar que el “yo” le ha arrebatado.

Nadie dice que la anulación del dominio sobre lo simbólico (sin lo que no hay liberación posible, y que no es posible sino en el marco general de la liberación) sea cosa fácil, pero es claro que, en cualquier caso, intentarlo pasa por proseguir ese trabajo con la palabra en el que el materialismo, históricamente, se ha prodigado. No es poca cosa: exige entender la propia actividad como actividad, esto es, como trabajo; exige de la “filosofía” que abandone esa pretensión, propia de la metafísica del Orden, de habérselas con el Ser y de tener que desvelarlo; exige de la “literatura” o del “arte” que se olvide de la Belleza y del resto de los Absolutos desde los que se ha pensado como actividad “sublime”. El trabajo materialista con la palabra, y no es poco, pasa por su inserción en la vida y en las dinámicas pugnantes en las que se construye.