

Materialismes

Mercè Rius

Quan, anys enrere, hi va haver un cert debat al voltant del clonatge d'humans, els seus defensors al·legaven que no s'atemptaria pas, si es duia a terme, contra la singularitat—que és com dir la irrepitibilitat—de les persones. Que jo sàpiga, cap maliciós no els respongué llavors que, si s'havia d'esperar gaire temps per aconseguir-ho, el problema s'hauria dissolt, perquè, tal com evoluciona la nostra societat, la irrepitible personalitat de cadascú ben aviat esdevindrà només una llegenda. O potser motiu d'acudits, talment el que Xavier Rubert fa servir d'exemple: «són pastats!», diu algú a la mare dels bessons, i aquesta respon «sí, però aquest s'assembla més». Així doncs, a la fi, només el clonatge deslliuraria la societat futura de la seva grisa homogeneïtat tot introduint-hi un principi de diferència. Si més no, perquè la mare que es fes clonar una criatura podria dir, ja objectivament, que la més semblant era la còpia. Segons el criteri de prioritat temporal, o bé el del tot i la part.

Els advocats de la clonació argumentaven a partir de la temporalitat. Però no en el

sentit groller de l'anomenat dret del primer ocupant, a saber, de qui neix mentre el seu clon roman en estat embrional. Com que la temporalitat a què es referien era un concepte força abstracte, tampoc no se'ls acudí, aparentment, que es crearia una situació comparable a aquella antiga de l'hereu (de segona tongada) que duia el nom del germà gran mort abans de néixer ell. Pel que se'n sentia a dir, això el trasbalsava, sobretot durant las visites al cementiri amb els grans, en veure el seu nom i cognoms gravats a una làpida. Es tractava d'una experiència encara prou subtil: lingüística, que responia al poder ancestral del nom, i també a la seva capacitat per dir la singularitat de la cosa (W. Benjamin). Com el reflex d'una tal conjuntura en un mirall trencat, l'individu del futur sotmès a clonació per si de cas—amb vista a una substitució perfecta—sabria que, en un lloc asèptic, es guardaven cèl·lules (no un nom eteri, sinó un bocí orgànic) que podrien fer-lo de nou. A aquest individu li estaria prohibit tant el narcisisme com la malenconia. Si, per autoodi malenconiós, li venien ganes de suïcidar-se, hauria de cometre abans un petit acte terrorista, vull dir, entrar al consagrat centre clínic i liquidar el seu Altre.

Però res d'això no sortí a les converses dels nostres moralistes mediàtics. Un clon és un bessó—afirmaven—, i no hi ha bessons

Mercè Rius és professora de Filosofia Moral i Política a la Universitat Autònoma de Barcelona. És autora, entre altres, dels llibres *Tres assaigs sobre Sartre* (Leonard Muntaner, 2008; traduït al francès), *El Pont de la Girada* (Leonard Muntaner, 2010) i *D'Ors, filòsofo* (PUV, en preparació).

exactes. A més, encara que la ciència pogués millorar la natura (aquesta no sap fer còpies perfectes), la vida d'una persona mai no transcorre en les mateixes circumstàncies que la d'una altra. Així doncs, a part que no hi ha dues biografies exactes, els cossos respectius també es van modificant diversament. Es podria donar el cas que uns besons acabessin assemblant-se menys que si no ho fossin. Quant a la mare que no hagués pogut resistir la mort del seu fill sense criar-ne un altre d'identíc, resulta obvi que la seva experiència maternal –per causa de la diferència en el temps– no fóra la mateixa el segon cop. En resum, un clonatge d'aquesta mena no passaria d'enganyar el dolor de la mare. Com qui diu, un placebo de preu exorbitant.

Si fa no fa, així es justificava el presumpte materialisme de la mare entestada a veure, tocar, olorar i estimar el mateix cos d'abans: amb arguments que no paraven atenció a la matèria. El fet d'adduir-hi raons abstractes –com ara la temporalitat de l'existència– havia de servir perquè la dona s'arrapés al més concret. Una argumentació curiosa, ben mirada, si no paradoxal i tot. Però d'aquesta manera s'ha procedit al llarg de la història de la filosofia. La supremacia de l'espiritualisme o l'idealisme ha tapat normalment les vergonyes d'un materialisme que, comptat i debatut, era tan fals com el seu aparent refús per part dels esmentats adversaris. D'altra banda, a hores d'ara, les situacions inèdites provocades per l'ús de la tecnologia no sembla que empenyin els intel·lectuals a mirar de pensar altrament. Quant a la mare de l'exemple, no s'inclina cap al materialisme en sentit propi, atès que està enderiada en la corporeïtat del fill. Val a dir que, si les tècniques de clonatge prosperaven, el cos seria l'únic suscepti-

ble de reproducció. El cos es compon de matèria i forma –segons la teoria clàssica. Doncs bé, la genètica s'ocupa de la forma, és a dir, del llenguatge en què està escrita l'herència. Manipulant aquest llenguatge es pot atènyer la il·lusió dels individus idèntics. En el fons no ho seran perquè la consciència que cada individu tindrà de si mateix obeirà a una temporalitat –una biografia– diferent. Igualment, la consciència que en tinguin els altres dependrà de la temporalitat de cadascun d'ells; així com la mare de l'exemple amb els cossos exactes dels seus dos fills, però en moments diferents de la seva vida.

L'existència no és llenguatge sinó temps. D'acord. Hi afegiré ara que l'existència és materialitat. La seva materialitat, més que no el desajustament temporal –entre la temporalitat pròpia de l'un i de l'altre– fa impossible la repetició de la jugada amb els dos fills. Una combinació formal, un codi, no canvia perquè s'esdevingui en temps diversos; vet aquí la condició de possibilitat del clonatge, si no m'erro. Però la matèria s'hi resisteix –i guanya. Potser la mort de vella de la Dolly al cap de poc temps de néixer demanaria alguna reflexió suplementària; però es veu que, en aquest cas excepcional de l'ovella clonada, els filòsofs –també excepcionalment– s'han interessat menys per la mort que per la vinguda al món. Sigui com sigui, encara que l'apel·lació a la temporalitat de las consciències elimini els escúpols enfront de la possible rèplica d'un ésser humà, res no pot contra el fet que, si bé el temps depèn de las consciències, no en depèn pas la materialitat d'una persona o cosa. Per això la matèria impedeix, en tot i per tot, que la il·lusió de la mare esdevingui realitat en comptes d'una simple transferència psicològica.

Prou que ho saben els psicòlegs, que les idees són intercanviables. Hom pot observar que els malalts de demència confonen les persones estimades, però seguint una lògica de tipus psicològic –de narracions fragmentades, potser. La imaginació de qualsevol subjecte pot combinar diverses persones en una o, viceversa, distribuir-ne una entre vàries. Per cert, té la seva importància el fet que la intercanviabilitat de les idees permet llur comunicació als altres. Estrafent els grecs, per als quals allò que coneixia i allò que era conegut havien de posseir la mateixa naturalesa (per exemple, l'etern coneixia l'etern), diré que l'intercanviable coneix l'intercanviable. Ara bé, la matèria no admet bescanvis. En aquest sentit, un pot intercanviar de manera inconscient la seva dona per la seva mare, les idees que s'ha fet de l'una i l'altra; fins pot comportar-se igualment envers les dues. Però la matèria en què consisteix la singular existència de cadascú ni tan sols es deixa copsar en ella mateixa. Es limita a ser-hi, i només essent-hi, a dissuadir qualsevol intent real d'ignorar-la. Tot sensibilitzant les idees, les torna estimables. Contràriament, el tradicional rebuig filosòfic de la matèria enlletgeix el món.

Segons Aristòtil, els primers filòsofs sostenien que el principi de tot el que existeix era material: aigua, aire, foc. La cosa no anava ben bé així. Però a ell li convenia suposar-ho per tal d'acreditar l'encert del seu propi pensament: una mena d'idealisme que no volia perdre peu a la realitat sensible. Tanmateix, l'aigua o l'aire formaven part dels (coneguts com a) quatre elements, que estaven dotats de qualitats sensibles determinades, mentre que el concepte de matèria no n'inclou cap. La matèria és indeterminada –afirmà el mateix Aristòtil.

I d'ençà d'aleshores la filosofia, tant si hi estava d'acord com si no, ja no pogué abordar un tal concepte sense prendre com a referent el qui fou el primer a formular-lo. Òbviament, el grau de abstracció aristotèlic superava el dels filòsofs presocràtics, que havien aïllat un component de l'univers tot afirmant que es trobava arreu encara que no sempre fos perceptible com a tal. En canvi, la matèria mai, enlloc, no es podia percebre en ella mateixa.

D'aquí venia, més amunt, la meua reticència cap a la decisió aristotèlica d'atribuir a aquells seus antecessors una cosmologia basada en un principi material. És clar que encara avui es qualifiquen de «materials» l'aigua o el fang. Al segle passat, Gaston Bachelard va escriure un quants llibres (dedicats als quatre elements) sota aquest presupòsit. O, entre els filòsofs, Sartre parla, a *L'èsser i el no-res*, de les «qualitats materials» de les coses com a símbols del seu valor. Segons ell, l'aigua simbolitza la consciència, i la mel (per llefiscosa) la seva mort. Dit més planerament: qui negaria, posem per cas, la materialitat de la sorra? I això no obstant, el fet d'adjectivar allò que és com a material no significa que ho identifiquem amb la matèria en si. Igual que el fet de qualificar una cosa de lluminosa no la converteix en equivalent de la mateixa llum. En aquest sentit, crec que es podria dir que, si la Idea del bé –segons Plató– irradiava la llum que permetia copsar les altres Idees mentre que ningú no podia copsar la llum mateixa, sinó només sentir-ne l'efecte beneficiós, anàlogament, la matèria seria allò que fa perceptibles les coses al preu de la seva pròpia imperceptibilitat.

Ras i curt, potser Aristòtil no anava del tot desencaminat –seguint el sentit comú– en qualificar de materials els elements físics

dels presocràtics. D'altra banda, els tractà així: de físics, no pas de materialistes en general. «Físic» ve de *physis*, que traduïm normalment per «natura». Els primers filòsofs mereixien, doncs, el nom de «naturalistes» més que no el de «materialistes». La distinció no és supèrflua, ja que s'esqueia, en aquell temps, una certa divinització de la naturalesa. En canvi, arran de l'idealisme platònic com a mínim, la base amorfa, o matèria, de l'univers es considerà fins i tot privada d'autèntica realitat, és a dir, en l'extrem oposat del diví. Pel que fa als qui el materialisme posterior qualificà de fundadors, el presocràtic Demòcrit i el postsocràtic Epicur, mantenien, com se sol dir, una actitud a frec de l'ateisme, si no atea a la clara. En resum, els antics materialistes no solament bandejaven les concepcions «màgiques» de l'univers –en aquest aspecte, serien els filòsofs de debò–; sinó que brindaven, a més a més, una concepció «desencisada» del món. I això últim, ni pitagòrics ni platònics estaven disposats a acceptar-ho.

Hi hagué, però, un altre presocràtic, Anaximandre de Milet, el qual concebé una estranya provenença del cosmos, a saber, l'*ápeiron*, que significava «il·limitat». D'aquí sortia tot allò que era, i hi tornava passat un cert temps. Vist així, no semblava gaire probable que il·limitat significués inexhaurible; altrament, no hauria calgut que allò que en naixia s'hi fongués de nou. Per tant, il·limitat significava indeterminat. D'aquesta manera ho explicà Nietzsche a *La filosofia en l'època tràgica dels grecs*, un llibre de la seva primera època, quan admirava Schopenhauer. Per cert, ja hi esbossa el «pensament de l'Etern Retorn», a què es presta, lògicament, el fragment d'Anaximandre. No el recolza (com féu després de

vegades, per sort no gaires), en cap criteri pseudocientífic; no argumenta en nom de la conservació de la matèria, sinó del lligam entre eternitat i esdevenir, més adient amb el context de l'original grec. Allò que és etern –incanviant– ha de estar mancat de determinacions, de qualitats, sempre sotmeses al canvi. Naixement i mort consisteixen en l'adquisició i la pèrdua dels límits que determinen o defineixen les criatures com a «individuates»: separades les unes de les altres. Ara bé, per dessota d'aquests canvis aparents, hi hauria la unitat de l'*ápeiron*. Altrament dit, la unió que esborra els límits, que trenca les fronteres individuals –o sia, corporals. Misticisme de la matèria? Potser. En tot cas, per Nietzsche, no es tracta a Anaximandre de «la unitat en la multiplicitat», que només arriba a través de l'esdevenir i la lluita.¹ L'*ápeiron* representa un fons on la multiplicitat desapareix, es neutralitza. Això diu Nietzsche. Per mi, tanmateix, un erm de pau seria la matèria.

Giorgio Colli, l'editor de l'obra nietzscheana i pensador de prestigi, assevera que Aristòtil menystingué la doctrina de l'*ápeiron* perquè no es deixava encabir com a precursora del seu hilemorfisme (*hýle*: matèria; *morphé*: forma).² Al meu entendre, com acabo de suggerir, Anaximandre es distingia dels qui posaven en l'origen un dels quatre elements perquè el seu «principi» (segons la denominació aristotèlica) no era material, sinó potser la matèria mateixa, per bé que només intuïda i amb un altre nom. Reconec, però, que aquesta interpretació és anacrònica, justament com a postaristotèlica. En fi, potser Aristòtil ignorà tant com va poder l'*ápeiron* perquè, des del seu punt de vista, no resultava acceptable una matèria que no estigués destinada a la forma. No se la podia fer principi d'intel·ligibilitat en ella

mateixa. L'indeterminat no explica res, tret que estigui destinat a determinar-se; i encara llavors la intel·ligibilitat recau en la forma que ho determina. Però Anaximandre va enfilar el camí a l'inrevés. Sobre Aristòtil pesava, en canvi, l'herència platònica.

Plató és el pensador de les Formes com a entitats separades. Abans d'ell, els pitagòrics havien descobert relacions numèriques –formes pures– en l'ésser de les coses. Amb tot, no ubicaven els nombres en un món a part tal com les Idees platòniques, ans al contrari. Així ho escrigué, el 1942, Simone Weil: «Els pitagòrics miraven l'oposició entre senar i parell com una imatge de l'oposició entre sobrenatural i natural, a causa del parentiu del senar amb la unitat. Tot això està contingut en l'acte d'un esmolet o d'una costurera que mou una roda mitjançant un pedal.»³ L'autora s'entusiasmava amb la sacralització del món, de les coses més senzilles, atida pel pitagorisme. Al bàndol contrari –el descregut, com he dit– s'arreglerava l'atomisme de Demòcrit i Epicur, en què els materialistes actuals es reconeixen si bé en un estadi molt incipient, no cal dir-ho. Hi insisteixo perquè, des del punt de vista filosòfic, trobo rellevant aquesta preferència per damunt d'Anaximandre. Fet i fet, els àtoms no eren matèria pura; ja estaven dotats de figura. No costa d'entendre, però, que el materialisme de caire científic respecti l'advertiment d'Aristòtil: sense forma no hi ha intel·ligibilitat. Ara, com s'esquiva llavors l'idealisme?

Alguns pensen que el materialisme no està necessàriament renyit amb l'idealisme. Era d'aquest parer F. A. Lange, autor neokantià del XIX, la història del materialisme del qual ha esdevingut un clàssic. No ha estat traduïda ni al castellà ni al català. A França la van reeditar l'any 2004 amb un

pròleg de l'inefable Michel Onfray. En canvi, el 2010 aparegué una traducció castellana d'*Histoire des philosophies matérialistes* (2007) de Pascal Charbonnat, autor que s'escarrassa a promouvoir l'«autonomia de la matèria».⁴ Això significa que la matèria genera per ella mateixa les formes, en lloc que la forma constitueixi el principi generatiu, com pressuposava Aristòtil en atorgar la forma –activa– al mascle, i la matèria –passiva– a la femella. Certament, l'exemple és ben desafortunat; però la identificació entre allò que dóna intel·ligibilitat i allò que dóna l'ésser a les coses vertebrava gairebé tota la història de la filosofia.

El llibre de Charbonnat em sembla que peca d'ingenu, o de simplista. Amb tot, la posició suara esmentada ajuda a fer un distinció entre dues possibles maneres d'entendre la relació entre matèria i forma. Una, a què Charbonnat es mostra si més no procliu, fóra la que es decanta per la matèria, com a generadora de les seves pròpies formes. Sens dubte, el model el dóna la natura, i en particular, l'orgànica; encara que els diversos autors que s'hi han referit al llarg de la història han fet especial esment de la cristallització com un fenomen intermedi entre l'orgànic i l'inorgànic. I és que els cristalls llueixen formes geomètriques que hom diria més pures. A Catalunya ho emfasitzà Eugeni d'Ors; val a dir que amb la intenció oposada de reservar el poder generador a la forma, en crítica explícita al seu veneradíssim Goethe, qui atribuïa la creativitat formal al dinamisme de la vida. Per cert, vida no equival tampoc a matèria. Hi ha qui en pensa justament el contrari: «Per al materialisme, en el fons, l'únic real és la matèria en que ens desintegrem.» La matèria seria, doncs, el llindar on s'estave-lla qualsevol intent de trobar un «sentit»

a la mort. Adorno ho argumenta contra Heidegger: «El materialisme seria la filosofia que assimila la consciència completa i no sublimada de la mort; una filosofia que prohibiria l'esperança, i que potser en aquesta prohibició seria l'últim recer de l'esperança.»⁵

Des d'aquesta perspectiva, el famós consell d'Epicur de no amoïnar-se per la mort —quan ella hi és, tu ja no hi ets, i mai no hi és quan hi ets tu— no respon gaire, aparentment, a la citada caracterització adorniana del materialisme; se situa, tanmateix, als antípodes del heideggerià «ésser per a la mort» (l'home). Quant a la teoria dels àtoms, les imatges que desvetlla al lector evocuen més un espai sideral que no un camp de vegetació ufanosa. Tot i així, si hem d'interrogar els presocràtics respecte al lligam entre matèria i forma —que ja no podem obviar d'ençà d'Aristòtil—, crec que a un «físic» com Demòcrit no se li hagués acudit que la natura (*phýsis*) pogués deixar els àtoms, la matèria bàsica de l'univers, sense moviment ni figura. En canvi Aristòtil, per garantir el dinamisme universal, va haver de recórrer a la Forma Pura (del tot neta de matèria): una divina *entelequia* que ho movia tot des d'una posició insoluble per les criatures finites. D'aquí ve la reiterada menció que fa Charbonnat de la «immanència», en contra de qualsevol principi exterior a aquest món, per tal d'identificar els materialismes *comme il faut*.

Això no obstant, Aristòtil reconcilià la forma amb la matèria després que Plató hagués emancipat les Idees-Formes de la presó que era —segons ell— el món sensible, com el cos per a l'ànima. I doncs, Plató negava a la natura la capacitat de desenvolupar formes sofisticades a partir d'un borrall? No exactament. Però el concepte de forma

que prengué com a model no venia de la *phýsis*, sinó de la *téchne* (art o tècnica); és a dir, no de les potències còsmiques o de la saba orgànica, sinó de la destresa humana per fer obra. Hi para esment Hannah Arendt: «Plató extreia els seus exemples de l'àmbit de la producció [*making*] perquè eren més pròxims a una experiència humana més general.»⁶ L'artesà afaiçonava la seva obra a partir de la contemplació de la Idea, que procurava plasmar a la matèria; lògicament, no ho aconseguia mai del tot. Així com, abans de començar, s'inspirava en la forma-model, hi tornava un cop l'obra realitzada, tot comprovant la seva segura imperfecció. Segons Arendt, aquest «fracàs» de la *téchne* revelà al mateix Plató la superioritat de la contemplació al marge de objectius pràctics, és a dir, la noblesa de la vida contemplativa, que era la científica o filosòfica. Dissortadament, la modernitat va introduir l'experimentació —fins a la manipulació invasiva— en la mateixa ciència. Ben aviat, la matèria ja no aparegué sinó com a assortiment de «materials» en tots els àmbits. El més considerat amb ella, des de temps immemorials: la creació artística. El més desconsiderat, en renovació contínua: la tecnologia.

Vet aquí, en suma, la raó per la qual no s'entén, en general, que les formes brollin de la matèria: és l'home qui les hi imposa. Cal tenir-ho en compte pel que fa als «materialismes» contemporanis i llur escàs respecte vers la materialitat, a què he al·ludit més amunt. En qualsevol cas, no tinc intenció d'endegar un discurs moralitzant. Em limitaré a analitzar breument les incongruències teòriques de les principals propostes. Abans de res, però, crido l'atenció sobre el fet que, si l'actual positivisme tecnocientífic és qualificat normalment de materialista, això

no obeeix a una decisió dels mateixos investigadors, o almenys no quan exerceixen com a tals. Altrament dit, tant si es tracta d'un «materialisme ontològic» (basat en la creença que l'ésser de les coses és material),⁷ com d'un «materialisme metodològic» (que investiga els seus objectes com si fossin materials, sense prejudicar res del seu, diguem-ne, ésser autèntic), aquesta mena de classificacions pertanyen a la filosofia, i més en concret a la filosofia de la ciència, però no a la mateixa activitat científica. Així doncs, tot el que en comentaré d'ara endavant s'inscriu en el discurs filosòfic. No interfereix en el llenguatge científic. De fet, com que no hi interfereix gens, en el context d'aquest últim estaria mancat de sentit. Afortunadament, la ciència no té l'última paraula sobre el sentit o el sense-sentit del món, ni tan sols de la majoria de coses que s'hi escauen o existeixen.

Ja fa més d'un segle que les ciències físiques estudien la matèria com a energia calculable. Mentrestant han descobert l'«antimatèria», nom que no significa «no matèria», però indica una oposició, talment que (d'acord amb la lògica de la filosofia tradicional) l'encontre d'una partícula de matèria i una d'antimatèria, essent contràries o oposades, es tradueix en la destrucció de les dues. Ara, però, amb el consegüent alliberament d'energia (absent del tractats de lògica).⁸ Òbviament, aquesta manera d'exposar-ho és molt defectuosa –massa intuïtiva– ja que la susdita partícula de matèria té unes dimensions subatòmiques i està composta, al seu torn, d'energia elèctrica. En fi, només m'agradaria remarcar que, a la física actual, atès el paper decisiu que hi aconsegueix la formalització matemàtica, li escau més aviat el títol de formalista que no pas el de materialista. I per això

mateix trobo absurd que alguns filòsofs s'autoanomenin materialistes quan volen dir *fisicalistes*.

Un altre error en el mateix sentit el cometen els filòsofs que, abonats a les neurociències, es feliciten d'haver superat l'empedreït dualisme cartesà i, de passada, el mentalisme o recurs a la introspecció com a fonament últim de l'activitat de pensar. Descartes separà la *res cogitans* o «cosa pensant» de la *res extensa* o «cosa extensa»: la ment, del cos. Però les neurociències desenvolupen la recerca amb el supòsit inqüestionable que el qui pensa és el cervell, o sia, un òrgan corporal. Se les considera, doncs, un altre baluard del materialisme. Ara, d'aquest centre pilot de la *res extensa* que és el cervell se n'estudien les funcions. La qual cosa vol dir que no es tracta de materialisme, sinó d'un *funcionalisme*; en dues accepcions del terme: la biològica i la matemàtica (aquesta, per analogia). Cap de les dues no ha afavorit mai l'atenció cap a la materialitat com a tal, ans al contrari.

D'una banda, el pensament seria producte del funcionament cerebral, igual que altres òrgans del cos efectuen la seva tasca pròpia, amb resultats d'índole diversa. D'una altra, per analogia amb les matemàtiques, el pensament seria una funció en tant que les connexions neuronals estarien relacionades amb les operacions intel·lectuals; evidentment, en la fase no gaire avançada en què es troba la recerca, imagino que n'hi hauria molt a dir de la inconsistència de les relacions. Tanmateix, en qualsevol circumstància, la funció és una relació que no depèn de la substantivitat de les parts implicades. I en aquesta abstracció resideix el seu avantatge, la nitidesa epistemològica (sense compromisos ontològics) que se li ha atribuït històricament.

Durant els dos últims segles, el materialisme filosòfic per excel·lència ha estat el materialisme històric. Tot i que no ve al cas de repartir credencials, potser aniria bé de repensar fins a quin punt escau a Marx el nom de materialista. Ben segur que la voluntat del mateix autor mereix respecte; però no n'hi ha prou que ell s'hi consideri, i encara menys si les raons que en dóna s'exhaureixen en el fet de combatre l'idealisme o l'espiritualisme (el hegelianisme, concretament). De l'aversion cap a la sobrehumana espiritualitat no se'n deriva per força l'estimació cap a la materialitat de les coses. Opino, a més a més, que caldria distingir el materialisme propi de la teoria marxiana sobre l'acció dels homes, abocats a satisfer les *necessitats bàsiques* –més «funcionals» que no «materials»–, de la possible elevació de la matèria a principi (enllà o ençà de la política), en la línia d'Epicur, a qui Marx va fer objecte, junt amb Demòcrit, de la seva tesi doctoral.⁹ Ara bé, fossin quines fossin les conclusions extremes d'una tal reflexió, el concepte de «força de treball» no resultaria menys il·lustratiu del que miro d'explicar, o sia, de la meua temptejant comprensió del materialisme. Aquell concepte indica, efectivament, que allò que del treballador interessa el capitalista són les funcions que el seu cos pot dur a terme; així doncs, només les qualitats corporals –de fet, habilitats– del «productor», no de l'individu. En fi, s'espren el cos per extreure'n força de treball. I la prova decisiva ve de la substitució de l'home per la màquina. Si un robot pot fer la mateixa feina que l'operari, això és, accomplir la mateixa funció, ja no hi ha ni explotadors ni explotats: cap més cos «cremat» per «alliberar-ne» l'energia.

Un tipus de relació en què esdevé encara més palesa la no-equivalència entre funció i

materialitat, ja que es defineix precisament per l'afecció envers el cos d'altri, és la que uneix els dos sexes. M'estic d'anomenar-la sexual o eròtica pensant en els antics; se sap que els homes grecs prenien muller amb vista a la reproducció de l'espècie, o més ben dit, a la perpetuació del llinatge. No quedava exclòs per principi, naturalment, el gaudi del cos de la dona pròpia. Sembla, però, que, en general, el plaer masculí habitava fora de casa, i no sempre amb l'altre sexe. Clar i net, de les dones interessava la seva funció fisiològica com a gestants. Tampoc no era –ni és– gaire més apreciat el cos (el cos en si) de les prostitutes: se'n valora la funció de satisfer les urgències funcionals del client. Això vol dir que la relació s'estableix sota el principi d'*intercanviabilitat*. Només el desig del cos de l'altre en la seva *singularitat* porta cap a l'experiència de la materialitat.

La demanda de plaer corporal s'entén per tradició com a símptoma de materialisme. Epicur, un dels primers materialistes –no «ingenu», com ho podien ser els presocràtics, sinó ja coneixedor de l'idealisme platònic–, defensava el plaer dels sentits. Encara avui hi ha algun autor que, aparentment de tant divulgar els clàssics, no s'ha mogut gens de la vella equació; per exemple, Onfray en el pròleg del llibre de Lange abans citat. *L'enfant terrible* sol donar per bons els tòpics i es limita a canviar-ne el signe. No posa en qüestionament el lligam d'hedonisme i materialisme; al contrari, l'escenifica en la mesura que resulta perillós. ¡Guaita el marquès de Sade, prou més recent que Epicur! En realitat, la moderació del gaudi que aquest aconsellava difícilment rebria el nom d'hedonisme en una societat com l'actual, que s'ha guanyat la fama de materialista perquè busca el plaer

a qualsevol preu i mira d'evitar el dolor de la mateixa manera. Ara, sovint la fama és immerescuda. Es pot qualificar d'experiència de les coses en la seva materialitat la compulsió a consumir-les? Els objectes es consumeixen igual que es consumeixen els cossos d'anorèctics i bulímics. No es tracta, doncs, més aviat de destruir per consumir encara-més-tant-hi-fa-què? Al capdavall, potser només es tracta d'aconseguir que tot *funcioni* –sense aturador.

Al llarg de la història, el materialisme s'ha dit de moltes maneres. Adorno explica la disparitat filosòfica pel la senzilla raó que la matèria, no essent esperit, no deixa que l'esperit la copsi.¹⁰ En altres termes, la matèria seria la realitat extralingüística que el llenguatge vol dir. Sens dubte, el mateix llenguatge ha encunyat el nom i/o concepte de «matèria»; i, per aquest cantó, la matèria posseeix un ésser lingüístic. Ara, ni tan sols l'ésser lingüístic no es pot reduir a funció. Els mots no neixen del cervell com nasqué del cap de Zeus, ja ben armada, Atena. S'han de trobar, sobre el paper, els uns amb els altres –i així germinen (Ors). Aleshores, si a l'espai de l'escriptura hi *passen* coses, fins i tot el llenguatge posseeix una materialitat. *Res extensa.* □

1. F. Nietzsche, *La filosofia en la època tràgica de los griegos*, Madrid, Valdemar, 2003, p. 63. Hi compara Heraclit amb Anaximandre.
2. G. Colli, *La naturaleza ama esconderse*, Madrid, Siruela, 2008. Traducció de Miguel Morey.
3. S. Weil, *Commentaires de textes pythagoriciens*, a *Oeuvres*, París, Gallimard, 1999, p. 621.
4. F. A. Lange, *Histoire du matérialisme*, París, Coda, 2004; P. Charbonnat, *Historia de las filosofías materialistas*, Barcelona, Biblioteca Buridán, 2010.
5. Th. W. Adorno, *Terminología filosófica II*, Madrid, Taurus, 1977, pp. 135 i 144.
6. H. Arendt, *La condició humana*, Barcelona, Empúries, 2009, p. 334. Traducció d'Oriol Farrés Juste.
7. D'aquesta mena era el materialisme de Josep Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza, 1979.
8. R. L. Forward i J. Davis, *Explorando el mundo de la antimateria*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 26.
9. K. Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, Mèxic, Sexto Piso, 2004.
10. Th. W. Adorno, *Terminología filosófica II*, p. 141.