

# La querrela del materialismo. A propósito de *Opaco, demasiado opaco.* *Materialismo y filosofía\**

José Luis MORENO PESTAÑA

(Universidad de Cádiz)

## 1. Breve exposición de una argumentación

Juan Pedro García del Campo (*Opaco, demasiado opaco. Materialismo y filosofía*, Cádiz, UCA, 2007) intenta trazar una genealogía de nuestra contemporaneidad filosófica. Lo realiza en seis capítulos y culmina con una “Reliqua desiderantur” donde reivindica una práctica filosófica y una práctica política: la del materialismo en filosofía y la lucha contra el capital en política. Esta reivindicación define el conjunto de la trama narrativa, a la vez exposición y balance filosófico de una reordenación del panorama intelectual de la filosofía española. Ese panorama comienza con la exposición de la crítica postmoderna a la metafísica y en la que detecta el olvido sintomático de Marx. La crítica a la modernidad, declinada como crítica filosófica académica a problemas filosóficos académicos, y conducida desde perspectivas que tienen en Nietzsche (un Nietzsche muy mal leído, como demuestra el autor) y Heidegger sus mentores, se concreta fundamentalmente como crítica a la ciencia y al pensar representativo. Ni una palabra, advierte García del Campo, sobre las implicaciones políticas de un cierto proyecto moderno, sobre sus vínculos con la dominación capitalista. La respuesta a la postmodernidad, procedente de Habermas y Apel, representantes ambos de una visión depotenciada de la teoría crí-

---

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de I+D HUM2006-04051/FISO.

tica, consistirá en reconstruir la razón desde una verdad obtenida en el diálogo que provea de fundamentos a la práctica cognoscitiva y moral.

García del Campo retrotrae el problema de los fundamentos al siglo XVII. El surgimiento de la ciencia moderna se ampara en su eficacia pragmática pero no en ningún compromiso con imagen alguna del mundo. Quienes actualizan el debate pretenden de nuevo, sea que la ciencia nos dé una imagen del mundo, sea que se reconozca como un relato más: de similar tenor eran, insiste García del Campo, las “sugerencias” de la Iglesia de Roma a Galileo. Las defensas de la razón de cuño habermasiano recobran el valor de los discursos por su capacidad de imponer el mejor argumento de acuerdo a unas determinadas reglas: reglas científicas, patrones de la argumentación moral. De ese modo, se entra de lleno en la trampa: la trampa de pedir cuentas sobre el fundamento a una ciencia que sólo nos proporciona funcionamientos, la trampa de hablar de filosofía y de ontología y de olvidar que los poderes no son infinitos y plurales, sino estructurados por la dinámica de acumulación del capital; dinámica que permite un campo de juego posible pero que también echa el cerrojo cuando los poderes múltiples, que tanto maravillan a los postmodernos, juegan más allá de los límites de lo permitido.

Brevemente, así se dibujan argumentativamente los tres primeros capítulos. El cuarto contiene una lista de cuarenta tesis filosóficas de defensa de la ciencia. Ciencia humana, dependiente de nuestra configuración física, biológica y simbólica; pero también ciencia efectiva, capaz de dar razón de los acontecimientos y de dominarlos; ciencia, en fin, argumentativa, con el vigor de reproducir discursivamente los encadenamientos causales del mundo; ciencia consciente de que dichos encadenamientos discursivos no contienen la textura íntima del ser; ciencia, en fin, finita, porque nunca se propone explicar el conjunto de las causas, tarea que abandona, alegremente, a los preocupados por la filosofía primera y por los estériles intentos de proponer una concepción redonda del mundo. Como soporte filosófico de su visión de la ciencia, García del Campo acude a los materialistas clásicos y señaladamente a Demócrito. El quinto capítulo defiende, con los recursos acumulados en el anterior, que la ciencia poco tiene que ver con el poder, sino con el dominio del mundo, del mundo humano sometido a las “catástrofes” de los poderes incontrolados y del mundo natural, sometido a sus fuerzas imprevisibles. Una filosofía materialista, consciente del problema del poder, sabe que la ciencia puede ser malmetida contra los seres humanos y contra las condiciones de posibilidad de la vida, no sólo humana, en el planeta. Por eso, la batalla materialista consiste no en destruir la ciencia ni en limitarla, sino en pugnar por reorientarla: seleccionando los problemas que deben investigarse, destruyendo las mitologías que se amparan en ella y que naturalizan el orden social y la destrucción del mundo natural. Esa batalla comenzó en Grecia y ha recorrido en conjunto la historia de la filosofía: se trata de continuarla con coherencia, sin dejarse extraviar por las críticas neofeudaliza-

tes al conocimiento ni por el vaciamiento de la teoría crítica en reflexión sobre la argumentación humana. El sexto capítulo define cómo ese materialismo filosófico ayuda a poner la potencia humana –desarrollada fundamentalmente por la ciencia– al servicio de la libertad. Cuestionando toda trascendencia, el materialismo deja abiertas las preguntas que la metafísica cierra y confía su resolución a la capacidad humana de acción colectiva.

Sin lugar a dudas, el presente libro no es un libro más sobre la postmodernidad: ni los útiles analíticos que emplea, ni las posiciones que defiende, permiten situarlo en los polos habituales del debate. Y no lo es, porque en él toma voz una tradición que nuestro campo de juego filosófico excluyó cuando se cerró sobre los conglomerados formados por Habermas/Apel y Vattimo/Rorty/Lyotard. La voz de una tradición marxista sumergida abruptamente a principios de los años 80 del siglo pasado.

## 2. Las condiciones de mi lectura: tres preguntas

Como todo trabajo filosófico, éste puede comprenderse respondiendo a tres interrogaciones, las tres de inspiración spinozista<sup>1</sup> y, por ello, supongo que del gusto de su autor. Qué resulta relevante de Juan Pedro García del Campo en su escritura: y eso, realizarlo, si es posible y casi siempre lo es, a partir de las propias trazas que deja su autor en el libro. Después, por qué este libro es un libro de filosofía, esto es, qué hace que su escritura no sea sociológica o política, aunque mantenga relaciones de intensidad variable con tales universos de discurso. Para terminar, qué tipo de apuesta realiza este libro en el espacio filosófico: la manera de cernirla consiste en analizar de qué apuestas se separa, cuáles presume y en brazos de qué supuestos quiere arrojar al lector: estos sólo pueden comprenderse si se sitúa a su autor en una red filosófica determinada, con sus referencias y sus contendientes.

Esta lectura, que podría calificarse de sociológica, produce, así lo creo yo, si se respondiera a los desafíos que plantea, una lectura lógicamente, también desde el punto de vista filosófico, más potente que otras lecturas que se consideran, de pleno derecho, filosóficas. Ahora bien, en un aspecto determinante esta lectura no es filosófica. Característico de los libros de filosofía, y de éste, es categorizar los argumentos filosóficos según un criterio ordenador, ligado a la razón teórica, práctica o estética. En el caso de *Opaco, demasiado opaco* el criterio consiste en establecer cuál es la verdadera tradición materialista y cómo ésta puede coadyuvar a prácticas sociales de liberación. La última pretensión se demostrará difícil de justificar en este artículo debido, sobre todo, a los efectos políticos diversos que tienen los supuestos teóricos. La primera pretensión, consistente en jerarquizar los argumentos a un lado y a otro de la línea divisoria elegida, presume un criterio filosófico incontestable accesible a cualquier pensador. En sentido contrario a esta primera

pretensión, el análisis de la filosofía, llámesele o no sociológico, podría invocar en su ayuda un conocido argumento de Spinoza. Al reflexionar sobre las causas del error humano, Spinoza (*Ética demostrada según el orden geométrico*, IV, I, escolio) insiste en que éstas se encuentran no en una confusión de la inteligencia, sino en el modo en que nuestro cuerpo es afectado por la naturaleza y el mundo exterior. Cuando sabemos que el sol no se encuentra a 200 pasos no podemos dejar de imaginárnoslo como tal. Nuestro cuerpo (constituido por procesos físicos, biológicos y simbólicos) sigue estando vinculado al astro aparentemente próximo y reproduciendo la misma experiencia imaginaria. Pensar que podríamos liberarnos de ella sería atribuirnos el entero dominio sobre nosotros mismos. Esta insistencia spinozista en la indisociabilidad del error y la experiencia humana motivó el siguiente comentario de Pierre Macherey<sup>2</sup>: “El sabio no es aquel que, por la decisión de reformar de una vez por todas su entendimiento, habría eliminado de éste de una vez por todas las ideas falsas que podrían encontrarse en él y habría suprimido así de su propia existencia el modo de conocimiento imaginario: es el falso sabio (*demi-savant*) el que se cree liberado de todas sus pasiones, cuando ellas no le pertenecen verdaderamente y no dependen de él; el hombre libre, al contrario, sabe contar con ellas, porque ha captado adecuadamente de qué manera son necesarias”. Aun a disgusto con la terminología del “hombre libre” y los sabios verdaderos y falsos, un acercamiento al pensamiento, respetuoso con esta enseñanza spinozista, no puede juzgar. Sólo reconstruir con todos los medios a su alcance (obnubilados también por otros soles que ocultan tanto como iluminan) la posición de los cuerpos que, pensando, hallaron, inevitablemente y a la vez, la distancia del sol, de su sol, y la imaginación evocadora y engañosa que ésta les despertó. Comprender, decía Bourdieu<sup>3</sup>, consiste en ponerse, después de reconstruir sus condiciones materiales e intelectuales, con el pensamiento en el lugar del otro, de sus condiciones singulares. No en juzgar que nuestro lugar y nuestro pensamiento, ilusoriamente libre de embrollos entre la verdad y los afectos<sup>4</sup>, puede servir de criterio evaluador de otros lugares y de otros pensamientos.

Lo que sí puede hacer, en tanto que lectura comprensiva, es evaluar si el discurso analizado cumple con sus propios presupuestos. Será desde ese punto de vista como se confrontarán los argumentos de este libro. Con ello no se persigue proponer una filosofía alternativa, sino resaltar otras respuestas posibles que el discurso aparca en un lateral del mismo. Este modo de abrir la lógica del discurso analizado

<sup>1</sup> Spinoza, B.: *Tratado teológico-político*, VII, Madrid, Alianza, 1986, p. 110. Moreno Pestaña, J. L.: “La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne”, *REIS*, nº 112, 2005, pp. 21-22.

<sup>2</sup> Macherey, P.: *Hegel ou Spinoza*, París, Maspero, 1979, p. 87.

<sup>3</sup> Bourdieu, P.: “Comprendre”, P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, París, Seuil, 1993, pp. 910-914.

<sup>4</sup> Balibar, E.: *Lieux et noms de la vérité*, La Tour d’Aigues, Éditions de l’Aube, 1994, p. 50.

procede del esfuerzo de objetivación de sus condiciones de surgimiento y de realización y de su comparación con otras propuestas vecinas.

Dicho esto, ningún análisis de un libro lo realiza alguien sin presupuestos político-morales. Los míos se han gestado en una tradición muy próxima, en cuanto a lecturas, pero también en cuanto a ideales, y cómo no en un proceso de socialización como filósofo, a la de Juan Pedro García del Campo. La conclusión incluirá las tomas de partido que en mi propia trayectoria despierta el discurso de este libro.

### 3. Primera respuesta: un hombre que no quiso irse a su casa

García del Campo se formó como filósofo en una cierta variante del materialismo español, unida, por lo demás, a un discurso filosófico que trasciende los campos filosóficos nacionales y cuya influencia en Europa fue notable durante el siglo XX. El marxismo occidental, como bien lo caracteriza Perry Anderson, consistió en la apropiación filosófica de la problemática marxista y, de ese modo, en un recorrido inverso al de Marx, quien comenzó como filósofo pero acabó como sociólogo y economista. Esa operación de retorno a la filosofía reclamaba otra: encontrarle al fundador (pues en el camino Engels había desaparecido y el dúo matriz se convirtió en solista) ascendencia filosófica “seria”, esto es, digerible por la comunidad filosófica. Las búsquedas de antecesores fueron variadas: Lukács recuperó a Hegel en *Historia y conciencia de clase*, igual que Marcuse o Adorno, Sartre otorgó a Kierkegaard credenciales en el discurso marxista, Della Volpe situó a Marx dentro de una tradición que inaugura Aristóteles y que continúan Galileo o Hume y, en la teoría política, Rousseau; Colletti lo remontó a Kant. De ese modo, Marx era apropiado dentro de la cultura filosófica previa de los diversos receptores y sus problemas y sus conceptos tamizados hasta convertirlos en académicamente viables<sup>5</sup>. Anderson no lo señaló pero hubo marxismos heideggerianos, nietzscheanos y, en los últimos tiempos, Alain Badiou nos ha brindado una variante bizarra de marxismo paulino y Negri y Hardt de marxismo franciscano-foucaultiano. Habrá más composiciones: puede preverse fácilmente.

Los participantes en el proceso parecían no reflexionar sobre una cuestión: las combinaciones posibles se desarrollaban sin ningún control lógico y los más variados horizontes de pensamiento podían convertirse en antecedentes del discurso de Marx. Visto desde hoy, una de dos, o se estaba introduciendo a Marx en la eterna rueda de la analogía académica, consistente en comparar a un autor no consagrado y demostrar que lo es porque tiene puntos en contacto con uno que sí lo está (y de ese modo, el marxismo se disolvía en los mecanismos de reproducción de un cuer-

<sup>5</sup> Anderson, P.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1990, pp. 64-93.

po profesional) o se consideraba que la reconversión intelectual operada por Marx (de la filosofía a la investigación empírica), bien era un error, bien requería procesos de reconversión intelectuales muy costosos y académicamente, teniendo en cuenta el previo capital filosófico, inseguros.

Ese marco general, sin embargo, no basta para precisar el origen concreto de este libro. El trabajo filosófico forma parte siempre de una red de instituciones filosóficas concretas, de grupos de vinculación que convierten en obligadas ciertas referencias y que desechan otras y que, como no podía ser de otra manera, proponen, implícita y explícitamente, futuros institucionales como filósofos a quienes se encaraman a las mismas. La lectura que olvida el proceso de producción de los textos, capta mal o de manera confusa los desafíos a los se confronta un autor: desafíos políticos, intelectuales y también profesionales. Cuando nuestro autor subió al autobús de la filosofía materialista, no se encontraba con Platón o Epicuro, ni con Heidegger o Engels, con Althusser o Guillermo de Ockham sino con una red filosófica que tenía a Gabriel Albiac como referente central. El camino que proponía ese autobús, cuando lo cogió su autor, contenía destinos institucionales e interlocutores teóricos, que, con el tiempo, quedaron abolidos<sup>6</sup>. Entre otras razones, porque muchos pasajeros se bajaron del mismo, señaladamente el propio director de tesis de García del Campo.

Gabriel Albiac recreó en España, con una constancia sostenida en el tiempo comparable a la de Juan Carlos Rodríguez en Granada (que continúa en el empeño aunque con un marco teórico completamente original y sólo muy lejanamente althusseriano), una de las redes centrales del marxismo occidental, la ligada al pensamiento de Louis Althusser, que acudía al pensamiento de Spinoza como guardaespaldas filosófico del marxismo. Albiac le dedicó a Spinoza un libro que mereció el premio nacional de Ensayo (*La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Madrid, Hiperión, 1987), a la vez que ganaba una cátedra de filosofía de la Universidad Complutense. Mentor posterior de Negri en España, Albiac consagró un estilo de presentación de sí eficaz: aunque reunía todos los atributos de la consagración personal e intelectual, seguía presentándose como un autor maldito. Conciliaba así, sueño de todo intelectual, la consagración de la academia y los prestigios de la bohemia. Su identidad intelectual se fue definiendo en torno a la prensa y a trabajos ensayísticos ayunos del nivel de su libro sobre Spinoza: las redes del campo periodístico lo acabaron llevando a la compañía de otros que, por razones diversas, consideraban también que el peligro central de la humanidad consiste en combatir a Prisa. Un estudio comparativo de cómo las categorías del campo periodístico colonizan las categorías de los campos intelectuales (filosófico, litera-

---

<sup>6</sup> Sobre esta metáfora véase Passeron, J.-C.: *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, París, Albin-Michel, 2006, pp. 308-310.

rio, sobre todo aunque no sólo) queda por hacer y podría explicar cambios y reconversiones (políticas, filosóficas, literarias) con una racionalidad teórica que la cultura del chisme o su sucedáneo, la crítica al traidor (o al anquilosado), no pueden nunca proporcionar.

La red de Albiac se conmovió y se reestructuró profundamente (pues el presente libro muestra que no desapareció) con el hundimiento del bloque socialista y el descrédito general del proyecto racional de pensar filosóficamente la transformación del mundo. Se abrió entonces para García del Campo (p. 84), la posibilidad de obedecer a un nuevo mandato, tanto filosófico como político: “Habéis jugado y habéis perdido; ¡volved a casa! ¡Ante vosotros se levantan las grandes preguntas, las mismas de siempre!: el Ser, la Verdad, la Humanidad, la Concordia... Sólo hay una forma de pensamiento posible. Seamos prácticos y... ¡dejemos las cosas *en su sitio*! ¿No veis en la televisión lo bien que marcha el mundo? ¿Para qué os empeñáis en entenderlo, si está claro que el funcionamiento de los mercados es un misterio?”. Esa derrota, filosófica y política, exigía ciertas reconversiones de discurso filosófico y, por supuesto, de actitud política. En tanto que conocedor consagrado de un filósofo de panteón, el gran Spinoza al que dedicó su tesis, y poseedor de una cultura filosófica abrumadoramente enciclopédica, García del Campo tenía importantes condiciones para intentar hacerse un hueco en el entorno institucional e intelectual. Respecto al mandato, por razones que comprendemos bien quienes lo conocemos un poco, el autor no supo o no pudo o no quiso asumir las condiciones de entrada y se confrontó al “precio que debe pagar todo aquél que rechace el lenguaje que se usa en determinados departamentos universitarios” (p. 122). El entorno intelectual, dada la cultura filosófica y política del autor, que no quiso reconvertir al dictado de los tiempos, se le volvía insoportable. La vertiente que le resultaba más próxima, la de la teoría crítica, había encallado en un racionalismo procedimental fundado en la primacía consensual del mejor argumento y cada vez más ajena a la crítica de la economía política. La postmodernidad, por otro lado, rehabilitaba modos estéticos de vinculación con la producción teórica que repugnaba a las convicciones racionalistas de una persona formada en la tradición althusserospinoziana. Las formas, no a priori, sino gestadas en el cruce de una biografía personal y filosófica, de la sensibilidad de García del Campo (pp. 67, 161, 177) no soportaban el “olor”, como dice él mismo apoyándose en una imagen de Santayana, de la soluciones posibles en el terreno de juego con el que se estructuró la filosofía española en los 80 y 90.

En sí mismo, este libro constituye un documento de primer orden para medir uno de los efectos de la marginalidad institucional (relativa). Una de las posibilidades de la marginalidad consiste en rechazar a los dominantes por ilegítimos y en suponer que todas las grandezas tienen su origen en las componendas del poder.

Bourdieu<sup>7</sup> tuvo toda la malicia y el ojo sociológico para relacionar dicha posición con el punto de vista de Tersites, el soldado descrito por Homero en la *Iliada* y recuperado por Shakespeare en *Troilo y Crésida*: para Tersites, todos los grandes, a quienes conocía de cerca, contenían pequeñeces e incoherencias y éstas se convertían en símbolo de la estafa de su grandeza; del mismo modo, muchos antiguos colegas, discípulos y seguidores, convierten las contradicciones del excompadre o exmaestro en pretexto para un –las palabras entrecomilladas son de Bourdieu– “antiintelectualismo reptante” y el “sociologismo más brutalmente reductor”. Las formas variadas que adopta esta posición, de “derechas” o de “izquierdas”, se organizan bajo un mismo supuesto: los poderes intelectuales no hacen más que disfrazar privilegios políticos e institucionales. El terrorismo intelectual resultante consistente en importar las categorías del mundo político y económico (dominantes y dominados, explotadores y explotados) al espacio intelectual, tuvo en el “lysenkismo” (el asalto a la biología soviética por parte de ignorantes que invocaban en su apoyo al materialismo dialéctico) su máxima expresión. Su dinámica puede expresarse con un lenguaje aristotélico (muy poco del gusto de García del Campo): a menor tendencia a luchar culturalmente con armas culturales, mayor disposición a introducir en los terrenos culturales categorías toscamente políticas, no como legítimo instrumento de descripción (existe, evidentemente, una cultura burguesa como existe un izquierdismo chic que modula el elitismo de clase en el campo político, un poder académico, en ciertas ocasiones, no en todas ni mucho menos, tiránico tanto como un antiacademismo proclamado que se compone con prácticas globalmente serviles), sino como arma para destituir al adversario y ensalzar la propia posición.

García del Campo representa, sin embargo, la otra posibilidad, tan históricamente extendida como la primera, de la marginación institucional: la acumulación de capital cultural que convierte a la “bohemia” cultural en un lugar donde germina la creación más exigente. La lucha contra el academicismo se prosigue, así, con medios específicos del campo intelectual. Juzgue si exagero el lector de este libro erudito y pensado al milímetro, capaz de reflexionar sobre Demócrito de Abdera y Heidegger con la misma agilidad con la que se nos expone, *more geometrico*, un conjunto de cuarenta tesis de epistemología expresadas con sencillez y pensadas con profundidad y que, con toda modestia, propondría para común denominador de bastantes discusiones filosóficas al respecto. Si es que la filosofía se funda en la acumulación de conocimientos y no en la búsqueda, característica del campo artístico, de la originalidad a cualquier precio o, posición inversa, en la repetición (característica de las fracciones más rígidas del campo religioso y del campo político) de las palabras y autores consagrados por la propia congregación o creencia y en la sordera absoluta para los de otras congregaciones (sordera relativa) o creencias (sordera absoluta).

---

<sup>7</sup> Bourdieu, P.: *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1998, p. 316.

#### 4. Segunda respuesta: la asistencia filosófica a la ciencia y la condena de las causas finales

La rehabilitación spinoziana del marxismo contenía, al menos, dos tesis distintivas y conectadas entre sí. La primera consideraba toda teleología un error y, por tanto, subrayaba el valor de las causas eficientes (aquellas que producen, en su encadenamiento necesario, la realidad) y desechara que la historia tuviera sentido alguno, es decir, que se guiase por lo que Aristóteles denominaba “causas finales”<sup>8</sup>. La segunda pretendía hacer del marxismo un conocimiento científico. Entre ambos postulados existen tensiones: el primero resalta la opacidad de la historia, mientras que el segundo presume que tenemos medios de iluminarla, al menos parcialmente. El trabajo de un materialista consiste, sobre todo, así lo entendió Althusser, en impedir que el trabajo científico se descarrile en ideologías delirantes: la de que todo puede aclararse, la de que todos los conflictos pueden resolverse, la de que la realidad pensada puede ser como la realidad concreta, la de que existe una marcha en la historia que nos conduce hacia la reconciliación universal.

García del Campo, en disputa con la renuncia posmoderna a la ciencia y con el optimismo teleológico, mantiene alto y claro este doble espíritu. El materialismo, nos dice, sólo es un modo de mirar la realidad y orienta la producción de un tipo específico de saber. Sólo gracias a éste (que no es cualquier saber, porque el materialismo de García del Campo es un materialismo de izquierdas, adjetivación que él me objetará porque no parece creer como yo que existan materialismos de derechas), los seres humanos incrementamos nuestros grados de libertad al unísono que la potencia de controlar la naturaleza y de organizar los asuntos humanos fuera de los dominios del mercado. Pero un planteamiento materialista no puede obviar que nuestras palabras captan la realidad con un determinado sentido y que los objetos que pensamos no pueden ser confundidos con la realidad a la que se refieren. Una cosa, como ya he referido que enseñaba Althusser, es un perro pensado y otra un perro ladrador, una explotación calculada teóricamente y una explotación vivida como integración laboral. El autor lamenta que la conciencia de que nuestros conceptos no son espejos de la naturaleza haya introducido el problema de los fundamentos del conocimiento en el centro del debate filosófico y, de este modo, abra la puerta a un debate metafísico sobre si hay garantías para el conocimientos (y cuáles) o si no existe más criterio para acceder al saber que la inspiración del genio.

Una solución a este problema, siempre con las claves spinozistas (aunque más moderadamente abrazadas), la proporcionó Carlos Fernández Liria en un libro con el que discute constantemente García del Campo. Según el profesor de la Universidad Complutense, antaño próximo también a Gabriel Albiac, al materialismo se le reconoce porque permite que la vida sensible no quede deglutida por un

<sup>8</sup> Macherey, P.: *Hegel ou Spinoza*, París, Maspero, 1979, pp. 86, 94.

aparato conceptual. Ninguna construcción racional puede abarcar la lógica de conjunto de la realidad; la riqueza del mundo persiste más allá de cualquiera de nuestras figuras conceptuales. La tendencia a creer que el mundo funciona según la lógica de nuestro discurso es, por un lado, presuntuosa, y, por el otro, científicamente estéril: impide que las manifestaciones de lo sensible conmuevan las certidumbres teóricas. Por eso, insistía Fernández Liria<sup>9</sup>, existe un materialismo vulgar que no ignora nada: ninguna modificación social ni institucional impedirá a la “última instancia” demostrar la pertinencia de su poder. Se trata de un idealismo disfrazado que no conoce otras contradicciones en la realidad que aquellas que se resuelven según un esquema prefabricado. Un buen materialista se vigila, siempre, para mantener, a su manera, el mandato socrático de ignorancia.

Al no confundir los modelos lógicos con lo real, Fernández Liria exigía despedirse de los relatos históricos que siempre terminan igual, y conformarse con lógicas de conocimiento parciales siempre atentas a la novedad. Esto le permitía al materialismo el auxilio eficaz al conocimiento, la sensibilidad ante la tozudez con la que la realidad obliga a corregir dichas lógicas, a enriquecerlas o, por qué no, a olvidarse definitivamente de ellas. Porque todas las figuras del mundo son y serán aspectuales e incompletas. El enemigo de Fernández Liria<sup>10</sup> no era otro que Hegel: por su narrativa de conjunto que hacía al Espíritu superar todos los obstáculos y por el mecanismo explicativo que garantizaba la misma: el de una oposición entre dos términos en la cual uno de ellos, el sujeto que se rehace de todos los desmentidos con que se le resiste la realidad, tiene en realidad el secreto de toda la oposición. Porque él, engrandeciéndose y complicándose internamente, acabará integrando el obstáculo dentro de sí mismo.

Puede compartirse este discurso y no abrigar cierta pretensión a dividir en dos la historia de la filosofía. Resulta inquietante, incluso desde presupuestos centrales en la argumentación de Fernández Liria y García del Campo (¿una subjetividad teórica, la de Hegel o la de Spinoza, puede “expresar” en todos sus recodos una misma articulación lógica? ¿No están los individuos compuestos de diferentes lógicas? ¿Un individuo que sigue una lógica monocorde no es más bien un neurótico-obsesivo que un filósofo?), creer que toda la creación concreta de un filósofo se deje reducir a una de sus dimensiones, que ninguna desentona con la visión de conjunto, que jamás podría surgir una pregunta valiosa de un universo discursivo lastrado por una determinada tendencia que alberga (y de ese modo, sólo albergaría esa: cualquier otra que se advierta estará contaminada por el pecado). En *Opaco, demasiado opaco*, el autor se da cuenta del peligro y admite que existen argumentos valiosos en cualquier gran filosofía, aunque el “idealismo” tienda a introducir estos en sistemas de conjuntos

<sup>9</sup> Fernández Liria, C.: *El materialismo*, Madrid, Síntesis, 1998, p. 132.

<sup>10</sup> *El materialismo*, pp. 83, 129-130, 204-210.

cómplices con el orden establecido (pp. 160-161). Imperceptiblemente, la parcial absolución teórica se corrige con la condenación política.

La argumentación filosófica puede convertirse entonces en la selección de un conjunto de argumentos, asociados a ciertos nombres colocados en el buen lugar, que se oponen a otros nombres y otros argumentos. No se si será muy materialista o no, pero sin duda es sintomático del funcionamiento del campo filosófico español en el que las estrategias de trabajo centrales son las siguientes (se trata de una construcción ideal-típica, pero me arriesgaría a decir que con abundantes correspondientes empíricos que encajan a la perfección): en primer lugar, se domina a un autor, en segundo lugar se pone a discutir a dicho autor con el pensamiento planetario al completo (dándole la razón al autor propio, claro: de lo contrario se abjura y se monta una conversión pomposa: y a darle al razón a otro autor), en tercer lugar, se evita como la peste ser tildado de “no filósofo”, por lo que el conocimiento enciclopédico y humanista (sobre todo de filosofía y literatura: es válido utilizar licencias literarias pero no saber análisis de correspondencias) se impone sobre las tareas, prosaicas, aburridas y costosas, del trabajo científico real. Montones de trabajos escolares, tesinas, tesis, proyectos de memoria para obtener una plaza, proyectos de investigación, rituales de demarcación en forma de chismes (lo que Fulano dice no es filosofía, lo de Mengano sí) producen un inconsciente colectivo que se reactiva en todas las producciones. Incluso en las más creativas y las menos proclives al argumento de “según decía Zutano” (y todo el resto pasa por su molinillo hermenéutico). García del Campo no recurre a Aristóteles o a Heidegger, como hacía Fernández Liria, sino que sitúa en la buena posición filosófica a todos los que no pensaban el conocimiento necesitado de fundamentos metafísicos, sin necesidad de un motor inmóvil que articule el movimiento de conjunto o de un ser que se revele reacio a encajar en cualquier vericuetto conceptual construido a propósito. Ser materialista consiste en sostener que no existe orden alguno, ser que olvidemos, ni ideas a la que nos refiramos. El orden lo construyen los seres humanos y no contiene garantía trascendente alguna, ni teórica ni moral. Cuando conocemos, explicamos cómo se encadenan acontecimientos; estos, a su vez, no proceden de ninguna realidad eterna, expresable o no, sino de conjunciones de sucesos tangenciales que subsisten mucho o poco tiempo, dependiendo de sucesos impredecibles. Los buenos maestros del materialismo continúan siendo Althusser y Spinoza, de acuerdo con Fernández Liria y Albiac, pero no el Estagirita (pp. 132-134) o la tradición fenomenológica (que aporta un pilar importante al capital filosófico de Fernández Liria). Antes que todos ellos el gran Demócrito, demócrata (su nombre no es casual, advierte el autor) y científico militante, que prefería explicar una causa que ser el rey de los persas, pero además, en virtud de una “licencia” que el autor reconoce concederse y que deja estupefacto, mentor de la lucha contra la globalización: “Frente al orden “globalizado” de la Economía-mundo, hoy, los “movimientos anti-

sistémicos” reivindican la pluralidad de un mundo en el que quepan “muchos mundos”. Frente al orden del Ser, frente al mundo derivado del Uno que pregona Platón y frente al mundo físico que “ordena” y coloca “en su lugar” lo heterogéneo que será el aristotélico, Demócrito señala que existen una “pluralidad de mundos” y que todos ellos se mueven en el torbellino que los choques de átomos provocan” (p. 136). Marx y Engels<sup>11</sup> se mofaban de Bruno Bauer por creer que las relaciones de la autoconciencia con la sustancia no sólo eran “un problema polémico dentro de la especulación hegeliana”, también en considerarlas “como un problema histórico universal, más aún, como un problema absoluto. Es ésta la única manera en que él acierta a expresar las colisiones del presente. Cree “en verdad”, que el triunfo de la autoconciencia sobre la sustancia no sólo influye del modo más esencial sobre el equilibrio europeo, sino también sobre todo el desarrollo futuro del litigio de Oregón. Se sabe aún poco hasta el momento de en qué medida condicionará la abolición de las leyes cerealistas en Inglaterra”. En Oregón no, pero en Seattle parece que se rendía homenaje sin saberlo al más que adorable (intelectual y políticamente) correligionario filosófico de Leucipo.

### **5. Tercera respuesta: ser materialista consiste en reproducir una comunidad materialista**

Pero puede que la maldad de Marx y Engels fuera injusta entonces y lo sea ahora acudir a ella. La obra monumental de Randall Collins muestra cómo esta focalización ritual en objetos filosóficos enaltecidos es una condición *sine qua non* de la creación filosófica: en la de Heidegger, en la de Zubiri, en la de Sacristán y en la de Wittgenstein<sup>12</sup>. Sólo una investigación cuidadosa podría reconstruir por medio de qué rituales ciertos filósofos y ciertos problemas ascienden, en cada contexto específico de formación filosófica (departamentos, cenáculos, “corrientes”, grupos de afinidad), a la condición de sagrados y otros descienden a la de estorbos perpetuos y si resulta compatible con la fuerza creativa la corrosión del desencantamiento. Cualquiera que haya asistido a una facultad de filosofía conoce los momentos de trance con los que se invocan ciertos autores y ciertas ideas (por desgracia, ningún etnógrafo los ha descrito, aunque muchas memorias de filósofos contienen objetivaciones impresionantes). Quien haya disfrutado leyendo a Gabriel Albiac sabe cuánto *pathos* imponía en sus consideraciones y cómo las mismas rebosaban de argumentos (algunos mejores y otros peores, como cualquier filósofo) pero, sobre todo, de emociones. Un amigo y yo, fieles y agradecidos lectores durante un perio-

<sup>11</sup> Marx, K., F. Engels: *La ideología alemana*, Barcelona, L'eina editorial, p. 89.

<sup>12</sup> Moreno Pestaña, J. L., “Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía”, *Revista española de sociología*, nº 8, 2007, pp. 115-138.

do, jugamos un tiempo a contabilizar cuántos filósofos eran los inmarcesibles y salían un buen puñado: todos a los que citaba. Como recordaba Althusser que le decía su maestro Jean Guitton, “si todo es rosa nada es rosa”. Una de las filósofas cercanas a él durante una época ha dejado una interesante descripción de su transfiguración tras conocer a Althusser y de la potencia identificatoria que el maestro francés despertó en Albiac<sup>13</sup>. Mucho de ese gesto (la veneración ritual de ciertas ideas a las que se carga de fuerza inmensa), clave por lo demás en la generación de la energía emocional del creador, queda aún en sus discípulos. El problema, si es que lo es (es decir, si es susceptible de resolución: de lo contrario es un simple dato), no estriba en la personalidad de los filósofos sino en los mecanismos de producción de la creencia que funcionan en las facultades de filosofía en general y en el oficio de filósofo en particular.

Porque cuando consideramos los argumentos de los filósofos uno por uno (sin necesidad de abrazar con cada uno de ellos el conjunto de sus doctrinas) y con objetivos concretos de conocimiento, nuestras simpatías y antipatías sólo pueden ser circunstanciadas. Así, cuando Spinoza criticaba las “causas finales” lo hacía en un contexto determinado, el del rechazo a la intervención de Dios en la naturaleza y en la historia (*Ética demostrada según el orden geométrico*, I, Apéndice). La causa final, argumentaba en otros casos, disfrazaba como una llamada trascendente lo que no era sino un deseo humano (producido por causas explicables): “Por ejemplo, cuando decimos que la causa final de esta o aquella casa ha sido el de habitarla, no entendemos otra cosa sino que un hombre, por haber imaginado las comodidades de la vida doméstica, ha tenido el apetito de edificar una casa” (*Ética demostrada según el orden geométrico*, IV, Prólogo). En este caso, siempre cabría responderle a Spinoza que sólo cuando se conocen casas, no cuando se las imagina como nos imaginamos algunos aficionados a la ciencia ficción colonizar Marte, surgen en serio los apetitos de tenerlas y que, por ende, no es tan mala metáfora decir que la causa final que provoca el apetito era habitar lo que podía habitarse.

Se piense lo que se piense del concepto de “causa final”, lo cierto es que su crítica no agota el campo semántico de la idea de que existen fines inscritos en los acontecimientos. La teoría aristotélica, como cualquier teoría de un gran filósofo, puede ayudar a formular preguntas empíricas interesantes sin necesidad de que abracemos todo el edificio metafísico del autor. Las causas finales servían para comprender que todo cambio tiene una dirección y la creencia de que el movimiento de la historia (no, evidentemente, de la naturaleza) contiene ciertas “tendencias” fue una de las claves del pensamiento de Marx: no sabría yo decir cómo podría eliminarse la idea de pergeñar “tendencias” o “fines” de cualquier discurso transformador que pretenda apoyarse en fuerzas reales y no en los simples deseos de un

<sup>13</sup> Galcerán, M.: “El Hegel oculto del joven Althusser”, *Er, revista de filosofía*, nº 34/35, 2005, pp. 138-139.

filósofo. Así, resulta difícil comprender cómo se puede ser políticamente materialista sin mantener, aunque sea de manera muy modesta y con precauciones, que las propuestas políticas conectan con agentes sociales dispuestos a defenderlas y con ciertas posibilidades abiertas por la coyuntura social efectiva. El socialismo clásico se organizaba por cuatro componentes: una proyección histórica, un movimiento social capaz de llevarla a cabo activamente, un objetivo político y un ideal ético<sup>14</sup>: el materialismo spinoziano, tal y como ha sido leído por algunos sucesores de la tradición althusseriana, renunciaba a los dos primeros y parecía bastarse con la política y la ética. De ese modo, y esa era una ganancia apreciable, se eliminaba uno de los componentes más totalitarios y políticamente siniestros del relato marxista, aquél que permitía, como protestó Camus<sup>15</sup>, proponer que la “suprema dignidad surja de la suprema humillación”. Ironías de la correspondencia difusa entre las tesis filosóficas y las posiciones políticas: Bernard-Henri Lévy<sup>16</sup> reivindica a Althusser, en cuya comunidad filosófica se formó (y por ello, por raro que parezca, comparte red con García del Campo) como su maestro, entre otras cosas, por “la afición a la ruptura y la interrupción, el sentido del acontecimiento, [...] el fin de la dialéctica y el fin del fin de la historia”. Y no es ninguna *boutade*. Su filosofía —compulsivamente viajera— de la compasión ante la aparición de lo inhumano es una realización posible y no sé por qué la menos fiel del materialismo aleatorio y sin fines.

Lo cual no obsta para que una perspectiva creyente en “causas finales” (normativas e históricas) articuladas con el movimiento de las “causas materiales eficientes” pueda producir discursos sobre la realidad interesantes y no sé por qué menos materialistas. Culminando un inteligente diagnóstico, permitido precisamente por tomarse en serio la tesis del “fin de la historia” propuesta por Fukuyama, Anderson propuso cuatro escenarios posibles para el socialismo: el olvido (si se le tomaba como un trasunto de experiencia social exótica y, según los humores, más o menos aberrante, como las comunidades jesuitas de Paraguay), la transformación en otro movimiento distinto tras una desaparición de la arena histórica (tal fue el destino de los *Levellers* surgidos con la revolución inglesa de 1640), la integración y mutación del ideario en un proyecto político más amplio y coherente (tal y como desembocó el jacobinismo en el movimiento obrero) y, por último, la redención inesperada (el espejo es el liberalismo) del socialismo, pese a todas las predicciones y con la condición de incorporar importantes elementos del programa rival<sup>17</sup>. Dos importantes trabajos, publicados y no es casual (porque se trata de una corriente que insistía en conectar al marxismo con las tradiciones filosóficas y las prácticas científicas nor-

<sup>14</sup> Anderson, P.: *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996, p. 144.

<sup>15</sup> Camus, A.: *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 1986, p. 232.

<sup>16</sup> Lévy, B.-H.: *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2000, p. 213.

<sup>17</sup> Anderson, P.: *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 159-173.

males) por dos antiguos discípulos de otro polo del marxismo español, el de Manuel Sacristán, pueden interpretarse (creo que sin violentarlos) como contribuciones intelectuales activas a dos de los escenarios previstos por Anderson. Toni Domènech<sup>18</sup> sitúa a la tradición socialista dentro de la crítica inmisericorde a los privilegios políticos adquiridos estatutariamente (sea por la riqueza, sea por la cultura) desarrollados por diferentes movimientos populares, desde la Atenas clásica al Frente Popular que logró la victoria en el último gobierno legal de la II República española: un futuro *Leveller* podría aguardar al socialismo si la fraternidad sale de su ostracismo intelectual y muere de nuevo el nervio político de los ciudadanos. Félix Ovejero Lucas<sup>19</sup>, por su parte, propone una consistente relectura de los proyectos socialistas desde parámetros compartidos con la filosofía política liberal y según los diseños de teoría de juegos que permiten una previsión razonable de las medidas políticas y de las contradicciones que estas generan entre sí. Surge así un interesante programa para realizar la cuarta de las hipótesis de futuro propuestas por Anderson.

## 6. Conclusión: conocer, transformar, reformarse

Llegados aquí conviene interrogarse acerca de la relación entre materialismo, ciencia y política. García del Campo señala que el trabajo científico descansa sobre regularidades explicativas capaces de organizar una serie de casos particulares. En ese sentido, señala, la ciencia no tiene más valor que la verdad que produce; esa verdad es directamente útil a la liberación humana porque al explicar el mundo permite nuestro dominio sobre él. Gracias a que el discurso no contiene referencia a fundamento alguno, el orden social existente queda fuera de juego de cualquier trabajo científico: lo que existe, funciona, pero puede dejar de hacerlo si los seres humanos comprenden cómo lo hace y por qué. Esta reivindicación del conocimiento científico, rara, es el honor de la tradición materialista de la que procede García del Campo. Desgraciadamente ha desaparecido de una izquierda académica progresivamente colonizada por la cultura “radical-chic” fermentada en los *campus* norteamericanos de humanidades. Sólo por esa razón, habría que reivindicar este libro y aconsejar su lectura, si no se quiere, como es mi caso, que todo un enorme capital cultural (el de la fusión de la razón con la crítica de izquierdas) desaparezca o se sumerja durante demasiado tiempo.

Pero en tanto que participe en la misma empresa (la rehabilitación del trabajo científico como criterio del análisis racional) de García del Campo, no puedo sino

---

<sup>18</sup> Domènech, A.: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.

<sup>19</sup> Ovejero Lucas, F.: *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*, Barcelona, Tusquets, 2005.

discutir alguno de sus desarrollos. Puede que el modelo de funcionamiento científico expuesto más arriba valga para las ciencias físicas y las matemáticas, pero desde luego no en las ciencias sociales, permítaseme decirlo *à la Suslov*, realmente existentes: éstas no son el materialismo histórico o el psicoanálisis y quien desee hacer ciencia únicamente desde esos interesantes paradigmas se condenará pronto a repetir el lenguaje áulico y autista de las sectas. Las ciencias sociales describen e intentan explicar acontecimientos que no se repiten idénticamente jamás en ningún lugar del mundo social. Se parecen en algunos aspectos y en otros no, en ciertas relaciones que el investigador perfila pero no en otras que dependen de coyunturas inagotables por cualquier descripción, e ininteligibles globalmente desde no importa qué sistema de principios explicativos generales: tampoco desde el mejor que imaginarse pueda. Debido a ello, cada modo de abordar una realidad la colorea, como bien señala García del Campo (p. 166), de una cierta manera. Pero no sólo porque seleccione ciertos problemas para analizar y no otros, sino porque las diversas formas de mirar no ven las mismas cosas. Suponer lo contrario sería creer que existen protocolos empíricos sobre los acontecimientos del mundo histórico indiferentes a la lengua teórica con la que se les describe. Y que existe una lengua teórica superior a todas las demás, que permite ver lo que todas ven y además cosas que otras no ven<sup>20</sup>. Cualquier científico social serio asumiría, creo yo, que el trabajo de buscarle una determinación a lo que está indeterminado es la base del trabajo científico. Según Fernández Liria<sup>21</sup>, semejante principio es seña de identidad del materialismo. La creencia de que esa determinación se repetiría en todos los procesos supone olvidar, uno, que diversas situaciones del mundo “sublunar” raramente son idénticas fuera de un laboratorio, dos, que difícilmente una descripción de factores concurrentes y de su encadenamiento temporal puede agotar completamente el retrato de una realidad. La ciencia social exige mucho trabajo y es psicológicamente muy costosa (por eso es mucho más fácil proponerla que practicarla) y los mejores de sus resultados sólo invitan a optimismos precarios.

Una noción más realista de la ciencia y una visión menos inflada filosóficamente de la dialéctica hacen que la caracterización del trabajo dialéctico-crítico realizada por Manuel Sacristán conserve todo su atractivo entre las diferentes vertientes del materialismo –o del marxismo– hispano. Por un lado, Sacristán se preocupaba poco de establecer a los filósofos a un lado de la buena o de la mala línea (tendencia muy althusseriana) y prefería analizar el rendimiento de un sistema de conceptos en el trabajo efectivo. El método, como decía Spinoza, no es otra cosa que el trabajo de las ideas sobre sí mismas y sobre la realidad y no existe un punto cero desde el que empezar a conocer la verdad, el buen origen desde el que llegar al buen fin.

<sup>20</sup> Passeron, J.-C. : “Memoria de un pensamiento”, en: J. L. Moreno Pestaña, Francisco Vázquez García (eds.), *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Barcelona, Montesinos, 2006, p. 33.

<sup>21</sup> Fernández Liria, C.: *El materialismo*, Madrid, Síntesis, 1998, p. 231.

Sacristán localizó (y no conozco a alguien que lo haya refutado en serio) que lo mejor del trabajo científico de Marx se produjo a partir de la recepción definitiva de Hegel, lo que es “una buena muestra de lo retorcidos que son los problemas de la heurística que Popper excluía, con astuta cautela, de la filosofía de la ciencia”. La grandeza de los análisis de Marx se debe a “la versión hegeliana de una aspiración antigua: el deseo de conocimiento científico de lo concreto o individual, en ruptura con la regla clásica según la cual *no hay ciencia de lo particular*”<sup>22</sup>. La contaminación hegeliana fue el lugar desde el que Marx consiguió resultados; en otros casos se enzarzó en problemas completamente espurios para el trabajo empírico. El buen conocimiento no necesita ninguna inmaculada concepción (materialista, idealista o realista) en su origen.

Sacristán insistía en que el trabajo de Marx nunca fue científico, aunque tampoco puramente ideológico. Funcionaba entre ambos mundos (como, por lo demás, la totalidad de los grandes científicos sociales). Trabajaba con datos empíricos, resultado de distintas constataciones producidas por diferentes ramas del saber, y los ordenaba, mediante una composición “artística”, según objetivos especiales de comprensión de un conjunto. La dialéctica (al menos lo más interesante de ella) perseguía en Marx la comprensión de una realidad desde un determinado punto de vista, esto es, según objetivos praxeológicos y de conocimiento que atravesaban todo el proceso de investigación. De conocimiento, porque las articulaciones concretas del mundo escasas veces las proporciona un procedimiento analítico específico; necesita el concurso de otros procedimientos. Praxeológicos, porque la mirada resalta qué en esa realidad podía producir los efectos de emancipación perseguidos. No se trata, entonces, de que primero trabaje la ciencia y después el filósofo establezca la síntesis de los datos y la prognosis política. La orientación, el “modo de mirar” funciona durante todo el proceso de conocimiento e intenta responder a tres preguntas: qué debe o no estudiarse, luego, qué mundos posibles pueden preverse de lo que se ha estudiado, para terminar, cuáles son los proyectos sociales, los agentes históricos reales –si es que existen– que permiten alcanzar los mundos posibles definidos<sup>23</sup>.

Esta última dimensión del trabajo dialéctico, la incapacidad para identificar agentes históricos reales, explica las apuestas políticas y discursivas que recorren la izquierda y cierta tendencia al aventurerismo y a la persecución del discurso salvador. Por un lado, la crisis histórica e intelectual que hemos vivido los contemporáneos de García del Campo ha barrido los proyectos sociales organizados alternati-

<sup>22</sup> Sacristán, M.: “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”, *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983, pp. 363-364.

<sup>23</sup> Moreno Pestaña, J. L.: “Dialéctica y finitud en Manuel Sacristán”, S. López Arnal, P. de la Fuente, A. Domingo, M. Pau (Eds.), *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”*, Barcelona, EUB, 1999, p. 134.

vos al orden establecido con influencia política efectiva. Por otro lado, el pensamiento teórico marxista logró instalarse en la tradición filosófica tras un siglo en el que consiguió convocar a muchas de las mejores cabezas. Todo ese capital cultural no admite saldos apresurados. Resiste el paso del tiempo y sigue atrayendo lectores que, aunque no consigan con él entrar en la universidad ni hacerse audibles entre los sectores de punta del mundo intelectual, sí pueden admirar la inteligencia que lo animó, complacerse en su belleza literaria, compartir las vibraciones morales que desprende y, evidentemente, conocer a través de él muchas facetas de las partes más oscuras e insoportables de nuestra realidad. El cultivo de dicho capital cultural es una ocupación poco poblada. Para los que se atreven a ello, la vinculación con la práctica se vuelve difícil: falta, sin duda, la fuerza social que le daba una parte de su atractivo (pp. 68-69). El viejo Althusser<sup>24</sup> dejó al respecto una parábola significativa. Althusser se imaginaba como un viajero de Western americano que se bajaba de un tren en marcha en un “pequeño poblacho alrededor de una ridícula estación”. Althusser se percibía como un vaquero del espíritu, que, tras un trabajo duro, alcanzaba la mejor ganadería conceptual. Pero en su parábola el viajero no quería el poder sino discutir con la tradición filosófica entera y sobre todo con “lo que tiene la gente en la cabeza”. El materialismo althusseriano no aspiraba ya al paraíso sino al trabajo ciudadano y a la perpetua reforma del propio entendimiento.

En uno de sus textos imprescindibles, Gustavo Bueno se planteó cuáles eran las conexiones entre socialismo y materialismo. No podían ser, argumentaba, la tendencia socialista de toda la tradición materialista. El materialismo ateo (Bueno cita a D’Holbach) funda su moral en el egoísmo y con esos mimbres pocas canastas socialistas pueden tejerse. Además, muchas concepciones socialistas surgen de tendencias presentes en sistemas religiosos que nada tienen de materialistas. En segundo lugar, pese a que muchos filósofos (de Platón a Marx) han propuesto el socialismo como base para realizar la vida filosófica, no han faltado otros muchos que han defendido lo contrario. Bueno señala que existe, sin embargo, otra vía para explorar esa vinculación: la propuesta spinoziana de una reforma del entendimiento filosófico, que sólo puede mejorar en tanto que las personas estén en condición de pensar racionalmente. Bueno insistía en esta cuestión: para un filósofo interesarse por la suerte de los demás, de que estos puedan vivir racionalmente, es condición de la limpieza de la propia subjetividad personal. Dicha subjetividad, disciplinada por la discusión ajena, produce “un juicio personal crítico, sin el cual es absolutamente imposible una sociedad verdaderamente democrática”<sup>25</sup>. Pudiera ser que dicha sociedad verdaderamente democrática nunca llegase; si lo hiciera tendría a la razón ilustrada como condición de un trabajo autocrítico permanente.

<sup>24</sup> Althusser, L.: “Portrait du philosophe matérialiste”, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, París, Stock/IMEC, 1994.

<sup>25</sup> Bueno, G.: *Escritos materialistas*, Madrid, Taurus, 1973.

El trabajo sobre el propio entendimiento tiene que ser realizado, aquí y ahora, en condiciones de desigualdad lacerante, mixtificaciones promovidas y alienaciones generadas por la organización del proceso de trabajo y de consumo. Luchar porque exista algo distinto es una apuesta, no una certidumbre: la filosofía política del materialismo defendido en *Opaco, demasiado opaco* nos ayuda a abandonar definitivamente la quimera del final feliz. Esa apuesta debe valorar antes algunas dimensiones del cambio propuesto: qué costes tiene, humanos y morales, qué escenarios indeseados puede generar, en suma, todo proyecto materialista, debe interrogarse por los costes de los procesos de transición que persigue<sup>26</sup>. Pero aunque la filosofía no sea condición suficiente del cambio social, y pese a que el alcance y los medios de este cambio deban también ser pensados con disciplina racional, puede que exista un tipo de filosofía cuyo ejercicio sea necesario para promoverlo. Los autores que propone García del Campo no saturan la clase de filósofos convenientes para dicho propósito. Pero la integran. La forma de tratarlos y de discutirlos que tiene el autor no es la única forma de ejercicio crítico imaginable. Pero es una de las modélicas realizaciones del mismo que el autor de esta nota puede imaginar.

## Bibliografía

- Althusser, L. : “Portrait du philosophe matérialiste”, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, París, Stock/IMEC, 1994.
- Anderson, P.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1990.
- *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Balibar, E. : *Lieux et noms de la vérité*, La Tour d’Aigues, Éditions de l’Aube, 1994.
- Bourdieu, P. : “Comprendre”, P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, París, Seuil, 1993.
- *Les règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil, 1998.
- Bueno, G.: *Escritos materialistas*, Madrid, Taurus, 1973.
- Camus, A.: *El hombre rebelde*, Madrid, Alianza, 1986.
- Domènech, A.: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.
- Fernández Liria, C.: *El materialismo*, Madrid, Síntesis, 1998.
- Galcerán, M.: “El Hegel oculto del joven Althusser”, *Er, revista de filosofía*, nº 34/35, 2005, pp. 135-166.

---

<sup>26</sup> Vargas-Machuca, R.: “Reformismo, democracia y socialismo. Balance de un siglo de relaciones equívocas”, *Revista de estudios políticos*, nº 133, 2006, pp. 44, 48.

- García del Campo, J. P.: *Opaco, demasiado opaco. Materialismo y filosofía*, Cádiz, UCA, 2007.
- Lévy, B.-H.: *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2000.
- Macherey, P.: *Hegel ou Spinoza*, París, Maspero, 1979.
- Marx, K., F. Engels: *La ideología alemana*, Barcelona, L'eina editorial, 1988.
- Moreno Pestaña, J. L.: "Dialéctica y finitud en Manuel Sacristán", S. López Arnal, P. de la Fuente, A. Domingo, M. Pau (Eds.), *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán "Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores"*, Barcelona, EUB, 1999.
- "La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne", *REIS*, nº 112, 2005, pp. 13-42.
- "Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía", *Revista española de sociología*, nº 8, 2007, pp. 115-138.
- Ovejero Lucas, F.: *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*, Barcelona, Tusquets, 2005.
- Passeron, J.-C. : *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, París, Albin-Michel, 2006.
- "Memoria de un pensamiento", J. L Moreno Pestaña, Francisco Vázquez García (eds.), *Pierre Bourdieu y la filosofía*, Barcelona, Montesinos, 2006.
- Sacristán, M.: "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983.
- Spinoza, B.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986.
- *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Trotta, 2005.
- Vargas-Machuca, R.: "Reformismo, democracia y socialismo. Balance de un siglo de relaciones equívocas", *Revista de estudios políticos*, nº 133, 2006, pp. 39-57.