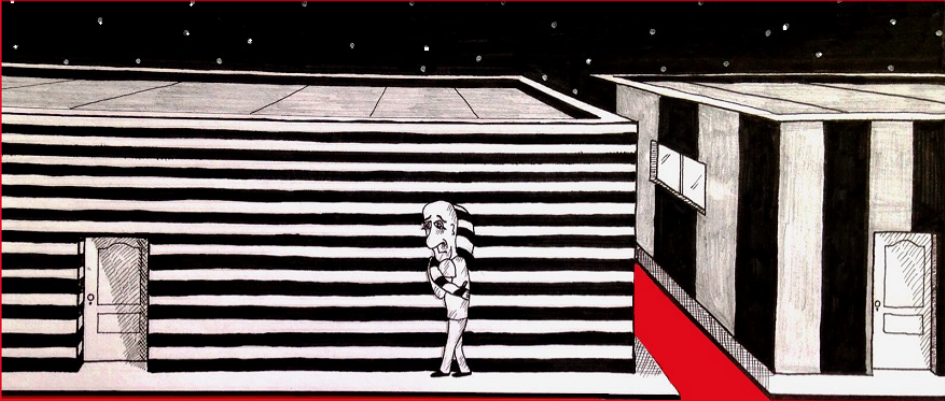


#14

IS THE BODY AN IMMANENT DOMAIN? ON POSTSECULAR AFFECTS

Jack Dudley

Mount St. Mary's University



Abstract || What critical possibilities and problems emerge when affect theory and postsecularism are brought together? This article explores this question and its implications for literary theory. Can affect at once open a space beyond rationality while at the same time remaining emphatically materialist and foreclosing feelings of religious transcendence or automatically subsuming them within materialism? What might be the critical and cultural authority of postsecular affects, of feeling religiously? I suggest that if past modes of rational, public arbitration for such questions are declining, literature, specifically the contemporary novel, can serve as the site for imagining these new ways of being and feeling in the contemporary world.

Keywords || Affect | Postsecularism | Secularism | Materialism | The Body

Mr. Wordsworth, on the other hand, was to propose to himself as his object to give the charm of novelty to things of every day, and to excite a feeling analogous to the supernatural, by awakening the mind's attention from the lethargy of custom and directing it to the loveliness and the wonders of the world before us; an inexhaustible treasure, but for which, in consequence of the film of familiarity and selfish solicitude, we have eyes yet see not, ears that hear not, and hearts that neither feel nor understand.
Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria* (1817)

0. Introduction

Affect theory has sought variously to engage emotions outside of the critical categories determined by rationality or to study the pre-conscious neural impulses that many theorists of affect argue inform our political and aesthetic responses. In a largely separate line of critical inquiry, the postsecular has taken up the persistence of ambiguously but undeniably religious forms that have continued to shape public and private modes of value and meaning absent any clear connection to the orthodoxies and doctrines of formal religions, past or present. One particular conjunction that has hitherto gone largely unremarked is that descriptions of the postsecular have primarily been made in the language of affects, of moods, emotions, senses, and feelings, so that, like much affect theory, the postsecular attempts to establish critical value and cultural authority beyond the limitations of secular rationality. Postsecular feeling seems lately to be more and more pervasive. Julian Barnes begins *Nothing to Be Frightened Of*, a kind of memoir on death, with a secular statement in the terms of belief, only to be followed closely by a declaration of loss and mourning in the terms of affect: "I don't believe in God, but I miss Him" (Barnes, 2009: 1).

This essay proceeds by asking three questions that occur at the intersection between these two largely separate lines of inquiry: Is affect theory secular? Is the body secular? And, does the meaning and critical authority ascribed to affect extend to postsecular feeling? At stake in these questions is not only the status of a new type of religious meaning in contemporary theory and literary interpretation, the ascendant postsecular, but the broader complications that come with ascribing cultural and political authority to general forms of pre-conscious experience or to emotion, the unintended results of challenging a normative rationality. In that sense, this essay is less a prescription for postsecularism or affect than a descriptive outline of their striking alignment and its implications. One broad claim, however, will be that we are now seeing a significant cultural shift in where we examine the meaning of postsecular feeling, with the literary, specifically the contemporary novel, as a privileged location for this exploration. Given that the novel has long been thought to be an inherently secular and even secularizing form, my argument not only repositions the novel as open to postsecular feeling, but sees it more broadly as one central site of postsecularism's contemporary

manifestation. If in late modernity rationality and reason have waned as modes of public arbitration, the contemporary novel's ability to express and explore our subjective feelings positions it as the literary sphere where we can question or follow, contest or embrace the authority and value of postsecular affects.

Attempts at asserting religious meaning have begun to change, leaving behind traditional and specifically western modes of apprehension and description in *belief*—as a cognitive ascription to certain doctrines or positions, often polemically contrasted with reason.¹ Postsecular meaning has often sought new expressions of religion through the terms of affect, mood and emotion, sense and feeling. These religiously traced, affective turns are not returns to the historical forms of religious enthusiasm; they foreclose any sense of that possibility when they stridently disconnect from recognizable forms of organized religion and its specific doctrines. As John D. Caputo writes, “The ‘post-’ in ‘post-secular’ should not be understood to mean ‘over and done with’ but rather *after having passed through* modernity” (Caputo, 2001: 60-1). Postsecular feeling represents, in other words, not the resurgence of traditional orthodoxies, nor simply the overcoming of secularization. As Christoph Schwöbel suggests, postsecular forms of religion

cannot be interpreted as a return to traditional religion. They presuppose a radical break in the continuity of tradition and a conscious, often selective re-connection with traditions. Therefore post-secular forms of religion are, by definition, post-traditional forms of religion, even if they are programmatically traditionalist.

(Schwöbel, 2007: 177)²

Instead of an uncritical return to old forms of religion, postsecular affect is a particular kind of religious feeling, often conveyed in the basic vocabulary of traditional religious concepts like “soul” or “transcendence,” but emptied of easily recognizable doctrinal content and inflected by the ambiguous linguistic terrain of the emotions and pre-conscious affects. Postsecular feeling appeals to “sense,” “aura,” “energy,” and “awareness,” humming with religious meaning on the often unheard frequencies of the affects.

1. Is Affect Theory Secular?

The affective turn most noticeably begun in the mid-1990s has now come to prominence across a wide range of disciplines, with significant implications for the practices of queer theory, feminism, anthropology, philosophy, and critical race theory as well as cultural and media studies.³ Religious studies has recently begun to join this cross-disciplinary inquiry, with the American Academy of Religion

NOTES

1 | In *Does God Exist: An Answer for Today?*, Hans Küng asserts that since classical philosophical proofs of God's existence have lost their “coercive force” (Küng, 1981: 531), an “*indirect criterion of verification*” must emerge (1981: 550, emphasis in original), while Alister McGrath finds that it “is increasingly recognized that philosophical argument about the existence of God has ground to a halt” (McGrath, 2004: 179).

2 | For a recent debate on the status of the postsecular, see the special issue of *boundary 2*, “Antinomies of the Postsecular” (2013).

3 | For introductions to affect theory, see, among many others, Seigworth and Gregg (2010) and Figlerowicz (2013).

creating the Religion, Affect, and Emotion group in 2013.⁴

Critical diversity is native to any emerging field of discourse, but affect studies may be said to have largely adopted an exclusively naturalistic model of causality, one centered on a strictly material concept of the body. In the second chapter of volume 1 of *Affect Imagery Consciousness* (1962), Silvan Tomkins, often looked to as the founder of affect theory, announces this natural model as what seems to be a founding and essential principle. He begins that chapter by asserting that “[t]he philosopher, the theologian, the artist, the jurist precede by centuries the psychologist, the biologist, and the social scientist,” significantly replacing “the theologian” with “the biologist” in his list of cultural authorities (Tomkins, 1962: 28). Tomkins next asserts that theories that subordinate or repress the biological drives in the name of a freedom to seek “higher, spiritual values” are incorrect, as are those that see only one form of biological drive, which determines all things. This debate occurs, Tomkins suggests, “not because man is a non-biological or spiritual creature, but because there are other neglected biological roots which are the primary motivating forces. The distinction is not between higher and lower, between spiritual and biological, but between *more general* and *more specific biological motives*” (Tomkins, 1962: 28-9, emphasis in original). In these formative moments for affect theory, Tomkins asserts a fundamental, if more open and complex, biological basis for affect, dismissing, at least in his early work, the theologian and the “spiritual.”⁵

Contemporary studies follow suit and explore the nuances of the biological while ignoring the spiritual. Affect is, in Brian Massumi’s terms, “irreducibly bodily” (Massumi, 2002: 28), attended to what Nigel Thrift terms “the biological constitution of being” (Thrift, 2004: 31). In this reading, affect’s causal mechanisms are purely material, genetically contingent, and evolutionarily determined. Massumi’s seminal *Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensation* describes its project in precisely these terms: while maintaining the gains of poststructuralism and its linguistic emphasis, he wants to make “matter in its most literal sense (and sensing) [...] culturally-theoretically thinkable” (2002: 4), to put “matter unmediatedly back into cultural materialism, along with what seemed most directly corporeal back into the body” (2002: 4). If this materialism covers those theorists who examine affect as pre-cognitive and so determinative of political agency, it applies equally to those like Charles Altieri for whom affects have a more “*immediate mode of sensual responsiveness*” with an “*accompanying imaginative dimension*” (Altieri, 2003: 2, emphasis in original) or Teresa Brennan who defines affect as “the physiological shift accompanying a judgment” (Brennan, 2004: 5). The metaphors of Gilles Deleuze and Félix Guattari, which provide the originating

NOTES

4 | In his introduction to the collection *Religion: Beyond a Concept*, Hent de Vries includes “affect” as a component of any possible definition of “religion” (de Vries, 2008: cf. 6, 31, 46, 66, 69, 80, 83).

5 | Curt dismissals of theologians are common in critical theory from this period and reflect its normative secularism. Even while he appropriates and reimagines the concept, Michel Foucault breezily dismisses “l’âme” as the “illusion des théologiens” early on in *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Foucault, 1975: 38). Yet, in the preface to volume 3 of *Affect Imagery Consciousness, The Negative Affects: Anger and Fear*, published the same year Tomkins died in 1991, he writes that his intervening thinking “has been very substantially shaped and enriched by a most improbable friendship and dialogue between a Jewish son of an atheist [Tomkins] and a truly Christian theologian, the Reverend David McShane. For over twenty years his deep excitement at the relevance of affect theory for understanding the religious impulse has prompted a resonance in me toward the Judeo-Christian tradition I could have experienced in no other way. His extraordinary love of humanity combined with his passion for ideas made it impossible for me to continue in my totally secular posture” (Tomkins, 2008: xxxiii).

vocabulary for much affect theory in terms like “intensity,” “force,” and “energy,” originally extended this immanent conception of the body into the terms of a machine in works like *A Thousand Plateaus* (Deleuze and Guattari, 1980).

The commitment to a material ontology of the body aligns affect theory with a dominant mode of *secularism*, which Michael Warner observes is “dialectical by nature and immanent to the struggle of the age” and so “not a neutral analytic framework,” a term that requires “constant qualification to be of any analytic use” (Warner, 2012: n. pag.). For Charles Hirschkind—whose idea of the secular body I turn to later in this essay—“we have little sense of the social ontology of the secular, and the kinds of practices, sensibilities, and knowledges that it opens up” (Hirschkind, 2011: 644).⁶ While secularism’s genealogies have been shown by critics like Talal Asad and Charles Taylor to be bound up in modernity’s occluded religious history, and admitting the instability of the term *secular* (an attitude? a cluster? a sensibility?), the secularism I argue dominates affect theory precludes religion and religious imaginaries. In this understanding, *secularism* conveys a binary and an oppositional logic between the terms secular-religious. It offers a subtraction account of religion, what Harvey Cox famously identified in *The Secular City* (1965), and what Asad calls the “triumphalist” accounts of reason and secularism (Asad, 2003: 88, cf. Asad, 2009: 46 n. 64). Colin Jager defines it succinctly enough: “the idea that religion declines as societies modernize” (Jager, 2008: 2). This secularism ascribes to an emphatically materialist worldview, which denies the existence of the supernatural, spiritual, or transcendent. Its imaginaries are stridently immanent, and its complexities are born only of matter.⁷ In the words of Wallace Stevens, it declares, “Let be be finale of seem” (Stevens, 1990: 64). Noting that Deleuze was willing to “take the step of dispensing with God,” Massumi finds the Deleuzian philosophy to be distinguished from its contemporaries by the idea that “ideality is a dimension of matter” (2002: 36). The secularism inherent in the materialist basis of affect theory finds fit correlation in the projects of liberation often attached to affect, those originating in queer theory, feminism, and critical race theory, which have often required a secular mindset, given religious histories of oppression and exclusion.

From within emphatic naturalism and as part of the new materialisms, theorists of affect have reconceived the potential of matter, as in Patricia Clough’s idea of its “in-formational” “self-organization” (Clough, 2008: 1), or William Connolly’s conception of “radical immanence” (129), which imagines a degree of openness in a universe whose capacity for autopoiesis produces a felt sense of “wonder” (Connolly, 2010: 133). Diana Coole and Samantha Frost assert that “materiality is always something more than ‘mere’ matter: an excess, force, vitality, relationality, or difference that renders matter active, self-creative,

NOTES

6 | Hirschkind goes further than Warner, to ask not simply for “constant qualification” but for an “analytical distance from what is clearly a foundational dimension of modern life” (Hirschkind, 2011: 634). Warner ultimately opines of studies of secularism, “The more we understand, the more problems we see” (Warner, 2012: n. pag.).

7 | Linked across thinkers from Baruch Spinoza (1632-1677) to John Toland (1670-1722) to Gilles Deleuze (1925-1995), immanence conceives of substance without pre-existing cause, where objects remain “immanent to one another” and are “mutually constitutive” (Daniel Colucciello Barber, 2010: 163). Immanence “precludes every transcendent plane” so that there is nothing “beyond immanence” (2010: 163): “Immanence refuses anything other than its own immanent operation” (2010: 163). Reading Deleuze’s monograph on Baruch Spinoza, Giorgio Agamben finds “the idea of immanence has its origins in Spinoza’s affirmation of the univocity of Being in contrast to the Scholastic thesis of *analogia entis*, according to which Being is not said of God and finite creatures in the same way” (Agamben, 1999: 226).

productive, unpredictable” (Coole and Frost, 2010: 9). Outlining eight orientations onto theorizations of affect, Gregory J. Seigworth and Melissa Gregg describe one like-minded orientation that “embraces pluralist approaches to material,” to a celebration of

scientific practices that never act to eliminate the element of wonder or the sheer mangle of ontological relatedness but, in Isabelle Stengers’s words, “make present, vivid and mattering, the imbroglia, perplexity and messiness of a worldly world, a world where we, our ideas and power relations, are not alone, were never alone, will never be alone” (2007, 9). Here affect is the hinge where mutable matter and wonder (oftimes densely intermingled with world-weary dread too) perpetually tumble into each other. (Seigworth and Gregg, 2010: 8)⁸

As Ruth Leys observes—in her critique of the affective turn—such theorists “seek to recast biology in dynamic, energistic, nondeterministic terms that emphasize its unpredictable and potentially emancipatory qualities” (Leys, 2011: 441). Such a sense is given vivid literary form by Ian McEwan in *Saturday* (2005), when his protagonist, neurosurgeon Henry Perowne, stands before an opened brain:

Just like the digital codes of replicating life held within DNA, the brain’s fundamental secret will be laid open one day. But even when it has, the wonder will remain, that mere wet stuff can make this bright inward cinema of thought, of sight and sound and touch bound into a vivid illusion of an instantaneous present, with a self, another brightly wrought illusion, hovering like a ghost at its centre. (McEwan, 2005: 262)

An emphatic materialism dominates and determines, but in such a way that McEwan’s and Connolly’s, Seigworth’s and Melissa Gregg’s “wonder” endures.⁹

A seeming paradox of affect theory’s dedicated material secularism emerges in its knotty relationship with rationality. While a naturalist ontology and the findings of contemporary neuroscience—which depend themselves on a scientific rationalism—ground many theorizations of affect, it has needed to reverse “a longstanding cultural bias that set irrational, seething emotions against the cool, analytic operations of reason,” in Altieri’s reading (Altieri, 2003: 4). Affect and emotion, in this sense, can come to “complement reason by establishing salience and by constituting versions of value that ground private interests in shared cultural concerns” (2003: 4).¹⁰ Leys summarizes the relation to reason of the pre-cognitive types of affects explored most notably by Massumi, Thrift, and Eric Shouse, among others:

what motivates these scholars is the desire to contest a certain account of how, in their view, political argument and rationality have been thought to operate. These theorists are gripped by the notion that most philosophers and critics in the past (Kantians, neo-Kantians, Habermasians) have

NOTES

8 | In keeping with my description of affect studies as materialist and scientific, Seigworth’s and Gregg’s eight orientations variously emphasize their ascription to these naturalist ontologies, but never stray from their fundamental claims.

9 | That sense of wonder has been a central affect of modernity, coming, for instance, at the core of Joyce’s *Ulysses*, when Leopold Bloom watches the ghost of his son Rudy read enigmatically from the Haggadah: BLOOM (*Wonderstruck, calls inaudibly.*) Rudy! (15.4961-4962)

10 | For Altieri, the arts offer a different mode of “conceptual orientation toward affective experience,” one that sees “affective states as ends in themselves” not “means for generating actions and attitudes” and where “states, roles, identifications, and social bonds become possible” if we “dwell fully within these dispositions of energies and the modes of self-reflection they sustain” (Altieri, 2003: 5).

overvalued the role of reason and rationality in politics, ethics, and aesthetics, with the result that they have given too flat or “unlayered” or disembodied an account of the ways in which people actually form their political opinions and judgments. (Leys, 2011: 436)

In one reading, what we might call the complementary one, affect can come to inform aesthetic and political judgments alongside reason in a kind of collaboration that improves our evaluations. In another, affect reveals reason’s pretensions to objectivity; it unmasks the pre-cognitive affects that actually govern our judgments. Even while affect depends upon a robust rationalism particularly focused on cognitive science, it modifies and inflects—(might we even say “weakens”?)—the traditional accounts of reason most often put to other purposes for the secular project, specifically to mount an opposition against “irrational” religious belief. Linked most explicitly in modernity by Friedrich Schleiermacher’s description of a sense of felt dependency on God, religion and emotion are most emphatically rejected in one popular conception of Enlightenment reason. Brad S. Gregory describes and critiques this rationalistic model as the normative one in the modern university, where “knowledge and reason—in contrast to faith and feelings—are and must be secular” (Gregory, 2012: 34).

A second complication of secular affect stems from the implications of its spatial and descriptive metaphors, which often echo descriptions of mystical states and that open space for religious meaning in the language of indiscernability, becoming, and indefiniteness. Clough describes the “imperceptible dynamism of affect” (Clough, 2008: 2) and the “the dynamism of matter that had been hidden” amid critical and cultural “oppositions” (5). Massumi speaks of the “infraempirical” (2002: 16) and “superempirical” (2002: 152) qualities of affects, what Clough describes as his attention to an “incorporeal, nonphenomenal complexity that is the condition of possibility of the empirical” (2002: 4). Shouse, who defines affects as distinct from emotions in that they are “pre-personal,” sees them as a “non-conscious experience of intensity,” “a moment of unformed and unstructured potential,” which “cannot be fully realised in language” (Shouse, 2005: 5), while Mark Hansen’s study of affects attends to how the “unframed, disembodied, and formless” becomes embodied (Hansen, 2004: 13). Both Leo Spinks as well as Seigworth and Gregg read Deleuze and Guattari to describe ways of becoming in which, in Spinks’s terms, “blocks of sensation [...] take us beyond the limits of subjectivity” (Spinks, 2001: 37).

Knee-jerk transcendentalism, where religious meaning is assumed to float amid any and all ambiguities, need not kick in at every flight into abstract metaphor: affect theory’s language of ineffability and pre-bodily intensities is not necessarily theological. Yet, could such

open descriptions of affect and its modes inadvertently include a new space for religious meaning, which often deploys precisely the same linguistic and spatial set of metaphors, those of disembodiment, of outside consciousness, of nonphenomenal complexity, of abstract becoming? Certainly the intention behind these terms, as affect theorists use them, is material and secular. But does their formation within affect theory do enough to foreclose the reach of the supernatural? And, if the descriptive and metaphorical language of affects inadvertently opens a space for new religious meaning, how could a literary experience like “wonder” be containable? Can it be delimited and taxonomized in such a way that it resonates as a contained affect, one immanent in its reach, without any implication of religious transcendence? Rather than stridently reassert a naturalist ontology of the affects, theorists committed to secularism would need to re-express affect in such a way that they specifically and carefully foreclosed the possibility for supernatural transcendence and ensured instead a strictly materialist grounding for affects.

2. Is the Body Secular?

These tensions and unseen complications in affect theory’s materialist ontology take on more sinister form when they are applied to the body, which affect theory largely assumes as strictly material and so strictly secular. As we saw earlier, these assumptions stem partly from the Darwinian and biological line of affect theory, which originates with Tomkins’s work and that has as one of its founding assumptions the axiom that the human and the human body are only biological, that is, material. A second line of affect theory, that which stems from Deleuze’s reading of Spinoza, imagines the body within the plane of immanence and so produces essentially the same biological, material concept of bodies, though as Joe Hughes rightly observes, “the body has an uncertain place in Deleuze’s work” and is “a problematic site” (Hughes, 2011: 1-2).

While Deleuze might not offer a sustained theory of the body, by imagining the body from within what he reads as Spinoza’s univocal idea of Being, he produces a body that can only exist within immanence, that can only function on the “common plane of immanence on which all bodies, all minds, and all individuals are situated” (Deleuze, 1988: 122). In response to the question, “How does Spinoza define a body?” Deleuze asserts that there are “two simultaneous ways” that establish individual bodies: in one way, a body “is composed of an infinite number of particles” and the relations of these particles “define a body” (123). In the second way, “a body affects other bodies,” and from these origins in Spinoza Deleuze proceeds to his discussion of affects and “affective capacity”

(Deleuze, 1988: 123ff). By taking as given a univocal theory of Being that situates bodies on a plane of immanence without, by definition, the possibility of transcendence, Deleuze initiates an affect theory that ontologically precludes those forms of experience incompatible with immanence and its implied materialism. He removes, by an act of ontological definition, the possibility of a religiously transcendent affect. Yet doesn't an assumed immanent, material, and secular body involve a foreclosure that would amount to a control over the body and its affects, to mapping a normative immanence, materialism, and, hence, a secularism that is forced onto the bodies of others, including those bodies that feel religiously?

Announcing its intervention in the fields of cultural studies and theory, Massumi's Parables resists precisely this idea of a body confined to the framework of others, specifically to a grid, a grid-locked body: "How does a body perform its way out of a definitional framework that is not only responsible for its very 'construction,' but seems to prescript every possible signifying and counter-signifying move as a selection from a repertoire of possible permutations on a limited set of pre-determined terms?" (2002: 3). But to what degree might that project itself reinscribe the body within an account that is strictly material, that limits the body's possibilities to "matter in its most literal sense" or to feeling within immanence only (2002: 4)?

Asking whether a secular body exists, Charles Hirschkind asserts that "a secular person is someone whose affective-gestural repertoires express a negative relation to forms of embodiment historically associated with (but not limited to) theistic religion" (Hirschkind, 2011: 638). Going further than Hirschkind, one determinant element of the secular body is not only a "negative relation" to "theistic religion," but to a religious body, to ways of feeling religiously, to those affects that depart from a concept of the world as univocal and unique matter alone. In this sense, the "indeterminacy" Massumi sees in a body would be a qualified one; it would be the body imagined within the limits of materialism alone (Massumi, 2002: 5). For Massumi, the body's indeterminacy, "its openness to an elsewhere and otherwise than it is, in any here and now," is "inseparable from it," "strictly coincides with it," but carries a "charge" that "is not itself corporeal" (2002: 5). Emphatic emphasis falls on both parts of this seemingly incompatible formulation: there is "an incorporeal dimension of the body" that is also "[r]eal, material, but incorporeal" (2002: 5). And, to think this "real-material-but-incorporeal" dimension, Massumi uses the metaphor of energy's relation to matter. Yet, the material ground of this conception of affects renders the indeterminacy of the body determinant to the grid of positions demarcated by materialism. Bodily indistinction or indiscernability, a source of seeming liberation, is thus always already inscribed within the secular logic of naturalism. The body of others becomes an immanent domain.

Doesn't such a mandate for affects suggest that materialist understandings are an exercise in critical power, a reiteration of one form of intolerance toward not only the beliefs of another, albeit supernatural and "irrational" ones, but toward that other's body, its affects, and its modes of feeling as well? Is it not only what Rey Chow wonders might be "epistemological disenfranchisement," but a deeper ontological and bodily one as well (Chow, 2005: 874)? When affect theory shifts modes of critical validation from cognitive rationality and belief to feeling and emotion, it unconsciously adjusts typical denials of religious meaning as well: instead of rejecting the beliefs of religious believers, affect theory's implications would seem to require a rejection of their feelings and so of their bodies as well, of the ways in which religious bodies register the world and its impressions, a religious sense and a religious body always preemptively assumed to be incompatible with the findings of naturalism and always confined within immanence. If the irrational no longer suffices as a dismissive category, and reason has been subordinated or complicated by affect, what potential means of invalidating religion would remain, aside from bluntly and uncritically asserting materialism?¹¹ And, if postsecularism further shifts the site of religious meaning from rational belief to affective feeling, can those religious feelings be discounted in the same way religious beliefs have been traditionally resisted as irrational? Would an intolerance toward postsecular feeling not be a kind of biopolitics, one that enforces, through a kind of critical violence, secular meanings onto bodies and onto life?

3. Postsecular Affects/Postsecular Literature

That enforced secular feeling has come at a time when many seem to feel less than secular. Julian Barnes's felt loss at the death of God describes equally a broader cultural affect that has been taken up by a number of recent studies. In *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*, Hubert Dreyfus and Sean Dorrance Kelly bemoan the "nihilism of our secular age," one that "leaves us with the awful sense that nothing matters" (Dreyfus and Kelly, 2011: 71). Charles Taylor also sees in our contemporary condition a "malaise of modernity" (Taylor, 2007: 302) and a "malaise of immanence" (307). In *A Secular Age*, he asserts that such disaffection breeds the sense that "actions, goals, achievements, and the like, have a lack of weight, gravity, thickness, substance" (2007: 307). There is the "sense that all [our] answers are fragile, or uncertain; that a moment may come, where we no longer feel that our chosen path is compelling, or cannot justify it to ourselves or others" (2007: 308). Ultimately, he asserts that "[t]he sense can easily arise that we are missing something, cut off from something,

NOTES

11 | In one perhaps surprising and strikingly widespread approach, this resistance to religious feeling is actually articulated in the form of secular feelings. Rey Chow uses the term "unsettling" to describe her reading of Bill Brown's use of religion as a means of interrogating "a certain epistemological limit in contemporary critique" (Chow, 2005: 874). Simon During describes his reaction to Brown's article as one of "disquiet," since, if Brown's theories were accepted, it could "increase the amount of religion in the world" (During, 2005: 876). Aamir R. Mufti, introducing a recent issue of *boundary 2* that challenges postsecularism, uses nearly the same language, asserting that the postsecular provokes a feeling of "concern and disquiet" (Mufti, 2013: 3). In "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?", Saba Mahmood rightly calls for a "labor of critique" that will "recognize and parochialize" these "affective commitments" (Mahmood, 2009: 91).

that we are living behind a screen” (2007: 302), living with “a sense of malaise, emptiness, a need for meaning” (2007: 302). The particular kind of feeling this appraisal of late modernity describes moves from sensation to affect in the shared sense of a vertigo or nausea of meaningless, an “awful sense” (Dreyfus and Kelly), “a sense of malaise” (Taylor). If this is so, as I think it is, then Teresa Brennan’s transmission of affect indeed applies not only to the location of the clinic, but to the entire climate of a culture. Warner is right as well when he observes that secularism and postsecularism seem to operate as moods, attitudes, or atmospheres, not merely analytical concepts (Warner, 2012: n. pag.). Secularism and postsecularism, then, can be seen as ways of feeling, modes that each allow and foreclose certain types of emotion and certain affects.

A postsecular sense has emerged in theorists like Alain Badiou, Slavoj Žižek, Jacques Derrida, and Jean-Luc Nancy, and in broad reappraisals of Abraham and Paul in critical theory. Žižek describes his sense of the absolute—the central value of his book *The Fragile Absolute, or Why the Christian Legacy is Worth Fighting For*—precisely through a metaphor of affective response, one articulated in the temporality of the modernist moment:

That is to say: what *is* the Absolute? Something that appears to us in fleeting experiences - say, though the gentle smile of a beautiful woman, or even through the warm caring smile of a person who may otherwise seem ugly and rude: in such miraculous but *extremely fragile* moments, another dimension transpires through our reality. As such, the Absolute is easily corroded; it slips all too easily through our fingers, and must be handled as carefully as a butterfly. (Žižek, 2000: 128)¹²

The religious energies of this passage come into dramatic relief next to Schleiermacher’s description in *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (1799) of the moment the self senses contact with the divine through religious feeling:

Did I venture to compare it, seeing I cannot describe it, I would say it is fleeting and transparent as the vapour which the dew breathes on blossom and fruit, it is bashful and tender as a maiden’s kiss, it is holy and fruitful as a bridal embrace. Nor is it merely like, it is all this. It is the first contact of the universal life with an individual. (Schleiermacher, 2008: 43)

James Joyce, too, has Stephen Dedalus conceive of his “spiritual” epiphany along these lines in the drafts of *Stephen Hero* from the scene of the modern in the early twentieth century:

By an epiphany he meant a sudden spiritual manifestation, whether in the vulgarity of speech or of gesture or in a memorable phase of the mind itself. He believed that it was for the man of letters to record these epiphanies with extreme care, seeing that they themselves are the most delicate and evanescent of moments. (Joyce, 1963: 243)

NOTES

12 | While Žižek purports to reject postsecularism, especially in deconstruction, in his essay “The Real of Sexual Difference,” under the heading “Post-Secular Thought? No Thanks!”, his positions in *The Fragile Absolute, Belief*, and *The Puppet and the Dwarf* position him within the concerns and procedures of the postsecularism that I have outlined.

As these three broad points of strikingly similar description suggest—from Schleiermacher, to Joyce, to Žižek, with no clear direct influence—religious feeling persisted as a key component of meaning, particularly linked to the modernist transformative moment. Today’s new formation in the postsecular recasts these enduring religious energies in the body and its sense of affect, where a postsecular body stands open to an ambiguous range of experiences that cannot be inscribed within the categories of secular materialism alone. Such postsecular bodies slough off the buffering Taylor identifies in the secular subject who is closed to supernatural impingement (Taylor, 2007: 38).

Literary scholars including Manav Ratti, Amy Hungerford, and John A. McClure have catalogued the varieties of postsecularism across varied points in contemporary writing, while Pericles Lewis has located a kind of postsecularism in aberrations and deviations from the presumptive secularism of European modernism. For McClure, postsecularism describes “a mode of being and seeing that is at once critical of secular constructions of reality and of dogmatic religiosity” (McClure, 2007: ix), a sensibility attuned to “new forms of religiously inflected seeing and being” that are “dramatically partial and open ended” (2007: ix). When Hungerford and McClure describe the postsecular engagements of contemporary American writers, their language is precisely that of affects: McClure’s terms are those of “religious energy,” while Hungerford’s are “religious feeling.” Each begins with a descriptive analysis of this postsecular phenomenon, but both finally turn in similar ways to the kinds of critical and public authority such postsecular affects could claim. In “Postmodern/Post-Secular: Contemporary Fiction and Spirituality,” McClure describes the advent of postsecular culture in part as a “resurgence” of “spiritual energies” (McClure, 1995: 143), ones that have been mobilized in certain forms of postmodern fiction to resist “conventionally secular constructions of reality” (1995: 143). Taking into perspective the “unprecedented power” of these challenges allows us to “generate ‘thicker,’ more fully culturally contextualized, readings of canonical postmodern texts” (1995: 147). The language of “energies,” one he shares with affect theorists like Massumi and Altieri, returns in McClure’s *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison* when he reads Tony Kushner’s *Angels in America* as a play that opens the audience to the possibility that the world is “shot through with mysterious agents and energies” (McClure, 2007: 2). For McClure, the play understands religion “not as a monolithic truth but as a complex field of enigmatic apparitions, assertions and counterassertions,” of complicated “energies and claims” (2007: 3). Energy provides a central descriptive metaphor for his study: he describes formations like “redemptive energies” and “enabling religious energy” (2007: 77, 103). These experiences lead to a strange new kind of personal power: “larger claims for any

one tradition's universal reach, absolute accuracy, and authority are denied" (2007: 5). Instead, personal discernment, "intuition," secular and religious, guides the self through "the sense that the world is seamed with mystery and benignity, by awakened impulses to reverence, wonder, self-forgetfulness, and care" (2007: 6). The authority of these experiences, then, is open and ambiguous, but usually directed to progressive politics.

Following McClure's work, Hungerford's *Postmodern Belief: American Literature and Religion since 1960* shows how "meaninglessness and religious feeling interact in contemporary fiction" (Hungerford, 2010: xxi), to produce a belief without belief, a belief that occurs in the space of literature. In the literary "beliefs" and "practice" of the writers she surveys, Allen Ginsberg, Don DeLillo, Cormac McCarthy, and Toni Morrison, Hungerford finds a "species of religious thought" and "of religious practice," one where "meaning drops away from language [...] to create a formal space that we find filled with religious feeling, supernatural power, otherworldly communion, and transcendent authority" (2010: xvi). Feeling provides perhaps the central means of perceiving this transcendence, specifically "religious feeling," but one disconnected from previous conceptions of religion where doctrine and a canonizing approach to inspired texts were central. Yet, whereas the literary works she examines might disavow the moral and theological claims of scriptures like the Bible, for her contemporary literary writers a "sacred aura persists as a religious feeling about literary form" (2010: 79). Like Massumi's study of affects and like McClure's of postsecularism, Hungerford ultimately connects her study of religious language and literary belief with the larger question of cultural authority in the wake of modernism, postmodernism, and poststructuralism. Ginsberg, DeLillo, McCarthy, and Morrison attempt to craft a form of "literary authority closely allied with the ambitions of modernism" (2010: 136) where "the turn to religious authority" offers a form of restored cultural power in the wake of "deconstruction and multiculturalist critique" (2010: 136). That renewed energy comes in the shape of an affective force, where religious authority appeals to literary figures because it is an "authority that can be mobilized at the level of feeling" (2010: 136, cf. 166).¹³

The American focus of McClure and Hungerford can be expanded beyond the perhaps more religious United States to include the form of the contemporary novel, both in its local or vernacular instances and in those that aspire to circulate globally, those that Rebecca Walkowitz recently calls "born translated" (Walkowitz, 2015: 3). With early examples in works by Graham Greene— *The Power and the Glory* (1940), *The Heart of the Matter* (1948)—or Shusaku Endo— *Silence* (1966), *Scandal* (1986)—such undeniably postsecular affects emerge across a wide range of contemporary novels, from those read by academic critics, such as works like Peter Carey's *Oscar and*

NOTES

13 | These new postsecular feelings occur for writers and critics like McCarthy, Frank Kermode, and Robert Alter in high literary form, "the site," for Hungerford's reading of them, "of religious feeling" (Hungerford, 2010: 105). In her discussion of Alter, Hungerford observes that one central distinction between his moment at the end of the twentieth century and the ancient moments of canon formation that are on his mind is a qualitative difference in the relationship between religion and doctrine. Doctrine is no longer "central," it is "evoked as something like religious feeling" (2010: 86). In Hungerford's analysis of McCarthy's *Blood Meridian* as a new kind of "sentimental novel of the highest order," one that "withholds all but the aesthetic and sentimental effects of scripture," the work "is designed to make us feel, above all, like God is speaking" (2010: 95).

Lucinda (1997); J. M. Coetzee's *Disgrace* (1999), *Elizabeth Costello* (2005), and most recently *The Childhood of Jesus* (2013); Michael Ondaatje's *In the Skin of a Lion* (1987), *The English Patient* (1992), and *Anil's Ghost* (2000); Jeanette Winterson's *Weight: The Myth of Atlas and Hercules* (2006); David Mitchell's *Cloud Atlas* (2004), *The Thousand Autumns of Jacob de Zoet* (2010), and *The Bone Clocks* (2014); or, A. S. Byatt's *Ragnarok: The End of the Gods* (2011), to popular novels like Yann Martel's *Life of Pi* (2001). If theorists of affect have inadequately attended to the religious implications and openings in affect theory, literary critics exhibit similar problems, allowing secular assumptions to blind them to significant religious developments in modern and contemporary literature. While the literary criticism and scholarship of the twentieth and even twenty-first centuries has grown increasingly secular, the content of that study, specifically the novel, has instead shown an openness to, a curiosity about, and a feeling for religion, but in distinctively postsecular forms. These disparate paths between critical writing and literary authorship come to light when, for instance, secular critics express their bafflement and puzzlement at a work like *The Childhood of Jesus*, although Coetzee's novels have long explored postsecular forms of religion and religious feeling.

The idea of a secular novel, even in the face of a flowering of postsecular feeling staged and explored in that form, stems from a hasty reading of Ian Watt's influential assertion that the novel, with its focus on the individual subject and its rejection of the supernatural forces that drove the epic, reflects an ascendant western secularism. In *The Rise of the Novel*, Watt famously observes that "It is therefore likely that a measure of secularization was an indispensable condition for the rise of the new genre. The novel could only concentrate on personal relations once most writers and readers believed that individual human beings, and not collectivities such as the Church, or transcendent actors, such as the Persons of the Trinity, were allotted the supreme role on the earthly stage" (Watt, 1957: 84). Saying that his "impulse is to agree" with Watt on this count, Bruce Robbins has recently powerfully argued for literature itself as a secular project, drawing on a reading of "literature" in Richard Rorty as consensus achieved in freedom, a meaning that resists dogmatic value, tyranny, and authoritarianism (Robbins, 2011: 297, 295). Against Derek Attridge's model of literature as resistant to any project or Hayden White's implication that narrative is a variant of mystical closure, Robbins' ultimate end is to argue for literature itself as a secular concept, one that specifically critiques theodicy.

Yet, Robbins' religious target in the essay turns out to be one rather broad form of classical theodicy, the defense of the goodness of God in the face of evil, pain, suffering, and natural disaster. This more traditionalist and defensive form of religious discourse, *apologetics*,

often entails issues of obedience, authority, and legalism, along with a desire to preserve forms of theology rather than develop them; it has little connection with the openings, ambiguity, and curiosity suggested by the postsecular feelings that haunt the contemporary novels I listed above. These works instead reimagine religious authority through literature's unique position to resist and critique what Robbins, following Rorty, summarizes as "more authoritative discourses" (Robbins, 2011: 295). Postsecular affects seek a less authoritarian form of authority than that traditionally claimed by religion.

At the same time, these new modes of cultural authority grounded in postsecular feeling reverse a long-standing reading of religious experience, dating to William James, when they strive to authorize individual religious feeling through literary form. For James, in *The Varieties of Religious Experience* (1902), mystical states can be "absolutely authoritative over the individuals to whom they come," however, "No authority emanates from them which should make it a duty for those who stand outside of them to accept their revelations uncritically" (James, 1936: 410). Watt echoes this merely individual authority when he adds that despite "a measure of secularization," the novel could still present and examine spiritual questions; it just had to be sure that "the realm of the spirit should be presented only through the subjective experiences of the characters" (Watt, 1957: 84). The contemporary novel has followed through on Watt's admonition, but not, as is often thought, to the ends of greater secularization. Instead, the contemporary novel has actually become a form that grants individual religious affect and experience a greater cultural authority.

If critical theory has largely ignored the possibility of thinking affect with postsecularism, the contemporary novel proves to be ahead of us, seeing in narrative form new ways to explore and even authorize postsecular affects. The postsecular novel challenges the limits of our dominant discourses, the enclosed and proscribed meanings of secular reason, and grants to postsecular feeling a global readership and wide literary circulation. But beyond its powers of distribution, the contemporary novel also gives to postsecular affect the fragile authority we find in literature, its power to tell us stories that should shape our public and private lives. These works suggest that we might now begin to feel our way through faith, or at least through the more willing suspension of our disbelief.

Works cited

- AGAMBEN, G. (1999): "Absolute Immanence," in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford: Stanford University Press, 220-242.
- ALTIERI, C. (2003): *The Particulars of Rapture: An Aesthetics of the Affects*, Ithaca: Cornell University Press.
- ASAD, T. (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- ASAD, T. (2009): *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BARBER, D.C. (2010): "Secularism, Immanence, and the Philosophy of Religion," in Smith, A. and Whistler, D. (eds.), *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 152-171.
- BARNES, J. (2009): *Nothing to Be Frightened Of*, New York: Random House.
- BRENNAN, T. (2004): *The Transmission of Affect*, Ithaca: Cornell University Press.
- BROWN, B. (2005): "The Dark Wood of Postmodernity (Space, Faith, Allegory)," *PMLA*, 3, vol. 120, 734-750.
- CAPUTO, J. (2001): *Religion*, New York: Routledge.
- CHOW, R. et al. (2005): "Forum: Responses to Bill Brown's 'The Dark Wood of Postmodernity (Space, Faith, Allegory),'", *PMLA* 3, vol. 120, 874-885.
- CHOW, R. (2005): "Epistemological Disenfranchisement?" "Forum: Responses to Bill Brown's 'The Dark Wood of Postmodernity (Space, Faith, Allegory),'", *PMLA* 3, vol. 120, 874-875. Print.
- CLOUGH, P. (2008): "The Affective Turn: Political Economy, Biomedica and Bodies," *Theory Culture Society* 1, vol. 25, 1-22.
- COLERIDGE, S. (1983): *Biographia Literaria*, vols. 1 and 2, Engell, J. and Bate, W. (eds.), Princeton: Princeton University Press.
- CONNOLLY, W. (2010): "Belief, Spirituality, and Time," in Warner, M. et al. (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 126-144.
- COOLE, D. and FROST, S. (2010): "Introducing the New Materialisms," in Coole and Frost (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham: Duke University Press, 1-46.
- DE VRIES, H. (2008): "Introduction: Why Still 'Religion'?" Introduction, de Vries (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, 1-100.
- DELEUZE, G. and GUATTARI, F. (2003): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Massumi, B. (trans.), London: Continuum.
- DELEUZE, G. (1988): *Spinoza: Practical Philosophy*. Hurley, R. (trans.), San Francisco: City Lights.
- DREYFUS, H. and KELLY, S. (2011): *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*, New York: Simon and Schuster.
- DURING, S. (2005): "Toward the Postsecular." "Forum: Responses to Bill Brown's 'The Dark Wood of Postmodernity (Space, Faith, Allegory),'", *PMLA* 3, vol. 120, 876-877.
- FIGLEROWICZ, M. (2013): "Affect Theory Dossier: An Introduction," in Figlerowicz, M. and Porzak, S. (eds.), *Affect Theory*, special issue of *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences* 2, vol. 21, 3-18.
- FOUCAULT, M. (1975): *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
- GREGORY, B. (2012): *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- HANSEN, M. (2004): *New Philosophy for New Media*, Cambridge, MA: MIT University Press.
- HIRSCHKIND, C. (2011): "Is There a Secular Body?" *Cultural Anthropology* 4, vol. 26, 633-647.
- HUGHES, J. (2011): "Pity the Meat? Deleuze and the Body" in Guillaume, L. and Hughes, J. (eds.), *Deleuze and the Body*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1-8.
- HUNGERFORD, A. (2010): *Postmodern Belief: American Literature and Religion since 1960*, Princeton: Princeton University Press.

- JAGER, C. (2008): Introduction to *Secularism, Cosmopolitanism, and Romanticism. Romantic Circles Praxis Series*, Wang, O (ed.). August 2008. Web. 2 April 2013. 1-38. <<http://www.rc.umd.edu/praxis/secularism/>> [Last accessed: 4/12/2015].
- JAMES, W. (1936[1902]): *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York: Modern Library.
- JAMESON, F. (1991): *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press.
- JOYCE, J. (1963): *Stephen Hero*. Slocum, J. and Cahoon, H. (eds.), New York: New Directions.
- JOYCE, J. (1986): *Ulysses*. Hans Walter Gabler *et al.* (eds.), New York: Random House.
- KÜNG, H. (1981): *Does God Exist? An Answer for Today*, Quinn, E. (trans.), New York: Vintage.
- LEWIS, P. (2010): *Religious Experience and the Modernist Novel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEYS, R. (2011): "The Turn to Affect: A Critique," *Critical Inquiry* 3, vol. 37, 434-472.
- MAHMOOD, S. (2009): "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?" *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, vol. 2, Berkeley: University of California Press, 64-100.
- MASSUMI, B. (2002): *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham: Duke University Press.
- MCCLURE, J. (1995): "Postmodern/Post-Secular: Contemporary Fiction and Spirituality," *Modern Fiction Studies* 1, vol. 41, 141-163.
- MCCLURE, J. (2007): *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*. Athens: University of Georgia Press.
- MCEWAN, I. (2005): *Saturday*, New York: Doubleday.
- MCGRATH, A. (2004): *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Doubleday.
- MUFTI, A. (ed.). (2013): *Antinomies of the Postsecular*, special issue of *boundary 2* 1, vol. 40, 1-268.
- MUFTI, A. (2013): Introduction. *Antinomies of the Postsecular*. Mufti, A (ed.), special issue of *boundary 2* 1, vol. 40, 1-4.
- RATTI, M. (2012): *The Postsecular Imagination: Postcolonialism, Religion, and Literature*, New York: Routledge.
- ROBBINS, B. (2011): "Is Literature a Secular Concept? Three Earthquakes," *Modern Language Quarterly* 3, vol. 72, 293-317.
- SCHLEIERMACHER, F. (2008): *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, John Oman, J. (trans.), Montana: Kessinger.
- SCHWÖBEL, C. (2007): "'Religion' and 'Religionlessness' in *Letters and Papers from Prison*: A Perspective for Religious Pluralism?" in Nielsen, K. *et al.* (eds.), *Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 159-184.
- SEIGWORTH, G. and GREGG, M. (2010): "An Inventory of Shimmers," Introduction to *The Affect Theory Reader*, Seigworth, G. and Gregg, M. (eds.), Durham: Duke University Press, 1-28.
- SHOUSE, E. (2005): "Feeling, Emotion, Affect," *M/C Journal* 6, vol. 8, 1-15. Web. <<http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>> [Last accessed: 4/12/2015].
- SPINKS, L. (2001): "Thinking the Post-Human: Literature, Affect, and the Politics of Style." *Textual Practice* 1, vol. 15, 23-46.
- STEVENS, W. (1990): "The Emperor of Ice-Cream," in *The Collected Poems of Wallace Stevens*, New York: Vintage, 64.
- TAYLOR, C. (2007): *A Secular Age*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- THRIFT, N. (2004): "Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect," *Geografiska Annaler* 86, 57-78.
- TOMKINS, S. (1962): *Affect Imagery Consciousness*, vol. 1 *The Positive Affects*, New York: Springer.
- TOMKINS, S. (2008): *Affect Imagery Consciousness*, vol. 3 *The Negative Affects: Anger and Fear*, *Affect Imagery Consciousness: The Complete Edition*, New York: Springer.

WALKOWITZ, R. (2015): *Born Translated: The Contemporary Novel in an Age of World Literature*, New York: Columbia.

WARNER, M. (2012): "Was Antebellum America Secular?", *The Immanent Frame: Secularism, Religion, and the Public Sphere*, Social Science Research Council, 2 Oct. 2012. Web. <<http://blogs.ssrc.org/tif/2012/10/02/was-antebellum-america-secular/>> [Last accessed: 4/12/2015].

WATT, I. (1957): *The Rise of the Novel*. Berkeley: University of California Press.

ŽIŽEK, S. (2000): *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* New York: Verso.

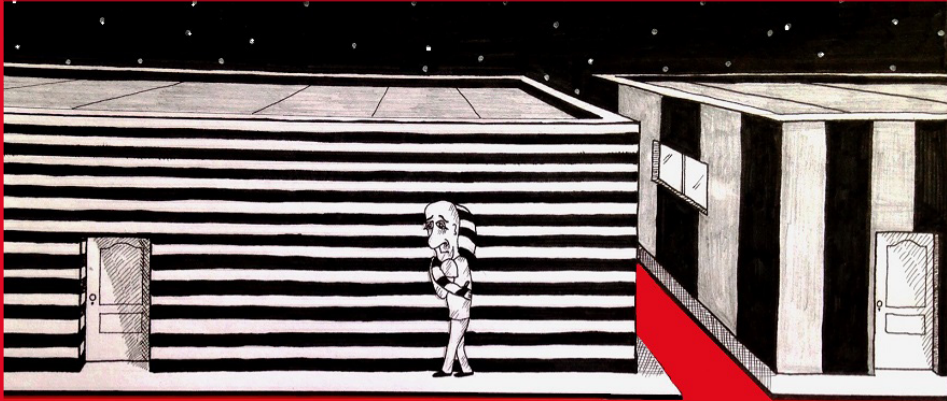
ŽIŽEK, S. (2010): "The Real of Sexual Difference." *Interrogating the Real*. Butler, R. and Stephens, S. (eds.), expanded edition, New York: Continuum.

#14

¿ES EL CUERPO
UN DOMINIO
INMANENTE?
AFECTOS
POSTSEculares

Jack Dudley

Mount St. Mary's University



Resumen || ¿Qué problemas y posibilidades críticas emergen cuando se juntan la teoría de los afectos y el postsecularismo? Este artículo explora esa pregunta y sus implicaciones en la teoría literaria. ¿Puede el afecto abrir un espacio más allá de la racionalidad mientras se mantiene, al mismo tiempo, enfáticamente materialista y clausura sentimientos religiosos de trascendencia o los incorpora de manera automática dentro del materialismo? ¿Cuál puede ser la autoridad crítica y cultural de los afectos postseculares, de los sentimientos religiosos? Propongo que si las formas anteriores de arbitraje racional y público de estos problemas están declinando, la literatura, y específicamente la novela contemporánea, pueden servir como el lugar para imaginar nuevas formas de ser y sentir en el mundo de hoy.

Palabras clave || Afecto | Postsecularismo | Secularismo | Materialismo | Cuerpo

Abstract || What critical possibilities and problems emerge when affect theory and postsecularism are brought together? This article explores this question and its implications for literary theory. Can affect at once open a space beyond rationality while at the same time remaining emphatically materialist and foreclosing feelings of religious transcendence or automatically subsuming them within materialism? What might be the critical and cultural authority of postsecular affects, of feeling religiously? I suggest that if past modes of rational, public arbitration for such questions are declining, literature, specifically the contemporary novel, can serve as the site for imagining these new ways of being and feeling in the contemporary world.

Keywords || Affect | Postsecularism | Secularism | Materialism | The Body

Mr. Wordsworth, on the other hand, was to propose to himself as his object to give the charm of novelty to things of every day, and to excite a feeling analogous to the supernatural, by awakening the mind's attention from the lethargy of custom and directing it to the loveliness and the wonders of the world before us; an inexhaustible treasure, but for which, in consequence of the film of familiarity and selfish solicitude, we have eyes yet see not, ears that hear not, and hearts that neither feel nor understand.
Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria* (1817)

0. Introducción

La teoría del afecto ha intentado de diversas maneras abordar las emociones por fuera de las categorías críticas determinadas por la racionalidad o de tomar en cuenta los impulsos neuronales preconscientes que, según muchos teóricos del afecto, configuran nuestras respuestas políticas y estéticas. En un recorrido crítico separado, las reflexiones sobre lo postsecular han abordado el tema de la persistencia de las formas religiosas, tal vez ambiguas, que han continuado dando forma a los modos públicos y privados en los que se constituyen los valores y los significados, sin conexión alguna con las doctrinas y las ortodoxias de las religiones formales pasadas o presentes. Una conjunción específica, que hasta ahora se ha tomado muy poco en cuenta, es el hecho de que las descripciones de lo postsecular se han hecho principalmente en el lenguaje de los afectos, los humores, las emociones, los sentidos y sentimientos, de modo que, como sucede con gran parte de la teoría del afecto, el postsecularismo intenta establecer un valor crítico y una autoridad cultural más allá de las limitaciones de la racionalidad secular. Los sentimientos postseculares parecen haberse extendido cada vez más. Julian Barnes comienza su libro, *Nothing to Be Frightened Of (Nada que temer)*, una especie de memoria de la muerte, con una declaración secular en términos de creencias, para complementarla inmediatamente después con una declaración de pérdida y duelo en términos del afecto: «No creo en Dios, pero le echo de menos» (Barnes, 2009: 1).*

Este ensayo se hace tres preguntas que tienen que ver con la intersección de estas líneas de investigación en gran medida separadas: ¿es secular la teoría del afecto? ¿Es secular el cuerpo? Y ¿se puede extender al sentimiento postsecular el significado y la autoridad crítica adscritos al afecto? En estas preguntas no sólo hay una interrogación acerca del estatuto de un nuevo tipo de sentido religioso tanto en la teoría como en la crítica literaria contemporáneas, lo postsecular en ascenso, sino también acerca de las consecuencias más amplias del hecho de otorgar autoridad cultural y política a formas generales de la experiencia preconsciente o a las emociones, que ha sido el resultado de desafiar una

* SYMBOL 42 y "Symbol" es 12#. N. de las E.: todas las traducciones de las citas son de la traductora.

racionalidad normativa. En ese sentido, este ensayo es, más que una prescripción con respecto al postsecularismo o el afecto, un esquema descriptivo de sus considerables paralelismos e implicaciones. Una de las propuestas sería que estamos observando hoy un giro cultural significativo en cuanto al lugar donde podemos analizar el significado del sentimiento postsecular. En este caso, propongo que la literatura, y concretamente la novela contemporánea, es un lugar privilegiado para llevar a cabo ese análisis. Dado que la novela ha sido considerada desde hace tiempo como una forma esencialmente secular e incluso secularizante, mi propuesta no consiste sólo en reposicionar a la novela como un espacio abierto al sentimiento postsecular, sino en considerarla como un lugar central en el cual el postsecularismo contemporáneo se manifiesta. Si en la modernidad tardía la razón y la racionalidad se han desvanecido como formas de arbitraje público, la habilidad de la novela contemporánea de expresar y explorar nuestros sentimientos subjetivos la ubica como la esfera literaria en la que podemos cuestionar o seguir, discutir o aceptar la autoridad y el valor de los afectos postseculares.

Los intentos de hacer valer los significados religiosos han comenzado a cambiar, dejando atrás las formas tradicionales y específicamente occidentales de concebirlos y describirlos en términos de *creencia*, como una adscripción cognitiva a ciertas doctrinas o posiciones, que con frecuencia se contrastan de manera polémica con la razón¹. El postsecularismo ha buscado nuevas formas de expresar lo religioso en términos de afecto, de estados de ánimo y emociones, de sentidos y sentimientos. Estos giros afectivos no son un regreso a las formas tradicionales de entusiasmo religioso, sino que más bien excluyen de manera tajante esa posibilidad cuando abiertamente se desconectan de las formas reconocibles de la religión organizada y de sus doctrinas específicas. Como afirma John D. Caputo, «lo “post” en “postsecular” no debe ser entendido como “algo listo y terminado” sino como *haber transitado ya* la modernidad» (Caputo, 2001: 60-61; énfasis en el original). El sentimiento postsecular no representa, en otras palabras, ni el resurgimiento de las ortodoxias tradicionales ni la simple superación de la secularización. Para Christoph Schwöbel, las formas postseculares de religión:

no pueden ser interpretadas como un regreso a la religión tradicional. Presuponen una ruptura radical en la continuidad de la tradición y de la consciente reconexión, con frecuencia selectiva, con las tradiciones. Por lo tanto, las formas religiosas postseculares son, por definición, formas postradicionales de religión, incluso si son programáticamente tradicionalistas. (Schwöbel, 2007: 177)²

En lugar de un regreso acrítico a las viejas formas de religión, el afecto postsecular es una forma particular de sentimiento religioso, que muchas veces se expresa en el vocabulario básico de los conceptos religiosos tradicionales como «el alma» o «la trascendencia»,

NOTAS

1 | El su libro *Does God Exist: An Answer for Today? (¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo)*, #Hans Küng afirma que, dado que las pruebas filosóficas clásicas de la existencia de Dios han perdido su «fuerza» (Küng, 1981: 531), debe surgir un «*criterio indirecto de verificación*» (1981: 550; énfasis en el original), mientras que Alister McGrath considera que «se reconoce cada vez más que el argumento filosófico sobre la existencia de Dios se ha paralizado» (McGrath, 2004: 179).

2 | Con respecto al debate más reciente sobre el estado de lo postsecular, ver el número especial de *boundary 2*, «Antinomies of the Postsecular» (2013).

pero vaciados de un contenido doctrinal fácilmente reconocible y modulados por el ambiguo territorio lingüístico de las emociones y los afectos preconscientes. El sentimiento postsecular habla del «sentido», el «aura», la «energía», y la «conciencia», términos todos que resuenan con significado religioso en las frecuencias a menudo no escuchadas de los afectos.

1. ¿Es secular la teoría del afecto?

El giro afectivo comenzó a mediados de los años 1990 y ha adquirido relevancia a través de una amplia gama de disciplinas, con importantes implicaciones para la práctica de la teoría *queer*, el feminismo, la antropología, la filosofía y la teoría crítica de la raza, así como para los estudios culturales y los estudios de medios³. Los estudios teológicos se han ido sumando recientemente a esta investigación interdisciplinaria, con la creación por parte de la Academia Americana de Religión del grupo Religión, Afecto y Emoción en 2013⁴. La diversidad crítica es una de las características fundamentales de cualquier campo discursivo emergente, pero se puede decir que los estudios del afecto han adoptado en gran parte un modelo naturalista de causalidad centrado en un concepto estrictamente material del cuerpo. Silvan Tomkins, quien es considerado como el fundador de la teoría del afecto, en el segundo capítulo del primer volumen del libro *Affect, Imagery, Consciousness (Afecto, imagería, conciencia)* (1962), anuncia este modelo natural como lo que parece ser un principio fundacional y esencial. Este capítulo comienza afirmando que: «el filósofo, el teólogo, el artista, el jurista preceden por siglos, al psicólogo, el biólogo, y el científico social», sustituyendo de manera significativa «al teólogo» por «el biólogo» en su lista de las autoridades culturales (Tomkins, 1962: 28). A continuación Tomkins sostiene que las teorías que subordinan o reprimen los impulsos biológicos en el nombre de la libertad de alcanzar «valores espirituales más elevados» son incorrectas, como lo son las teorías que reconocen sólo una forma de impulso biológico, que determinaría todo lo demás. Según Tomkins, este debate sucede «no porque el hombre sea una criatura no biológica o espiritual, sino porque hay otras raíces biológicas olvidadas que son las fuerzas motivadoras primarias. La distinción no es entre lo superior y lo inferior, entre lo espiritual y lo biológico, sino entre *los motivos biológicos más generales y los más específicos*» (Tomkins, 1962: 28-29, énfasis en el original). En este momento inicial de la teoría del afecto, Tomkins establece una base biológica fundamental, aunque abierta y compleja, para el afecto, y descarta, al menos en sus primeros trabajos, lo teológico y lo «espiritual»⁵.

Los estudios contemporáneos siguen esta vía y exploran los distintos matices de lo biológico mientras ignoran lo espiritual. El afecto es para

NOTAS

3 | Como introducción a la teoría del afecto ver, entre muchos otros, Seigworth y Gregg (2010) y Figlerowicz (2013).

4 | En su introducción a la antología *Religion: Beyond a Concept (Religión: más allá de un concepto)*, Hent de Vries incluye el concepto de «afecto» como un elemento de toda definición posible de «religión» (de Vries, 2008: cf. 6, 31, 46, 66, 69, 80, 83).

5 | Los bruscos rechazos a los teólogos son comunes en la teoría crítica de este período y reflejan su secularismo normativo. Michel Foucault, incluso al apropiarse y reinventar el concepto, despacha alegremente «l'âme» como la «ilusión des théologiens» desde el principio en *Surveiller et punir: Naissance de la prison (Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión)* (Foucault, 1975: 38). Sin embargo, en el prefacio al volumen 3 de *Affect, Imagery, Consciousness, The Negative Affects: Anger and Fear (Afecto, Imagería, Consciencia, los afectos negativos: ira y miedo)*, publicado en 1991, el mismo año en que murió Tomkins, éste escribía que su pensamiento «ha sido formado y enriquecido de forma sustancial por la más improbable amistad y el diálogo entre el hijo judío de un ateo [Tomkins] y un teólogo verdaderamente cristiano, el reverendo David McShane. Durante más de veinte años, su profunda emoción ante la relevancia de la teoría del afecto para la comprensión del impulso religioso ha llevado a una resonancia en mí con respecto a la tradición judeocristiana que no podría haber experimentado de ninguna otra manera. Su extraordinario amor a la humanidad, combinado con su pasión por las ideas hizo imposible para mí mantener una postura totalmente secular» (Tomkins, 2008: xxxiii).

Brian Massumi, «irreductiblemente corporal» (Massumi, 2002: 28) y responde a lo que Nigel Thrift considera «la constitución biológica del ser» (Thrift, 2004: 31). Desde esta perspectiva, los mecanismos causales del afecto son puramente materiales, genéticamente contingentes y determinados por la evolución. En su influyente libro *Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensation (Parábolas para lo virtual: movimiento, afecto, sensación)*, Massumi describe su proyecto exactamente en estos términos: al tiempo que mantiene las ganancias del postestructuralismo y su énfasis en lo lingüístico, intenta hacer «lo material en su significado (y sentido) más literal [...] cultural y teóricamente pensable» (2002: 4), para devolver «lo material sin mediaciones al materialismo cultural, y devolver al cuerpo lo que parece más directamente corporal» (2002: 4). Este materialismo que impulsa a los teóricos que consideran el afecto como precognitivo, y por lo tanto como un elemento determinante de la agencia política, también está presente en quienes, como Charles Altieri, sostienen que los afectos tienen una «*forma inmediata de respuesta sensual*» que está acompañada de una «*dimensión imaginativa*» (Altieri, 2003: 2, énfasis en el original) o Teresa Brennan, quien define el afecto como «el desplazamiento fisiológico que acompaña la toma de decisiones» (Brennan, 2004: 5). Las metáforas utilizadas por Gilles Deleuze y Félix Guattari, que ofrecieron el vocabulario inicial de gran parte de la teoría del afecto en términos como «intensidad», «fuerza», «energía», extendieron de manera original esta concepción inmanente del cuerpo a imágenes mecánicas, en textos como *Mil mesetas* (Deleuze and Guattari, 1980).

El compromiso con una ontología material del cuerpo ubica la teoría del afecto con la forma dominante del *secularismo*, que para Michael Warner es «dialéctica por naturaleza y está imbricada con las luchas de la época» y por eso no es «un marco analítico neutral», sino un término que requiere una «constante redefinición para que tenga un mínimo valor analítico» (Warner, 2012: s.p.). Para Charles Hirschkind —a quien volveré más adelante para analizar su idea del cuerpo secular— «tenemos una idea muy incipiente de la ontología social de lo secular y de los tipos de prácticas, sensibilidades y conocimientos que posibilita» (Hirschkind, 2011: 644)⁶. Mientras las genealogías del secularismo, que han sido estudiadas por críticos como Talal Asad y Charles Taylor, se vinculan estrechamente con la compleja historia religiosa de la modernidad y admiten la clara inestabilidad del término *secular* (¿Una actitud? ¿Un conjunto? ¿Una sensibilidad?), el secularismo que creo que domina en la teoría del afecto excluye la religión y los imaginarios religiosos. Desde esta perspectiva, el secularismo implica una lógica binaria y confrontacional entre los términos secular y religioso. Ofrece la visión sustractiva de la religión que Harvey Cox identificó en su libro *The Secular City (La ciudad secular)* (1965), y que Asad denomina el relato «triumfalista» de la razón y el secularismo (Asad, 2003: 88, cf. Asad, 2009: 46 n.

NOTAS

6 | #Hirschkind va más allá de Warner, a pedir no sólo que haya una «capacitación constante», sino también una «distancia analítica de lo que es claramente una dimensión fundamental de la vida moderna» (Hirschkind, 2011: 634). Warner, en última instancia, con respecto a los estudios del secularismo opina que, «cuanto más entendemos, más problemas podemos ver» (Warner, 2012: s.p.).

64). Colin Jager lo define de una manera suficientemente concisa: «la idea de que la religión declina a medida que las sociedades se modernizan» (Jager, 2008: 2). Este secularismo se inscribe en un punto de vista enfáticamente materialista, que niega la existencia de lo sobrenatural, lo espiritual o lo trascendente. Sus imaginarios son claramente inmanentes y sus complejidades nacen sólo de lo material⁷. Es un secularismo que, en palabras de Wallace Stevens declara: «Deja que el ser sea el fin de lo que aparenta ser» («Let be be finale of seem») (Stevens, 1990: 64). Aunque admite que Deleuze estaba dispuesto a «dar el paso de prescindir de Dios», Massumi considera que la filosofía deleuziana se diferencia de las ideas de sus contemporáneos porque incorpora la noción de que «lo ideal es una dimensión de lo material» (2002: 36). El secularismo inherente a la base materialista de la teoría del afecto tiene una adecuada correlación con los proyectos de liberación que con frecuencia están vinculados al afecto, y que se originaron en la teoría *queer*, el feminismo y la teoría crítica de la raza, que requieren un punto de vista secular debido al papel de la religión en muchas de las historias de opresión y exclusión.

Desde dentro de ese naturalismo enfático y como parte de los nuevos materialismos, los teóricos del afecto han reconsiderado el potencial de la materia, como es el caso de la idea expresada por Patricia Clough de estudiar su «autoorganización informacional» (Clough, 2008: 1), o la concepción de William Connolly con respecto a su «inmanencia radical», a partir de la cual es posible imaginar un grado de apertura en un universo cuya capacidad de autopoiesis produce un sentido de «maravilla» (Connolly, 2010: 133). Diana Coole y Samantha Frost sostienen que esa «materialidad es siempre algo más que “pura” materia: es exceso, fuerza, vitalidad, relacionalidad o diferencia, que hace que la materia sea activa, autocreativa, productiva, impredecible» (Coole y Frost, 2010: 9). Por su parte, Gregory J. Seigworth y Melissa Gregg enumeran ocho orientaciones de las teorizaciones sobre el afecto, entre las cuales se encuentra la tendencia que «incluye aproximaciones pluralistas a lo material» y celebra:

prácticas científicas que nunca actúan para eliminar el elemento de asombro o el puro desorden de la relación ontológica sino para, en palabras de Isabelle Stenger, «hacer presente, vivo y material, el embrollo, la perplejidad y el desorden de un mundo terrenal, un mundo en el que nosotros, nuestras ideas y nuestras relaciones de poder, no estamos solos, nunca estuvimos solos, nunca estaremos solos» (2007, 9). Aquí, el afecto es la bisagra donde la materia mutable y la maravilla (muchas veces mezcladas también con un hastío del mundo) perpetuamente caen la una en la otra. (Seigworth y Gregg, 2010: 8)⁸

Como observa Ruth Leys —en su crítica del giro afectivo— estos teóricos «buscan reformar la biología en términos dinámicos, energizantes, no deterministas, haciendo hincapié en sus cualidades

NOTAS

7 | En una línea de pensamiento que va de Baruch Spinoza (1632-1677) pasa por John Toland (1670-1722) y llega a Gilles Deleuze (1925-1995), el concepto de la inmanencia concibe la sustancia sin causa preexistente, donde los objetos se mantienen «inmanentes entre sí» y son «mutuamente constitutivos» (Daniel Colucciello Barber, 2010: 163). La inmanencia «se opone a cada plano trascendente», por lo que no hay nada «más allá de la inmanencia» (2010: 163): «La inmanencia niega todo lo que no sea su propia operación inmanente» (2010: 163). Giorgio Agamben al leer la monografía que Deleuze escribe sobre Baruch Spinoza, considera que «la idea de la inmanencia tiene sus orígenes en la afirmación de la univocidad del ser de Spinoza, en contraste con la tesis escolástica de la *analogia entis*, según la cual el Ser no se dice de Dios y las criaturas finitas de la misma manera» (Agamben, 1999: 226).

8 | #De acuerdo con mi descripción de los estudios del afecto como materialistas y científicos, las ocho orientaciones de Seigworth y Gregg enfatizan de diversas maneras su adscripción a estas ontologías naturalistas, pero nunca se apartan de sus afirmaciones fundamentales.

impredecibles y potencialmente emancipadoras» (Leys, 2011: 441). Esta intención es representada de manera intensa por Ian McEwan en su novela *Saturday (Sábado)* (2005), cuando su protagonista, el neurocirujano Henry Perowne se encuentra frente a un cerebro abierto:

Al igual que los códigos digitales de replicar la vida que se mantienen dentro del ADN, un día descubriremos el secreto fundamental del cerebro. Pero incluso cuando se así sea, se mantendrá la maravilla de que la mera sustancia húmeda pueda fabricar este luminoso cine interno del pensamiento, de la vista y el oído y el tacto unido a la ilusión viva de un presente instantáneo, con un ser, esa otra ilusión tan brillantemente forjada, flotando como un fantasma en su centro. (McEwan, 2005: 262)

Un materialismo enfático domina y determina este pensamiento, pero tanto en los textos de McEwan como en los de Connolly, Seigworth y Melissa Gregg la «maravilla» se mantiene⁹.

Una aparente paradoja del específico secularismo material de la teoría del afecto surge en su complicada relación con la racionalidad. Mientras que la ontología naturalista y los hallazgos de la neurociencia contemporánea —que dependen en sí mismos de un racionalismo científico— están en el centro de muchas teorizaciones del afecto, ha sido necesario revertir, como sostiene Altieri «un antiguo prejuicio cultural que contrasta las emociones irracionales y candentes con las frías y analíticas operaciones de la razón» (Altieri, 2003: 4). En este sentido, afecto y emoción pueden «complementar la razón al establecer prioridades y al constituir valores que mantengan los intereses privados unidos a los problemas culturales compartidos» (2003: 4)¹⁰. La relación con la razón de los afectos precognitivos estudiados, entre otros, por Massumi, Thrift y Eric Shouse es explicada por Leys de esta forma:

lo que motiva a estos académicos es el deseo de oponerse a un determinado relato de cómo, en su opinión, se ha pensado que funcionan la discusión política y la racionalidad. Estos teóricos se sujetan a la idea de que la mayoría de los filósofos y críticos en el pasado (kantianos, neokantianos, habermasianos) han sobrevalorado el papel de la razón y la racionalidad en la política, la ética y la estética, con el resultado de que han producido una visión demasiado plana o «desestratificada» o incorpórea del modo como la gente realmente forma sus opiniones políticas y sus juicios de valor. (Leys, 2011: 436)

En algunos de estos análisis, que podríamos llamar complementarios, el afecto puede contribuir a formar los juicios estéticos y políticos, junto a la razón, en un tipo de colaboración que mejora nuestras evaluaciones. En otros, el afecto revela las pretensiones de objetividad de la razón y desenmascara los afectos precognitivos que en realidad gobiernan nuestros juicios. Incluso cuando el afecto depende de un sólido racionalismo particularmente centrado en la ciencia cognitiva,

NOTAS

9 | Esa sensación de asombro ha sido un sentimiento central de la modernidad, que se encuentra, por ejemplo, en el centro de *Ulises* de Joyce, cuando Leopold Bloom observa el fantasma de su hijo Rudy leer de manera enigmática la Hagadá: BLOOM (*Wonderstruck, llama de forma inaudible.*) Rudy! (15.4961-4962)

10 | Para Altieri, las artes ofrecen un modo diferente de «orientación conceptual hacia la experiencia afectiva», que ve «estados afectivos como fines en sí mismos» no como «medios para generar acciones y actitudes» y donde «los estados, los roles, las identificaciones, y los lazos sociales se vuelven posibles» si «permanecemos totalmente dentro de estas disposiciones de las energías y de los modos de autorreflexión que ellas sostienen» (Altieri, 2003: 5).

no cabe duda de que modifica y modula —¿Podríamos incluso decir que «debilita»?— las ideas tradicionales sobre la razón destinadas con frecuencia a otros fines por el proyecto secular, específicamente a construir una oposición a las creencias religiosas «irracionales». Vinculadas de forma explícita en la modernidad con la descripción hecha por Friedrich Schleiermacher sobre el sentido de dependencia de Dios, la religión y la emoción se rechazan enfáticamente en una concepción popular de la razón ilustrada. Brad S. Gregory describe y critica este modelo racionalista, que prevalece en la universidad moderna, según el cual «el conocimiento y la razón —en contraste con la fe y los sentimientos— son y deben ser seculares» (Gregory, 2012: 34).

Una segunda complicación para el afecto secular proviene de las implicaciones de sus metáforas espaciales y descriptivas, que con frecuencia reproducen descripciones de estados místicos y dan lugar a significados religiosos al utilizar un lenguaje que se refiere a lo indiscernible, la conversión y la infinitud. Clough, por ejemplo, describe el «imperceptible dinamismo del afecto» (Clough, 2008: 2) y «el dinamismo de la materia que ha estado escondido» en medio de las «oposiciones» críticas y culturales (5). Massumi habla de las cualidades «infraempíricas» (2002: 16) y «superempíricas» (2002: 152) del afecto, que Clough describe a su vez como una «complejidad no fenomenológica, incorpórea, que es la condición de posibilidad de lo empírico» (2002: 4). Shouse, quien considera que los afectos se diferencian de las emociones porque son «prepersonales», los ve como una «experiencia de intensidad no consciente», «un momento de potencial informe y no estructurado», que «no puede ser comprendido a través del lenguaje» (Shouse, 2005: 5), mientras que el estudio que realiza Mark Hansen de los afectos se detiene en comprender cómo lo «desarticulado, desencarnado y sin forma» se puede encarnar (Hansen, 2004: 13). Tanto Leo Spinks como Seigworth y Gregg hacen una lectura de Deleuze y Guattari con el fin de describir las formas del devenir en las que, en palabras de Spinks, «bloques de sensaciones [...] nos llevan más allá de los límites de la subjetividad» (Spinks, 2001: 37).

El trascendentalismo visceral, en el que los significados religiosos parecen flotar en medio de todas y cada una de las ambigüedades, no necesita que entre en juego en cada fuga hacia metáforas abstractas: el lenguaje de la teoría del afecto sobre las intensidades inefables y precorporales no es necesariamente teológico. Y sin embargo, ¿podrían esas ambiguas descripciones del afecto y sus modalidades incluir, inadvertidamente, un nuevo espacio para significados religiosos, que a menudo despliegan precisamente el mismo conjunto lingüístico y espacial de metáforas, como lo incorpóreo, la conciencia exterior, la complejidad no fenoménica, el devenir abstracto? Sin duda, la intención que está detrás de estos

términos, del modo como son usados por los teóricos del afecto, es material y secular. Pero en su configuración dentro de la teoría del afecto, ¿se ha hecho el esfuerzo suficiente para ponerlos fuera del alcance de lo sobrenatural? Y, si el lenguaje descriptivo y metafórico de los afectos sin darse cuenta abre un espacio para un nuevo sentido de lo religioso, ¿cómo podría controlarse una experiencia literaria como «el asombro»? ¿Puede ser delimitado y taxonomizado de tal manera que resuene como un afecto contenido, inmanente en su alcance, sin ninguna implicación de trascendencia religiosa? En lugar de reafirmar de manera enfática una ontología naturalista de los afectos, los teóricos comprometidos con el secularismo tendrían que redefinir el afecto de tal manera que se excluya, específica y cuidadosamente, la posibilidad de incluir la trascendencia sobrenatural y se garantice, en su lugar, una base estrictamente materialista para el estudio de los afectos.

2. ¿Es secular el cuerpo?

Estas tensiones y complicaciones imprevistas en la ontología materialista de la teoría del afecto toman una forma más siniestra cuando se relacionan con el cuerpo, que la teoría del afecto considera, en general, como estrictamente material y por lo tanto estrictamente secular. Como vimos, estos supuestos provienen en parte de la rama darwiniana y biológica de la teoría del afecto, que se origina en el trabajo de Tomkins y que tiene entre sus presupuestos fundamentales el axioma de que los seres humanos y el cuerpo humano son puramente biológicos, es decir, materiales. Una segunda rama de la teoría del afecto, la que proviene de la lectura que hace Deleuze de Spinoza, imagina el cuerpo dentro del plano de la inmanencia y desde allí produce, esencialmente, la misma concepción biológica y material de los cuerpos, aunque, como sostiene con razón Joe Hughes, «el cuerpo ocupa un lugar incierto en la obra de Deleuze» y es «un lugar problemático» (Hughes, 2011: 1-2).

Aun cuando Deleuze no ofrezca una teoría del cuerpo bien fundamentada, al imaginar el cuerpo dentro de lo que considera como la idea unívoca del Ser de Spinoza, produce un concepto de cuerpo que sólo puede existir en la inmanencia, que sólo puede funcionar en el «plano común de la inmanencia en el que todos los cuerpos, todas las mentes y todos los individuos están ubicados» (Deleuze, 1988: 122). En respuesta a la pregunta «¿cómo Spinoza define el cuerpo?» Deleuze asegura que hay «dos maneras simultáneas» de establecer cuerpos individuales: en la primera, un cuerpo «está compuesto de un infinito número de partículas» y las relaciones de estas partículas «definen un cuerpo» (123). En la segunda, «un cuerpo afecta otros cuerpos», y a partir de estas ideas de Spinoza, Deleuze procede a

establecer sus propuestas sobre los afectos y la «capacidad afectiva» (Deleuze, 1988: 123 y ss). Al dar por sentada una teoría unívoca del Ser que sitúa los cuerpos en un plano de immanencia que, por definición, excluye la posibilidad de trascendencia, Deleuze inicia una teoría del afecto que descarta ontológicamente aquellas formas de experiencia incompatibles con la immanencia y su materialismo implícito. De esta forma, remueve, a partir de un acto de definición ontológica, la posibilidad de un afecto religiosamente trascendente. Y, sin embargo, un cuerpo supuestamente inmanente, material y secular ¿no produciría una exclusión que implica el control del cuerpo y sus afectos? ¿No implicaría mapear una immanencia normativa, un materialismo y, por lo tanto, un secularismo que es forzado dentro de los cuerpos de otros, incluyendo aquellos cuerpos que tienen sentimientos religiosos?

Al anunciar su intervención en el campo de la teoría y de los estudios culturales, Massumi plantea en su libro *Parables* una resistencia a aceptar precisamente esta idea de un cuerpo confinado al marco que constituyen los otros, específicamente al cuerpo confinado a una red, un cuerpo atrapado: «¿Cómo se escapa un cuerpo de un marco definitorio que no sólo es responsable de su misma “construcción” sino que además parece prescribir cualquier movimiento significativo y contrasignificante como una selección a partir de un repertorio de posibles permutaciones dentro de un conjunto limitado de términos preestablecidos?» (2002: 3). Pero ¿hasta qué punto ese proyecto en sí puede reinscribir el cuerpo dentro de una concepción que sea estrictamente material, que limite las posibilidades del cuerpo a «lo material en su sentido más literal» o a sentir sólo en la immanencia? (2002: 4)

Charles Hirschkind, al preguntarse si existe un cuerpo secular, sostiene que «una persona secular es alguien cuyos repertorios gestuales y afectivos expresan una relación negativa con respecto a formas de encarnación asociadas históricamente con (pero no limitadas a) la religión teísta» (Hirschkind, 2011: 638). Si vamos más allá de lo que plantea Hirschkind, un elemento determinante del cuerpo secular no es sólo una «relación negativa» con la «religión teísta», sino con un cuerpo religioso, con las formas de sentir religiosamente, con los afectos que se apartan de una concepción que concibe el mundo única y exclusivamente como materia. En este sentido, la «indeterminación» que Massumi ve en un cuerpo estaría condicionada: sería el cuerpo imaginado sólo dentro de los límites del materialismo (Massumi, 2002: 5). Para Massumi, la indeterminación del cuerpo, «su apertura a otros lugares y tiempos que existen en todo aquí y ahora» le es «inseparable», «coincide estrictamente con él», pero contiene una «carga» que «no es en sí misma corporal» (2002: 5). Una enfática insistencia aparece en las dos partes aparentemente incompatibles de esta formulación:

hay «una dimensión inmaterial *del cuerpo*» que es también «[r]eal, material, pero incorpórea» (2002: 5). Y, para pensar esta dimensión «real, material, pero incorpórea» Massumi utiliza la metáfora de la relación de la energía con la materia. Sin embargo, la base material de su concepción de los afectos hace que la indeterminación del cuerpo sea determinante para la red de posiciones demarcadas por el materialismo. La indistinción corporal o la indiscernibilidad, una fuente aparente de liberación, está pues, inscrita desde siempre dentro de la lógica secular del naturalismo. El cuerpo de los demás se convierte en un dominio inmanente.

Semejante mandato para los afectos ¿no sugiere que la comprensión materialista es un ejercicio de poder crítico, la reiteración de una forma de intolerancia no sólo hacia las creencias de los otros, aunque sean sobrenaturales e «irracionales», sino también hacia el cuerpo del otro, sus afectos y sus modos de sentir? ¿No será ésta, más que una «privación epistemológica» como la llama Rey Chow, también una profunda marginación ontológica y corporal? (Chow, 2005: 874). Cuando la teoría del afecto desplaza las formas de validación crítica desde la racionalidad cognitiva y la creencia hacia el sentimiento y la emoción, inconscientemente altera también las típicas negaciones del significado religioso: en lugar de rechazar las creencias de los creyentes religiosos, las implicaciones de la teoría del afecto parecen requerir un rechazo de sus sentimientos y por lo tanto también de sus cuerpos, de las maneras en que los cuerpos religiosos registran el mundo y sus impresiones, un sentido religioso y un cuerpo religioso que se asume siempre de forma preventiva como incompatible con las conclusiones del naturalismo y siempre confinado dentro de la inmanencia. Si lo irracional ya no es suficiente como categoría de exclusión, y la razón se ha subordinado o ha sido complicada por el afecto, ¿qué forma potencial de invalidar la religión seguiría existiendo, además de la afirmación enfática y acrítica del materialismo?¹¹ Y, si el postsecularismo desplaza el lugar del significado religioso incluso más allá de la creencia racional, empujándolo hacia el sentimiento afectivo, ¿pueden esos sentimientos religiosos ser descontados de la misma manera tradicional en que las creencias religiosas han sido resistidas como irracionales? ¿La intolerancia hacia el sentimiento postsecular no sería una especie de biopolítica, que hace cumplir significados seculares en los cuerpos y en la vida a través de un tipo de violencia crítica?

3. Afectos Postseculares/Literatura Postsecular

Ese sentimiento secular impuesto ha llegado en un momento en el que muchos no parecen sentirse tan seculares. La pérdida registrada por Julian Barnes frente a la muerte de Dios describe igualmente

NOTAS

11 | En un enfoque tal vez sorprendente y generalizado, esta resistencia al sentimiento religioso se articula, de hecho, en forma de sentimientos seculares. Rey Chow utiliza el término «inquietante» para describir su lectura de la utilización que hace Bill Brown de la religión como medio de interrogar «cierto límite epistemológico en la crítica contemporánea» (Chow, 2005: 874). Simon During describe su reacción al artículo de Brown como de «inquietud», ya que, si se aceptaran las teorías de Brown, podría «aumentar la cantidad de la religión en el mundo» (During, 2005: 876). Aamir R. Mufti, en su introducción a un número reciente de *boundary 2*, que cuestiona el postsecularismo, utiliza casi el mismo lenguaje, afirmando que lo postsecular provoca una sensación de «preocupación e inquietud» (Mufti, 2013: 3). En «Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?» («Razón religiosa y afecto secular: ¿Una división inconmensurable?»), Saba Mahmood reivindica con razón un «trabajo de crítica» que «reconozca y parroquialice» estos «compromisos afectivos» (Mahmood, 2009: 91).

un afecto cultural más generalizado que ha sido tomado en cuenta por una considerable cantidad de estudios recientes. En el libro *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*, (*Todas las cosas que brillan: leyendo a los clásicos occidentales para encontrar sentido en una era secular*) Hubert Dreyfus y Sean Dorrace Kelly se lamentan del «nihilismo de nuestra época secular» que nos ha «dejado con la terrible sensación de que nada importa» (Dreyfus y Kelly, 2011: 71). Charles Taylor también observa en nuestra condición contemporánea un «malestar de la modernidad» (Taylor, 2007: 302) y un «malestar de la inmanencia» (307). En *A Secular Age (Una era secular)*, Taylor sostiene que esta desafección alimenta la impresión de que «las acciones, las metas, los logros y todo lo demás, carecen de peso, gravedad, espesor y substancia» (2007: 307). Existe «la sensación de que todas nuestras respuestas son frágiles o inciertas; de que puede llegar un momento en el que ya no sentiremos que el camino que elegimos vale la pena o que ya no podemos justificarlo frente a nosotros mismos o a los demás» (2007: 308). En última instancia, dice, «es muy fácil que surja el sentimiento de que algo nos falta, de que algo se nos ha extraído y de que estamos viviendo detrás de una pantalla» (2007: 302), viviendo con «una sensación de malestar, un vacío, un deseo de sentido» (2007: 302). El tipo particular de sentimiento que se describe en esta evaluación de la modernidad tardía se desplaza de la sensación al afecto, en el sentido compartido de un vértigo o náusea del sinsentido, una «terrible sensación» (Dreyfus y Kelly), «un sentimiento de malestar» (Taylor). Si esto es así, como creo que es, entonces la transmisión de los afectos de la que habla Teresa Brennan se aplica, en efecto, no sólo al lugar cerrado de la clínica, sino también al clima completo de una cultura. Warner también está en lo cierto cuando sostiene que el secularismo y el postsecularismo parecen operar a partir de humores, actitudes o atmósferas, y no solamente desde conceptos analíticos (Warner, 2012: s.p.). El secularismo y el postsecularismo, entonces, pueden ser vistos como formas de sentir, maneras en las que cada uno permite o clausura ciertos tipos de emoción y ciertos afectos.

Un sentimiento postsecular ha surgido entre teóricos como Alain Badiou, Slavoj Žižek, Jacques Derrida y Jean-Luc Nancy, así como en relecturas más amplias de las figuras de Abraham y San Pablo en la teoría crítica. Žižek describe este sentimiento de lo absoluto —que es el valor central de su libro *The Fragile Absolute, or Why the Christian Legacy is Worth Fighting For (El frágil absoluto o por qué vale la pena luchar por el legado cristiano)*— precisamente a través de la metáfora de la respuesta afectiva, que se articula a la temporalidad del momento modernista:

Es decir: ¿qué es lo absoluto? Algo que se nos aparece en experiencias efímeras, por ejemplo, en la sonrisa delicada de una mujer hermosa, o

incluso a través de la sonrisa cálida y generosa de alguien que en otras circunstancias podría parecer dura y fea: en esos momentos milagrosos pero *extremadamente frágiles*, otra dimensión se deja ver a través de nuestra realidad. El absoluto se corroe fácilmente; se nos escapa fácilmente entre los dedos y debe ser manejado con la delicadeza con la que se toca una mariposa. (Žižek, 2000: 128)¹²

Las energías religiosas evidentes en esta cita adquieren un tono menos dramático si se las compara con la descripción hecha por Schleiermacher en su libro *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (*Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados*) (1799) acerca del momento en el que el yo hace contacto con la divinidad a través del sentimiento religioso:

Me atreveré a compararlo, ya que no puedo describirlo, y diré que es fugaz y transparente como el vapor que el rocío esparce sobre las flores y las frutas, es tímido y tierno como el beso de una virgen, es sagrado y fructífero como el abrazo de una novia. No es sólo eso, es todo esto. Es el primer contacto de la vida universal con el individuo. (Schleiermacher, 2008: 43)

James Joyce también describe de forma similar el modo como Stephen Dedalus imagina su epifanía «espiritual» en los borradores de *Stephen Hero* (*Stephen el héroe*) desde el escenario de la modernidad a principios del siglo XX:

Por epifanía entendía una repentina manifestación espiritual, contenida en la simplicidad de una frase o un gesto o en un estado memorable de la mente misma. Creía que el hombre de letras debía registrar estas epifanías con mucho cuidado, porque se daba cuenta de que eran extremadamente delicadas y frágiles. (Joyce, 1963: 243)

Como sugieren estas descripciones sorprendentemente similares — desde Schleiermacher a Joyce y a Žižek, que no revelan una influencia directa— el sentimiento religioso persiste como un componente clave del sentido, vinculado específicamente al momento transformativo modernista. La nueva formación en lo postsecular reubica estas perdurables energías religiosas en el cuerpo y en su sentido del afecto, donde un cuerpo postsecular se abre a una ambigua serie de experiencias que no pueden ser vinculadas solamente con las categorías del materialismo secular. Estos cuerpos postseculares abandonan las barreras que Taylor identifica en el sujeto secular cerrado a la vulnerabilidad sobrenatural (Taylor, 2007: 38).

Algunos críticos literarios, entre los que se encuentran Manav Ratti, Amy Hungerford y John A. McClure, han catalogado las diversas vertientes del postsecularismo a través de distintos textos contemporáneos, mientras Pericles Lewis ha localizado una forma de postsecularismo en las aberraciones y desviaciones que se derivan del presunto secularismo del modernismo europeo. Para McClure

NOTAS

12 | Aunque Žižek se propone rechazar el postsecularismo, particularmente en el caso de la deconstrucción, en su ensayo titulado «The Real of Sexual Difference» («Lo real de la diferencia sexual»), bajo el subtítulo «Post-Secular Thought? No Thanks!» («¿Pensamiento postsecular? ¡No, gracias!»), las ideas que expresa en los libros *The Fragile Absolute* (*El frágil abosulto*), *On Belief* (*Sobre la creencia*), y *The Puppet and the Dwarf* (*El títere y el enano*) lo ubican #dentro de las preocupaciones y procedimientos del postsecularismo que ya he mencionado.

el postsecularismo describe «un modo de ser y de ver que es al mismo tiempo crítico de las construcciones seculares de la realidad y de la religiosidad dogmática» (McClure, 2007: ix), una sensibilidad en sintonía con «nuevas formas de ver y de ser influenciadas por lo religioso» que son «dramáticamente parciales y abiertas» (2007: ix). Cuando Hungerford y McClure describen los compromisos postseculares de los escritores americanos contemporáneos, utilizan precisamente el lenguaje de los afectos: McClure utiliza términos como «energía religiosa», mientras Hungerford se refiere al «sentimiento religioso». Cada uno de ellos inicia su propuesta con un análisis descriptivo de este fenómeno postsecular, pero ambos eventualmente se refieren, de manera similar, a las formas de autoridad crítica y pública que estos afectos postseculares pueden reclamar. En su texto «Postmodern/Post-Secular: Contemporary Fiction and Spirituality», («Postmoderno/Postsecular: Ficción contemporánea y espiritualidad»), McClure describe la emergencia de la cultura postsecular como un «resurgimiento» de «energías espirituales» (McClure, 1995: 143) que han sido movilizadas en ciertas formas de la ficción postmoderna para resistir «las convencionales construcciones seculares de la realidad» (1995: 143). Tomar en cuenta el «poder sin precedentes» de estos desafíos nos permite «generar lecturas “más densas”, mejor contextualizadas culturalmente, de los textos postmodernos canónicos» (1995: 147). El lenguaje de «energías», que comparte con los teóricos del afecto como Massumi y Altieri, regresa en el libro de McClure *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison* (*Creencias parciales: ficción postsecular en la era de Pynchon y Morrison*) cuando lee *Angels in America* (*Ángeles en América*) de Tony Kushner como una obra de teatro que ofrece al público a la posibilidad de que el mundo está «plagado de energías y de agentes misteriosos» (McClure, 2007: 2). Para McClure, esta obra entiende la religión «no como una verdad monolítica, sino como un complejo campo de apariciones enigmáticas, afirmaciones y contestaciones», de «energías y exigencias» complicadas (2007: 3). La energía es una metáfora descriptiva central en este estudio donde se describen las formaciones como «las energías redentoras» y sostiene que «promueven energía religiosa» (2007: 77, 103). Estas experiencias llevan a un nuevo tipo de poder personal que propone «exigencias más grandes para el alcance universal de las tradiciones de cualquier persona y niega la precisión absoluta y la autoridad» (2007: 5). En su lugar, el discernimiento personal, la «intuición», secular y religiosa, guía al yo a través del «sentimiento de que el mundo está surcado por el misterio y la bondad, por impulsos abiertos a la reverencia, la maravilla, el olvido de sí mismo y la preocupación por los demás» (2007: 6). La autoridad de estas experiencias, entonces, es abierta y ambigua, pero por lo general se inclina hacia políticas progresistas.

Siguiendo el trabajo de McClure, el texto de Hungerford titulado *Postmodern Belief: American Literature and Religion since 1960* (*La creencia postmoderna: Literatura americana y religión desde 1960*) muestra cómo «el sinsentido y el sentimiento religioso interactúan en la ficción contemporánea» (Hungerford, 2010: xxi) para producir una creencia sin creencia, una creencia que se construye en el espacio de la literatura. En las «creencias» literarias y las «prácticas» de los escritores que estudia —Allen Ginsberg, Don DeLillo, Cormac McCarthy y Toni Morrison— Hungerford encuentra una «especie de pensamiento religioso» y «de práctica religiosa», en la que «el significado se aleja de la lengua [...] para crear un espacio formal que encontramos lleno de sentimiento religioso, poder sobrenatural, comunión mística y autoridad trascendente» (2010: xvi). Los sentimientos proporcionan quizá el medio fundamental de percibir esta trascendencia, específicamente «el sentimiento religioso», pero desconectado de las concepciones anteriores de la religión, en las que lo central era la doctrina y un enfoque canonizador de los textos sagrados. Sin embargo, mientras que las obras literarias que examina podrían negar las afirmaciones morales y teológicas de escrituras como la Biblia, en los escritores literarios contemporáneos un «aura sagrada persiste como un sentimiento religioso con respecto a la forma literaria» (2010: 79). Del mismo modo que sucede en el estudio de los afectos de Massumi y en el análisis del postsecularismo de McClure, Hungerford en última instancia conecta su estudio del lenguaje religioso y las creencias literarias con la cuestión más amplia de la autoridad cultural en el modernismo, el postmodernismo y el postestructuralismo. Ginsberg, DeLillo, McCarthy y Morrison intentan diseñar una forma de «autoridad literaria estrechamente vinculada a las ambiciones del modernismo» (2010: 136), donde «el regreso a la autoridad religiosa» ofrece una forma de restauración del poder cultural frente a «la deconstrucción y la crítica multiculturalista» (2010: 136). Esa energía renovada se presenta en la forma de una fuerza afectiva, en la que la autoridad religiosa apela a figuras literarias, porque es una «autoridad que puede ser movilizadada a nivel de los sentimientos» (2010: 136, cf. 166)¹³.

McClure y Hungerford se concentran en el caso americano, pero su análisis se podría ampliar más allá de Estados Unidos, para incluir la forma de la novela contemporánea, tanto en sus instancias locales o vernáculas como en aquellos que aspiran a circular en todo el mundo, a quienes Rebecca Walkowitz ha llamado recientemente «nacidos en traducción» (Walkowitz, 2015: 3). Los primeros ejemplos de representación de afectos claramente postseculares se pueden encontrar en algunas obras de Graham Greene — *The Power and the Glory* (*El Poder y la gloria*) (1940), *The Heart of the Matter* (*El corazón de la materia*) (1948)— o de Shusaku Endo — *Silence* (*Silencio*) (1966), *Scandal* (*Escándalo*) (1986)— pero se hacen visibles en una

NOTAS

13 | Estos nuevos sentimientos postseculares aparecen en escritores y críticos como McCarthy, Frank Kermode y Robert Alter en forma de alta literatura, que es en la lectura que hace de ellos Hungerford, «el lugar del sentimiento religioso» (Hungerford, 2010: 105). En su análisis de la obra de Alter, Hungerford observa que hay una diferencia cualitativa en la relación entre la religión y la doctrina que genera una distinción fundamental entre su momento a finales del siglo XX y los antiguos momentos de formación del canon que están en su mente. La doctrina ya no es «central», sino que es «evocada como algo parecido a un sentimiento religioso» (2010: 86). En el análisis que hace Hungerford del libro *Blood Meridian* (*Meridiano sangriento*) de McCarthy lo considera como un nuevo tipo de «novela sentimental de primer orden», que «mantiene todos los efectos de las escrituras sagradas menos los estéticos y sentimentales», el trabajo «está diseñado para hacernos sentir, sobre todo, que es Dios quien está hablando» (2010: 95).

amplia gama de novelas contemporáneas, desde las que leen los críticos académicos, como *Oscar and Lucinda* (*Oscar y Lucinda*), de Peter Carey (1997); *Disgrace* (*Desgracia*) (1999), *Elizabeth Costello* (2005) y, más recientemente, *The Childhood of Jesus* (*La infancia de Jesús*) (2013), de J. M. Coetzee; *In the Skin of a Lion* (*En la piel de un león*) (1987), *The English Patient* (*El Paciente Inglés*) (1992) y *Anil's Ghost* (*El fantasma de Anil*) (2000), de Michael Ondaatje; *Weight: The Myth of Atlas and Hercules* (*Peso: El mito de Atlas y Hércules*) (2006), de Jeanette Winterson; *Cloud Atlas* (*El atlas de las nubes*) (2004), *The Thousand Autumns of Jacob de Zoet* (*Los mil otoños de Jacob de Zoet*) (2010) y *The Bone Clocks* (*Relojes de hueso*) (2014), de David Mitchell; o *Ragnarok: The End of the Gods* (*Ragnarok: el fin de los dioses*) (2011), de A. S. Byatt, a las novelas populares como *Life of Pi* (*La vida de Pi*), de Yann Martel (2001). Así como los teóricos del afecto han prestado escasa atención a las implicaciones religiosas y los cabos sueltos de la teoría del afecto, los críticos literarios presentan problemas similares, al permitir que sus prejuicios seculares les impidan ver los avances significativos que ha tenido la religión en la literatura moderna y contemporánea. Mientras la crítica literaria y la academia que estudia los siglos XX y XXI se han vuelto cada vez más seculares, el contenido de los textos estudiados, específicamente de la novela, ha venido mostrando una apertura hacia la religión y una curiosidad y un sentimiento religiosos, expresados en formas claramente postseculares. Estas trayectorias dispares entre la escritura crítica y la autoría literaria se hacen más evidentes cuando, por ejemplo, los críticos seculares expresan desconcierto y perplejidad ante una obra como *The Childhood of Jesus*, aun cuando las novelas de Coetzee han explorado por mucho tiempo formas postseculares de la religión y del sentimiento religioso.

La idea de una novela secular, incluso ante a la emergencia del sentimiento postsecular escenificado y explorado en ese género, se deriva de una lectura apresurada de la influyente afirmación de Ian Watt en la que sostiene que la novela, con su enfoque en el sujeto individual y su rechazo a la fuerzas sobrenaturales que impulsaron a la épica, refleja un secularismo occidental ascendente. En *The Rise of the Novel* (*El ascenso de la novela*), Watt sostuvo que

es probable que una medida de la secularización fuese una condición indispensable para el ascenso del nuevo género. La novela sólo podía concentrarse en relaciones personales desde el momento en que la mayoría de los escritores y los lectores comenzó a creer que los seres humanos individuales, y no colectividades como la Iglesia o actores trascendentales como las tres divinas personas, tenían el papel principal en el escenario terrenal». (Watt, 1957: 84)

Bruce Robbins, quien ha sostenido que su «impulso es estar de acuerdo» con Watt, recientemente ha argumentado a favor

de la literatura misma como un proyecto secular, a partir de una lectura de la «literatura» de Richard Rorty que la define como el consenso alcanzado en libertad, un significado que se resiste al valor dogmático, a la tiranía y al autoritarismo (Robbins, 2011: 297, 295). Al contradecir la idea de Derek Attridge de que la literatura es resistente a todo proyecto o la propuesta de Hayden White de que la narrativa es una variante de la clausura mística, el objetivo final de Robbins es el de considerar a la literatura misma como un concepto secular, que critica toda teodicea de manera explícita.

Sin embargo, el objetivo religioso de Robbins no es más que una forma más amplia de la teodicea clásica, la defensa de la bondad de Dios frente al mal, el dolor, el sufrimiento y los desastres naturales. Esa forma más tradicionalista y defensiva del discurso religioso, la *apologética*, a menudo conlleva problemas de obediencia, autoridad y legalidad, junto a un deseo de preservar las formas de la teología en lugar de desarrollarlas; tiene muy poca relación con la apertura, la ambigüedad y la curiosidad sugerida por los sentimientos postseculares que rondan las novelas contemporáneas que se enumeran arriba. Estos trabajos más bien imaginan de nuevo la autoridad religiosa a través de la posición única de la literatura para resistir y criticar lo que Robbins, siguiendo a Rorty, considera como «discursos más autorizados» (Robbins, 2011: 295). Los afectos postseculares aspiran a una forma de autoridad cultural menos autoritaria de la que tradicionalmente ostentaba la religión.

Al mismo tiempo, estas nuevas formas de autoridad cultural fundadas en el sentimiento postsecular invierten una lectura clásica de la experiencia religiosa, que data de William James, cuando se autorizaba el sentimiento religioso individual a través de la forma literaria. En *The Varieties of Religious Experience (Las variedades de la experiencia religiosa)* (1902), James sostiene que los estados místicos pueden tener «una autoridad absoluta sobre las personas a las que influyen», sin embargo, «ninguna autoridad que emane de ellos puede convertir en un deber, para los que están fuera, la aceptación de sus revelaciones de forma acrítica» (James, 1936: 410). Watt se hace eco de esta autoridad meramente individual cuando añade que, a pesar de ser «una medida de secularización», la novela podría todavía plantear y examinar cuestiones espirituales; pero tiene que asegurarse de que «el reino del espíritu sea presentado sólo a través de las experiencias subjetivas de los personajes» (Watt, 1957: 84). La novela contemporánea ha aceptado la sugerencia de Watt, pero no, como se suele pensar, con el fin de plantear una mayor secularización. Más bien, la novela contemporánea se ha convertido en una forma que garantiza mayor autoridad cultural a las experiencias y los sentimientos religiosos.

Si la teoría crítica ha ignorado la posibilidad de pensar los afectos junto al postsecularismo, la novela contemporánea se ha adelantado, al imaginar nuevas formas de explorar e incluso autorizar los afectos postseculares. La novela postsecular desafía los límites de nuestros discursos dominantes, los significados cerrados y proscritos de la razón secular, y le ofrece a los sentimientos postseculares un público global y una amplia circulación literaria. Pero más allá de su capacidad de diseminación, la novela contemporánea también otorga a los afectos postseculares la frágil autoridad que encontramos en la literatura, su poder de contar historias que deben regir nuestras vidas públicas y privadas. Estas obras sugieren que ahora podemos empezar a sentir nuestro camino a través de la fe, o por lo menos a través de una suspensión más espontánea de nuestra incredulidad.

Bibliografía citada

- AGAMBEN, G. (1999): "Absolute Immanence," in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford: Stanford University Press, 220-242.
- ALTIERI, C. (2003): *The Particulars of Rapture: An Aesthetics of the Affects*, Ithaca: Cornell University Press.
- ASAD, T. (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press.
- ASAD, T. (2009): *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BARBER, D.C. (2010): "Secularism, Immanence, and the Philosophy of Religion," in Smith, A. and Whistler, D. (eds.), *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 152-171.
- BARNES, J. (2009): *Nothing to Be Frightened Of*, New York: Random House.
- BRENNAN, T. (2004): *The Transmission of Affect*, Ithaca: Cornell University Press.
- BROWN, B. (2005): "The Dark Wood of Postmodernity (Space, Faith, Allegory)," *PMLA*, 3, vol. 120, 734-750.
- CAPUTO, J. (2001): *Religion*, New York: Routledge.
- CHOW, R. et al. (2005): "Forum: Responses to Bill Brown's 'The Dark Wood of Postmodernity (Space, Faith, Allegory),'", *PMLA*, 3, vol. 120, 874-885.
- CHOW, R. (2005): "Epistemological Disenfranchisement?" "Forum: Responses to Bill Brown's 'The Dark Wood of Postmodernity (Space, Faith, Allegory),'", *PMLA*, 3, vol. 120, 874-875.
- CLOUGH, P. (2008): "The Affective Turn: Political Economy, Biomedica and Bodies," *Theory Culture Society*, 1, vol. 25, 1-22.
- COLERIDGE, S. (1983): *Biographia Literaria*, vols. 1 and 2, Engell, J. and Bate, W. (eds.), Princeton: Princeton University Press.
- CONNOLLY, W. (2010): "Belief, Spirituality, and Time," in Warner, M. et al. (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 126-144.
- COOLE, D. and FROST, S. (2010): "Introducing the New Materialisms," in Coole, D. and Frost, S. (eds.), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham: Duke University Press, 1-46.
- DE VRIES, H. (2008): "Introduction: Why Still 'Religion'?", in de Vries, H. (ed.), *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, 1-100.
- DELEUZE, G. and GUATTARI, F. (2003): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Massumi, B. (trans.), London: Continuum.
- DELEUZE, G. (1988): *Spinoza: Practical Philosophy*, Hurley, R. (trans.), San Francisco: City Lights.
- DREYFUS, H. and KELLY, S. (2011): *All Things Shining: Reading the Western Classics to Find Meaning in a Secular Age*, New York: Simon and Schuster.
- DURING, S. (2005): "Toward the Postsecular." "Forum: Responses to Bill Brown's 'The Dark Wood of Postmodernity (Space, Faith, Allegory),'", *PMLA*, 3, vol. 120, 876-877.
- FIGLEROWICZ, M. (2013): "Affect Theory Dossier: An Introduction," in Figlerowicz, M. and Porzak, S. (eds.), *Affect Theory*, special issue of *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 2, vol. 21, 3-18.
- FOUCAULT, M. (1975): *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard.
- GREGORY, B. (2012): *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- HANSEN, M. (2004): *New Philosophy for New Media*, Cambridge, MA: MIT University Press.
- HIRSCHKIND, C. (2011): "Is There a Secular Body?", *Cultural Anthropology*, 4, vol. 26, 633-647.
- HUGHES, J. (2011): "Pity the Meat? Deleuze and the Body" in Guillaume, L. and Hughes, J. (eds.), *Deleuze and the Body*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1-8.
- HUNGERFORD, A. (2010): *Postmodern Belief: American Literature and Religion since 1960*, Princeton: Princeton University Press.

- JAGER, C. (2008): Introduction to *Secularism, Cosmopolitanism, and Romanticism*. *Romantic Circles Praxis Series*, Wang, O (ed.). August 2008. Web. 2 April 2013. 1-38. <<http://www.rc.umd.edu/praxis/secularism/>> [Last accessed: 4/12/2015].
- JAMES, W. (1936[1902]): *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York: Modern Library.
- JAMESON, F. (1991): *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press.
- JOYCE, J. (1963): *Stephen Hero*. Slocum, J. and Cahoon, H. (eds.), New York: New Directions.
- JOYCE, J. (1986): *Ulysses*. Hans Walter Gabler et al. (eds.), New York: Random House.
- KÜNG, H. (1981): *Does God Exist? An Answer for Today*, Quinn, E. (trans.), New York: Vintage.
- LEWIS, P. (2010): *Religious Experience and the Modernist Novel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEYS, R. (2011): "The Turn to Affect: A Critique," *Critical Inquiry*, 3, vol. 37, 434-472.
- MAHMOOD, S. (2009): "Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?" *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury, and Free Speech*, vol. 2, Berkeley: University of California Press, 64-100.
- MASSUMI, B. (2002): *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham: Duke University Press.
- MCCLURE, J. (1995): "Postmodern/Post-Secular: Contemporary Fiction and Spirituality," *Modern Fiction Studies*, 1, vol. 41, 141-163.
- MCCLURE, J. (2007): *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*, Athens: University of Georgia Press.
- MCEWAN, I. (2005): *Saturday*, New York: Doubleday.
- MCGRATH, A. (2004): *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*, New York: Doubleday.
- MUFTI, A. (ed.). (2013): *Antinomies of the Postsecular*, special issue of *boundary 2*, 1, vol. 40, 1-268.
- MUFTI, A. (2013): Introduction. *Antinomies of the Postsecular*, in Mufti, A (ed.), special issue of *boundary 2*, 1, vol. 40, 1-4.
- RATTI, M. (2012): *The Postsecular Imagination: Postcolonialism, Religion, and Literature*, New York: Routledge.
- ROBBINS, B. (2011): "Is Literature a Secular Concept? Three Earthquakes," *Modern Language Quarterly*, 3, vol. 72, 293-317.
- SCHLEIERMACHER, F. (2008): *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, John Oman, J. (trans.), Montana: Kessinger.
- SCHWÖBEL, C. (2007): "'Religion' and 'Religionlessness' in *Letters and Papers from Prison*: A Perspective for Religious Pluralism?", in Nielsen, K. et al. (eds.), *Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 159-184.
- SEIGWORTH, G. and GREGG, M. (2010): "An Inventory of Shimmers," in Seigworth, G. and Gregg, M. (eds.), *The Affect Theory Reader*, Durham: Duke University Press, 1-28.
- SHOUSE, E. (2005): "Feeling, Emotion, Affect," *M/C Journal*, 6, vol. 8, 1-15. Web. <<http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>> [Last accessed: 4/12/2015].
- SPINKS, L. (2001): "Thinking the Post-Human: Literature, Affect, and the Politics of Style," *Textual Practice*, 1, vol. 15, 23-46.
- STEVENS, W. (1990): "The Emperor of Ice-Cream," in *The Collected Poems of Wallace Stevens*, New York: Vintage, 64.
- TAYLOR, C. (2007): *A Secular Age*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- THRIFT, N. (2004): "Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect," *Geografiska Annaler*, 86, 57-78.
- TOMKINS, S. (1962): *Affect Imagery Consciousness*, vol. 1 *The Positive Affects*, New York: Springer.
- TOMKINS, S. (2008): *Affect Imagery Consciousness*, vol. 3 *The Negative Affects: Anger and Fear*, *Affect Imagery Consciousness: The Complete Edition*, New York: Springer.
- WALKOWITZ, R. (2015): *Born Translated: The Contemporary Novel in an Age of World Literature*, New York: Columbia.

- WARNER, M. (2012): "Was Antebellum America Secular?", *The Immanent Frame: Secularism, Religion, and the Public Sphere*, Social Science Research Council, 2 Oct. 2012. Web. <<http://blogs.ssrc.org/tif/2012/10/02/was-antebellum-america-secular/>> [Last accessed: 4/12/2015].
- WATT, I. (1957): *The Rise of the Novel*, Berkeley: University of California Press.
- ŽIŽEK, S. (2000): *The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, New York: Verso.
- ŽIŽEK, S. (2010): "The Real of Sexual Difference," in Butler, R. and Stephens, S. (eds.), *Interrogating the Real*, expanded edition, New York: Continuum.