

SALVADOR LÓPEZ ARNAL (editor)

TRECE
CONVERSACIONES
POLÍTICO-FILOSÓFICAS

SALVADOR LÓPEZ ARNAL (editor)

**TRECE
CONVERSACIONES
POLÍTICO-FILOSÓFICAS**



Libros libres



Copyright 2008

Este libro de Salvador López Arnal es de propiedad pública.

Para Miguel Candel, filósofo comunista, culto
helenista, traductor riguroso, maestro y amigo.

Escribir textos sobre moral que leerían y entenderían solo los colegas universitarios me hubiera parecido un sinsentido. Algo cómico, si no inmoral incluso. *Tan carente de sentido como si un panadero hiciese sus panes sólo para otros panaderos.*

GÜNTHER ANDERS

Llámele cobardía a esa esperanza (entrevistas y declaraciones)

ÍNDICE

Presentación: Por los senderos del joven Marx (Página 9).

Conversación I. Santiago Alba Rico: “El capitalismo es material y subjetivamente un nihilismo” (Página 15).

Conversación II. Constantino Bértolo: “[leer] Intentando leer la propia lectura” (Página 37).

Conversación III. Francisco Corral: “La obra de Rafael Barrett es de una calidad extrema y de una notable modernidad” (Página 69).

Conversación IV. Alberto Fernández Liria: “Necesitaríamos [...] pensar en la salud mental y los trastornos mentales sobre nuevas bases” (Página 86).

Conversación V. Carlos Fernández Liria: “Habrá que construir organizaciones políticas alternativas capaces de impulsar movimientos sociales de un modo hones-

to y no sectario, sin tratar de instruyen-talizarlos” (Página 127).

Conversación VI. Juan Pedro García del Campo: “Sólo podemos cambiar el mundo si lo hacemos con alegría y para la alegría... nunca como una condena” (Página 148).

Conversación VII. Nicolás Alberto González Varela: “En realidad Nietzsche es el "Anti Marx", no sólo desde su obra escrita sino en su praxis, en su vida” (Página 188).

Conversación VIII. Manuel Martínez Llana: “No se puede parar el mundo hasta que sepamos lo suficiente para continuar” (Página 226).

Conversación IX. Joaquín Miras: “El proyecto ideológico comunista es el único cuyo núcleo central entronca con la tradición de la democracia heredada de la Revolución Francesa” (Página 237).

Conversación X. José Luis Moreno Pestaña: “Su obra [la de Jesús Ibáñez] es, como toda obra, un producto colectivo, definida en negativo frente a unos y en positivo por la aportación de otros” (Página 289).

Conversación XI. Igor Sádaba: “Hay que romper con la naturalización de un sistema que no es tan natural” (Página 309).

Conversación XII. Josep Sarret i Grau: “Sí que cambia el mundo cuando uno aprende algo de física o de geología lunar” (Página 321).

Conversación XIII. Manuel Talens: “Tengo la obligación ética de ser amigo de Cuba” (Página 342).

Epílogo: Desalambrar territorios y pensamientos (Página 384).

PRESENTACIÓN

Por los senderos del joven Marx



Las trece conversaciones aquí recogidas –todas o la mayor parte de ellas publicadas en *Rebelión*– tienen cuando menos un mínimo compartido: dotar de sentido concreto a la anotación del joven Marx sobre la interpretación filosófica y la transformación del mundo. Por debajo de sus diversos contenidos, de la diferencia de sus temáticas, de la heterogeneidad incluso profesional de los autores entrevistados, late con fuerza (y sin contradicción) esa noble y doble aspiración, epistémica y poliética a un tiempo.

No es inmediata la intelección la tesis marxiana sobre la filosofía de Feuerbach. No es evidente que la unión, enlace o el establecimiento de vínculos entre ámbitos gnoseológicas y finalidades políticas pueda hacerse sin inconsistencias. Numerosas reflexiones situadas en territorios filosóficos o parajes afines apenas manifiestan aristas o desarrollos marginales que apunten al segundo ámbito. La clásica reflexión quineana sobre los dogmas del empirismo, el viejo y acaso inextinguible intento neopositivista de trazar una línea de demarcación entre enunciados significativos y asignificativos, la vindicación kripkeana del concepto de esencia o las mismas reflexiones ontológicas o las pretensiones descriptivas (y acaso puntualmente normativas) de la concepción estructuralista de las teorías científicas son ilustración de ello. Este filosofar, predominante en amplios sectores de la comunidad filosófica, pone ante todo el acento en ámbitos epistémicos y apenas observa pasajes morales y mucho menos selvas políticas.

Aunque la tesis marxiana refiere más bien a filósofos en sentido tradicional, a creadores de grandes sistemas o cosmovisiones, admitamos la posibilidad de separación radical. Con algún matiz. Baste que pensemos en un bestseller académico como *La estructura de las revoluciones científicas* y reparemos en su dedicatoria y en el papel desempeñado en la lucha cultural de los años sesenta, nada ajena a la entonces notable influencia de la tradición cultural marxista en sociología, política o historia de la ciencia de aquellos

años, o recordemos el papel político desempeñado, no siempre por incompreensión básica o especulación desinformada, por resultados científicos tan básicos como el teorema de incompletud de Gödel, la relatividad general de Einstein, la teoría del big bang, la mecánica cuántica, el neodarwinismo o incluso, apurando un poco, la física de partículas y la misma teoría de las super-cuerdas.

Por lo demás, numerosos filósofos académicos, analíticos o no, han intervenido directamente, y con influencia nada despreciable, en ámbitos políticos si bien han deslindado, o han pretendido deslindar, su filosofar más profundo, más institucional, más profesional, de sus puntuales intervenciones político-ciudadanas. Los avatares filosóficos del ex rector de Friburgo son caso paradigmático.

Más allá de todo ello, al editor de este volumen le ha costado esfuerzo, sudor y alguna lágrima comprender la proposición del entonces joven admirador de Kepler y Espartaco. Su (de)formación lógico-matemática y analítica empujaba en sentido contrario, hasta el punto de creer que la tesis en cuestión o era vacía, en el mejor de los casos, por inocente o carente de contenido, o mucho peor, era simplemente asignificativa. Y el consiguiente problema anexo: cómo conciliar la consideración anterior con la práctica militante en fuerzas socialistas no entregadas que pretendían transformar el mundo a partir de su conocimiento.

No era así. No es así. El joven Marx apunta en esa tesis, en apenas dos líneas de texto filosófico y de forma coherente, todo un programa de investigación teórico-filosófico y de acción política en el que laboran a las mil maravillas, y con resultados conocidos, los autores entrevistados, no todos ellos filósofos profesionales, por así decir, pero todos ellos, sin excepción, filósofos de una pieza.

El programa de investigación y acción marxiano, por decirlos en viejos términos lakatosianos, lejos de estar liquidado, está más vivo que nunca y, si se me permite, es tan necesario como lo ha sido siempre. Es simple en su tesis básica: se trata de interpretar el mundo, no sólo de conocerlo, a partir de las aportaciones parciales, revisables, provisionales (como no pueden ser de otro modo), de las diferentes ciencias, tecnologías, prácticas sociales, aportaciones artísticas y saberes no académicos. Interpretar el mundo no es sólo intentar conocerlo y tomar nota de lo conocido, sino generar una cierta cosmovisión, nunca lista para ser embalada de forma definitiva, sino darle un sentido a nuestro conocimiento social y natural y buscar un lugar en él para la Humanidad y especies afines. Digámoslo cinematográficamente: buscar entre todos un lugar en el mundo con sentido para todos. Porque es un presupuesto aquí no argumentado, que, como quiere Eagleton, tiene sentido preguntarse y responder en torno al sentido de la vida, de nuestras vidas, y del uso y disfrute razonable

de la mismas. La felicidad es también consigna jacobina.

Viene luego viene el enlace, la superación de una teoría aislada en torres inasequibles de márfil, la grandeza moral y política de la propuesta del joven revolucionario de Tréveris que, desde luego, no surge de la nada sino que cultiva viejas tradiciones libertadoras. Sin despreciar nunca el valor del conocimiento (¿cómo iba a hacerlo alguien que proclamaba que tenía como norma dudar de todo, que sentía que nada humano le era ajeno y que llamaba canalla a quien revisara hechos y experiencias para que coincidieran con teorías inalterables?), la tarea se queda coja y debe complementarse con un objetivo tan actual como décadas o siglos atrás transformar el mundo. Se entiende: no transformarlo para liquidarlo, para incrementar la explotación de grupos desfavorecidos, para aumentar el poder masculino, para situar a más de media humanidad en el desfiladero existencial, para colonizar mentes, culturas y pueblos, para romper fáusticamente todo equilibrio razonable, para apostar alegre y estúpidamente en este caso por un proceso indefinido hacia la nada y el agotamiento de todo. No, claro que no. Se trata de transformar el mundo para que la justicia, la igualdad, la fraternidad, la libertad, la consideración de los otros, no sean valores sin eco real. Se trata, en definitiva, del cultivo y ampliación sosegada del programa ilustrado. Era un

paseo, como quería Huston, nada más y nada menos que por el amor y el combate

Repito lo apuntado. Todas las personas entrevistadas cumplen magníficamente la propuesta marxiana: ayudan, nos ayudan a interpretar el mundo, y ayudan, en la medida de sus fuerzas que son muchas, a transformarlo en sentido socialista.

Demos gracias por ello, doy gracias por ello.

Salvador López Arnal

Barcelona, noviembre de 2008

CONVERSACIÓN I

Santiago Alba Rico: “¿Qué es realmente mirar? Tomar partido por la existencia exterior, tomar partido por la exterioridad e independencia de las cosas. Es lo que llamamos amor, filosofía, ciencia, Derecho, todas esas ‘distancias’ sumergidas en la digestión biológica del capitalismo.”

Santiago Alba Rico estudió filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y entre 1984 y 1991 fue guionista o coguionista de tres programas de la Televisión pública, “La Bola de Cristal” entre ellos. Ha traducido al castellano la obra del poeta egipcio Naguib Surur y la del novelista iraquí Mohammed Jydair. Entre sus obras más recientes destacan *Vendrá la realidad y nos encontrará dormidos*, *Leer con niños* y *Capitalismo y nihilismo*.

El libro que acabas de publicar en Akal (Madrid, 2007) lleva por título Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada. Reúnes en él quince textos orgá-

nicamente emparentados, inscritos, escribes, en el mismo horizonte teórico: el análisis y denuncia de lo que llamas "nihilismo espontáneo de la percepción". ¿Cómo debería entenderse esta noción?

Hay, digamos, dos experiencias extremas en las que la mirada se define a sí misma como afirmación de una distancia objetiva, aunque sólo sea en el muy elemental sentido de "reconocer" la independencia y exterioridad del objeto. Una es eso que Kant llama "juicio", asociada a la posibilidad –frente a la obra de arte– de pensar al margen del concepto, de acceder a una universalidad concreta mediante una mirada interesada tan sólo en la existencia de su objeto. La otra es el amor (incluida la filosofía, al menos desde Platón) como voluntad de manutención de un cuerpo separado del nuestro y en cuanto que deseo imposible de unirnos más bien a esa separación en cuyo hueco lo que nos importa es la existencia del otro cuerpo delante de nosotros, lo que nos importa es que *dure* para seguir mirándolo. Pues bien, quizás conviene medir la catástrofe cultural contemporánea *contra* estos paradigmas un poco idealizados. El capitalismo ha construido su propia "síntesis" visual, ha "sintetizado" una negación radical, instalada en el ojo, a la medida de ese permanente proceso destituyente (de cosas y de hombres) del que depende su reproducción: mirar es ahora erosionar, degradar, la existencia de los objetos. Este "nihilismo espontáneo de la percepción" se nutre, a mi juicio, de tres fuentes indisolubles.

¿Cuáles son esas fuentes?

La primera es eso que Gunther Anders ha llamado “desnivel prometeico” para señalar, en un marco tecnológico fuera de control, la desproporción entre nuestras acciones y nuestras representaciones, entre lo que podemos hacer y lo que podemos imaginar: la incapacidad para establecer la conexión mental –y por lo tanto moral y emocional– entre un pequeño gesto del dedo, a 5.000 metros de altura, y la muerte de 140.000 personas en las calles de Hiroshima. La segunda fuente material de este nihilismo, asociada también a los nuevos formatos tecnológicos, tiene que ver con lo que Bernard Stiegler denomina “miseria simbólica”; es decir, con la generalización de los “objetos temporales” y la sincronización de flujos de conciencia y flujos de imágenes en un tiempo, si se quiere, “estereotipado”, industrial, pasivo, con el consiguiente colapso del “principio de individuación”. La tercera fuente, matriz a mi juicio de todas las demás, tiene que ver con la forma “mercancía” misma en un mercado universal que desontologiza las cosas a fuerza de imprimirles velocidad, que convierte precisamente todos los objetos espaciales, depósitos de memoria, en objetos temporales sin conexión o, si se prefiere, en puras imágenes sin historia ni consistencia: sólo miramos lo que está ya desapareciendo y para acelerar esa desaparición. Bajo esta triple presión el capitalismo necesita cada vez menos propaganda y

manipulación para imponer también subjetivamente su apetito de destrucción generalizada. La mirada se ha convertido en una función más del aparato digestivo y no distingue ya entre una Guerra y una Olimpiada, entre un Campo de Concentración y un Parque Temático, entre Abu Ghraib y el Carrefour. Esta triple presión reduce todos los acontecimientos, invirtiendo el modelo del juicio y el del amor, a puros *gags* visuales, los homogeneiza en esa satisfacción circense cuya expresión más pura, casi insuperable, es el derribo de las Torres Gemelas, consumible *ad libitum* gracias a la televisión. Y convierte al mismo tiempo la mirada del consumidor (o del espectador) y la del piloto de bombardero en una misma mirada, por su calidad y su poder destructivo: miradas, en efecto, que sólo miran la desaparición de los objetos y para hacerlos desaparecer. El capitalismo es material y subjetivamente un nihilismo.

Señalas, en el primero de estos ensayos, que la revolución debe ser también un ascetismo. Contra el capitalismo, el ayuno. Debemos seleccionar los objetos de consumo y los objetos de la mirada. ¿Con qué criterios? ¿Qué debe guiar nuestra mirada? ¿Qué normas debemos usar para satisfacer nuestras necesidades?

La elección decisiva siempre es, siempre ha sido, entre mirar y comer, y si decidimos comérmolo todo, incluso con los ojos, no sólo la supervivencia física de la humanidad sino asimismo su supervivencia cultural –las condiciones mismas a partir de las cuales es

posible pensar las diferencias— está seriamente amenazada. Cuando hablo de “ayuno” o de “ascetismo” lo hago, en un contexto de imágenes digestivas, para recordar algo que comprendió muy bien Benjamin y en lo que insiste siempre Eagleton: el hecho de que una revolución contra el capitalismo es en realidad una revolución “conservadora” o, como ellos sugieren, “refrenadora” y tiene que ver con la urgencia de detener un tren sin frenos que aumenta sin cesar la velocidad. En virtud de una asociación más dineraria que matemática, nos hemos acostumbrado a considerar la *suma* como algo positivo y la *resta*, en cambio, como algo negativo, y esto hasta el punto de que disfrutamos sumando incluso muertos (es decir, restando vivos). Materialmente, para devolver a los hombres a la humanidad —es decir, a la memoria, la razón y la imaginación finitas— hay que dar sin duda, a un lado del mundo, muchas cosas que faltan, pero hay también que quitar —del otro lado— muchas más cosas que sobran. Para *hacer un ser humano*, lo sabemos con Levi-Strauss, se precisan pocos objetos y pocas relaciones, pero no se trata de ser tacaños ni puritanos: el criterio debe ser el de proporcionar a los habitantes del planeta todos aquellos bienes generales —pero sólo éstos— cuya distribución sea generalizable, en un contexto ecológico y tecnológico dado, sin amenazar la existencia de ese bien universal —la tierra— del que dependen todos los otros bienes. En cuanto a la mirada, engranada en el aparato digestivo del capitalismo, debe recuperar la distancia objetiva a fuerza de restas

(según la fórmula: a menos mercancías más *cosas*) que ella misma debe descontar. La lucha contra el *gag visual*, síntesis “natural” en nuestro ojo, sólo puede ser “artificial”; para desengancharse de ese flujo de imágenes-mercancía se requiere un esfuerzo y una disciplina que le son completamente exteriores. Restar es mucho más difícil que sumar. Para ver la televisión basta con abrir los ojos; para apagar la televisión –y mantener abiertos los ojos– hace falta una violencia individual inaudita. La violencia, en este sentido, es el único camino; hay que violentar el proceso de desaparición “natural” de las cosas para que reaparezcan. ¿Qué es realmente mirar? Tomar partido por la existencia exterior, tomar partido por la exterioridad e independencia de las cosas. Es lo que llamamos amor, filosofía, ciencia, Derecho, todas esas “distancias” sumergidas en la digestión biológica del capitalismo.

¿No era eso a lo clásicamente se ha llamado materialismo?

Estoy seguro de que es ésa, en todo caso, la definición que puedo compartir con un intelectual de formación científica, como es tu caso. Creo que “materialismo” es sencillamente (¡sencillamente!) el trabajo ininterrumpido, la ininterrumpida violencia ejercida sobre las cosas para mantenerlas *a la distancia del conocimiento*; la lucha mental y militante contra la inmanencia (lógica, ideológica y mercantil) a fin de abrir paso a –y abrirnos paso hacia– lo real. En definitiva,

materialismo es esa trascendencia no religiosa que llamamos “conocer”.

Dos de los ensayos están dedicados a los intelectuales y su compromiso político. La pregunta, lo admito, es demasiado general, pero ¿cómo concibes el papel del intelectual en la actual fase del capitalismo?

El problema de los intelectuales es el de la autoridad –por oposición al “poder”–; es decir, el de la esfera del discurso público, hoy enteramente dominado por el mercado. Intelectuales en este sentido son actualmente Beckham, La Pantoja, Alejandro Sanz, Fernando Alonso (a los que se encomienda, por ejemplo, la campaña de Nike y la de la constitución europea indistintamente). A su lado, siempre bajo una luz menos intensa, están el Beckham de la filosofía, La Pantoja de la novela, el Alejandro Sanz del ensayo, el Fernando Alonso del periodismo. Construir “autoridad pública” a partir de la universidad o de la militancia política es muy difícil allí donde no hay ya ni partidos de izquierda fuertes ni prensa independiente; y en este sentido hay que reconocer que la existencia de la Unión Soviética, paradójicamente, ayudó a mantener durante la Guerra Fría una tradición intelectual, por lo demás siempre minoritaria, que procedía de Castiello y de Voltaire. Del mismo modo que los trabajadores ya no tienen sindicatos que los defiendan, los intelectuales no tienen un cuerpo público desde el que dirigir su voz. Ven peligrar incluso el medio ecológico de su discurso. En estas condiciones, o extraen su au-

toridad del mercado, como Ronaldinho y David Bisbal, o aceptan ser simplemente “parados” que se dedican al *bricolage*. Por eso el intelectual, al mismo tiempo que a elaborar discursos cada vez más *verdad*eros, debe hoy dedicarse, junto a todos los otros ciudadanos conscientes, a la tarea muy militante, organizativa y abiertamente social, de construir las condiciones de su recepción pública.

Argumentas, por tanto, a favor de la militancia política directa del intelectual, no sólo a favor de un compromiso público general. Dicho de otra forma: o el intelectual toma partido o no será. Si es así, cuáles serían esas condiciones que permitirían su recepción pública.

Las mismas que tratan de proteger, o refundar, los movimientos altermundialistas que combaten el TLC, el ALCA, el GATT, el BM, el FMI o la OMC. En el caso de los intelectuales, la difusión de su discurso depende de la colectivización del saber a través de la defensa –o creación– de medios de comunicación verdaderamente públicos, escuelas, bibliotecas, editoriales y universidades públicas y marcos de recepción públicos y abiertos. En este sentido, los intelectuales deben ser los primeros interesados en la batalla por el software libre, el copyleft y el acceso libre y general a internet.

Publicas ensayos de filosofía y también de literatura. ¿Existe, en tu opinión, alguna frontera nítida, alguna línea de limitación entre ambas?

Debe haber algún pasaje entre las dos, sí, y quedarse en él es sin duda lo más cómodo, pues es lo que he hecho yo. Literato tentativo o fallido, mi modesto acercamiento a la filosofía es el resultado de este fracaso. Así que soy un “agitador político-literario”, como a veces me gusta presentarme, o como mucho un “ensayista”, esa especie anfibia que respira mal tanto en tierra como en agua. Es verdad que grandes filósofos ya no hay. Se han extinguido, como los dinosaurios. Era gente que madrugaba mucho; que se despertaba al mismo tiempo que las cosas y sistematizaba un mundo al mismo tiempo que se constituía. Ya nadie puede levantarse *tan* temprano. Y probablemente los grandes novelistas –esos atletas capaces de seguir durante años, sin cansarse, la misma flor o al mismo personaje– también están destinados a la derrota. En todo caso y respondiendo a tu pregunta, creo que filosofía y literatura son dos formas distintas, si se quiere contiguas, de *abrirse un hueco*, de abrir ese “hueco” imprescindible –al que tan insistentemente se refiere Carlos Fernández Liria– para *dejar pasar* las cosas, para *dejar que pasen* cosas. Pero son, sí, dos huecos contiguos. En el hueco Filosofía –por decirlo así– se decide nuestro destino como sujetos de conocimiento mientras que en el hueco Literatura se decide nuestro destino como sujetos de experiencia. En el hueco Poesía, puerta de comunicación entre ambos, se

decide nuestro destino como *hablantes*: la poesía, en efecto, demuestra que las palabras alguna vez –quizás muy lejos, en el tiempo de los helechos– fueron rozadas por las cosas y que las palabras “fuego”, “tierra”, “aire” y “agua” nos comprometen al mismo tiempo en la conservación del lenguaje y en la del mundo. Sin esos tres “huecos” –y algunos otros adyacentes– los seres humanos no tendríamos propiamente ningún destino.

¿Qué autores consideras tus maestros?

Maestros son los que no podemos citar, los que hemos olvidado. Hace algún tiempo escribí un poemita y luego descubrí que lo había leído años antes en Pessoa. Pessoa es un maestro. De pronto te descubres reescribiendo el *Manifiesto Comunista*. Marx es un maestro. O te pones a parafrasear espontáneamente *La gran transformación*. Polanyi es un maestro. O te sale de corrido, incluso antes de haberla leído, *La obsolescencia del hombre*. Gunther Anders es un maestro. Maestros –es decir– son todos aquellos que nos han plagiado por anticipado. Y esta sucesión de plagios *diferenciados* en un horizonte común es lo que llamamos tradición.

Conoces Egipto, vives en Túnez si no ando errado, has traducido al castellano al poeta egipcio Naguib Surur y al novelista iraquí Mohammed Jydair. ¿Qué aspectos de la civilización árabe te atraen más?

Viví seis años en El Cairo y hace ya nueve que resido en Túnez. Aprendí el árabe clásico y el dialecto egipcio como un *'ayami* –un bárbaro– y lo estoy olvidando ahora en una sociedad muy desestructurada lingüísticamente, donde el francés, lengua colonial, revela a la luz del sol los problemas lingüísticos del mundo árabe en general: el de una diglosia que contribuye a alimentar la fractura entre la esfera político-cultural y la social, que aquí, más que en ninguna parte, hablan distintos idiomas. En cuanto a mi relación con el mundo árabe, al que llegué de una manera más bien aleatoria, tiene dos vertientes. Una personal asociada al hecho de que, con todas sus diferencias, las sociedades árabes pueden ser descritas como las más pacíficas, tranquilas, integradoras y confortables del mundo, más para los hombres, desde luego, que para las mujeres. Esto, que es inseparable de muchas insatisfacciones, apreturas y alienaciones para los nativos, para mí (con mi culpable ligereza de extranjero) sólo ofrece ventajas, al menos mientras la “confrontación de culturas” no imponga definitivamente sus malentendidos. La otra vertiente es política. Alguna vez he dicho que, mientras que el destino político de la humanidad se decide en Latinoamérica, su supervivencia se decide en el mundo árabo-musulmán.

¿Y por qué la supervivencia de la humanidad se decide en el mundo árabe-musulmán?

Con tres países ocupados militarmente y la permanente intervención desestabilizadora de Israel; con una izquierda laica derrotada brutalmente en los años 60 y 70; con un islamismo rampante creado o robustecido originalmente por los EEUU y sus regímenes ancilares; con Estados absentistas que abandonan a su suerte a los ciudadanos, salvo para reprimirles; con gobiernos dictatoriales –laicos o teocráticos– que maniobran en contra de sus poblaciones y en favor del neocolonialismo globalizador; con los índices más bajos de educación y producción científica del mundo; con los índices más altos de represión económica, social, política, mediática y sexual; con los índices más altos también de pobreza y de antenas parabólicas, de emigración y de televisiones; sometidos a una demencial presión simbólica al consumo, con arreglo a un modelo capitalista occidental que al mismo tiempo excluye de hecho a la mayor parte de sus habitantes; matados y humillados desde fuera, matados y sojuzgados desde dentro, es absurdo buscar en el islam (cuya precoz tradición librepensadora, precozmente malograda, ignoran por igual los islamistas y los occidentales) las causas del “terrorismo”: la causa es, como dice un amigo mío, *la ley de la gravedad*. Y el verdadero misterio es que esta ley no se cumpla siempre, que sólo se cumpla precisamente como excepción. Hay algo de hipócrita proyección freudiana en la perplejidad moralizante de nuestros periodistas e intelectuales que no aciertan, por ejemplo, a explicarse los atentados suicidas: *por qué se matan tanto*. La

verdadera pregunta, lo que está aún por explicar, es por el contrario *por qué se matan tan poco*. En las condiciones arriba descritas, hay poquísima violencia, poquísimo terrorismo, poquísima resistencia armada en el mundo árabe, y esto obedece no sólo a la represión sino al espesor social que se ha construido contra ella. Las sociedades árabo-musulmanas están socialmente mucho más estructuradas que las latinoamericanas, lo que explica al mismo tiempo, al menos en parte, la paciencia y la violencia en esta zona del mundo, el paso un poco brusco, y casi inesperado, en todo caso minoritario, de la mansedumbre a la autoinmolación agresiva. Es un “milagro” antropológico, muy poco valorado, el que retrasa el estallido del mundo árabe, pero no hay milagro que resista tantas bombas, tantas presiones, tanta miseria. Y el día en que estalle, obediente por fin a la ley de la gravedad, será para confirmar la “confrontación de culturas” minuciosamente construida por el imperialismo estadounidense e israelí durante las últimas tres décadas. EEUU e Israel (lo mismo que Europa) jamás han estado interesadas en el laicismo y la democracia en el mundo árabe, siempre amenazadoras para sus intereses, y han tenido y han usado una y otra vez todos los medios para impedir ambas. Ni ellos mismos saben lo que han hecho negándose a considerar siquiera la única solución posible: un poco de justicia. La caja de Pandora se puede abrir quizás con un abrelatas; para cerrarla, ¿habrá que utilizar bombas atómicas?

¿Las utilizarán? No es ningún extravío mental. Se habló de ello como se habla ahora al hacer referencia a Irán y a su programa nuclear.

No se trata, por desgracia, de una simple hipérbole literaria. En el marco de la Guerra Fría, el “equilibrio del terror” y la doctrina de la “eliminación recíproca” reprimieron las amenazas siempre vivas de la destrucción nuclear en una especie de inconsciente institucional y social. Hoy ya no es así. En el año 2004 el gobierno Bush levantó la prohibición que impedía la investigación y desarrollo de las armas nucleares y desde hace unos meses se empieza a hablar con toda naturalidad de la posibilidad de que un hipotético ataque militar contra Irán emplee las llamadas “bombas atómicas de bolsillo”, más pequeñas y más destructivas que el Little Boy de Hiroshima. El pasado mes de marzo la Asociación de Científicos Atómicos, de la que forman parte 18 premios Nobel, se tomaba en serio esta amenaza y advertían de las consecuencias: “Las radiaciones se difundirían a más de 2.000 kilómetros. Si los EEUU utilizaran una sola cabeza nuclear de 1 megatón, por ejemplo contra la central nuclear de Isfahan, en Irán, el fallout radioactivo alcanzaría en poco tiempo Pakistán, Afganistán y la India. En esta simulación, basada en un modelo desarrollado por el Pentágono, más de tres millones de personas morirían a continuación del ataque nuclear. Otros 35 millones de civiles serían expuestos a una cantidad de radiación tal que desarrollarían tumores y otras enfermedades letales”. El solo hecho de que

políticos y científicos hablen en público de esta posibilidad nos vuelve vulnerables.

En varios países latinoamericanos, especialmente en estos países, han irrumpido movimientos y partidos que apuestan por un cambio de civilización. La palabra "socialismo" no es ya una utopía derrotada. ¿Qué opinas de lo sucedido en Venezuela o en Bolivia? ¿Crees que allí se está intentado construir realmente algo nuevo, una sociedad alternativa a la civilización capitalista?

Así es: las esperanzas políticas, como he dicho, proceden de Latinoamérica. El libro de Luis Suárez *Un siglo de terror en latinoamérica* detalla muy bien cómo aplicó el capitalismo en la pasada centuria eso que yo he llamado "la pedagogía del millón de muertos" y que puede resumirse en la siguiente fórmula: "cada veinte años se mata a todo el mundo y después se deja votar a los supervivientes". A finales de los 80 el imperialismo estadounidense creyó que ya había aterrorizado lo suficiente a la población como para poder concederle instituciones formalmente democráticas, pero hete aquí que, en condiciones sociales invariables o incluso agravadas por la globalización, una nueva generación de latinoamericanos ha perdido el miedo y se ha atrevido a votar a Chávez en Venezuela, a Evo Morales en Bolivia, a Rafael Correa en Ecuador, a Lula (después decepcionante) en Brasil, a López Obrador (escandalosamente descartado) en México, contra el TLC en Costa Rica. El valor se contagia no menos que el miedo y esta epidemia de conciencia,

así como los movimientos y organizaciones en que cristaliza, ha ido acompañada de una rehabilitación de conceptos que, incluso si todavía no están cargados de un contenido claro, ya no evocan errores y experiencias fallidas del pasado sino estimulantes promesas de futuro. Entre ellos, señeramente, el “socialismo”. Al contrario de lo que ocurre en el mundo árabe, la conciencia de un peligro inmediato en Latinoamérica se corresponde con la certidumbre de que la solución sólo puede ser anticapitalista. Y como la tradición anticapitalista es muy larga y fecunda y es sobre todo marxista, nada tiene de raro esta recuperación de un legado más vivo que nunca, al que se incorporan necesariamente –y de ahí su nuevo formato– elementos emancipatorios hasta ahora marginales o acallados: ecologismo, indigenismo, feminismo, republicanismo democrático, panamericanismo. Cuanto mayores son las esperanzas mayor es el peligro. Pero, a diferencia de lo que ocurrió con Allende en 1973, el nuevo marco internacional y la nueva relación de fuerzas que lo acompaña, hacen abrigar la razonable esperanza de que Venezuela no será sólo una tregua entre dos invasiones o dos golpes de Estado sino el trabajoso principio, como bien dices, de una alternativa civilizatoria o sencillamente civilizada.

Cuba sigue siendo motivo de controversia entre algunos intelectuales y organizaciones de izquierda. Tú has visitado la isla en varias ocasiones, conoces sus intentos, sus éxitos, sus errores. ¿Crees que son justas las críticas a Cu-

ba y a su dirección política que arguyen la falta de flexibilidad, su dogmatismo, su marxismo cerrado, la falta de libertades, aspectos negativos de su política exterior, la existencia de la pena muerte, su victimismo, la no renovación de sus dirigentes políticos?

Desde hace 50 años Cuba es el rompeolas del capitalismo y es lógico que esté un poco descascarillada (y la imagen visible de este descascarillamiento es el hermosísimo malecón de La Habana). Algunas de las críticas que recibe la revolución cubana desde la izquierda están fundamentadas (problemas de transporte, de vivienda, pésimos medios de comunicación, las contradicciones de la doble economía, la insatisfacción de la juventud), aunque la mayor parte de ellas –me da la impresión– no sólo operan objetivamente a favor de su liquidación, y no de su reforma, sino que repiten sumisamente, en un ejercicio paradójico de “independencia”, las medias verdades propagandísticas de la derecha. En Cuba la transición ya se hizo, entre 1956 y 1959, y lo que generó fue una sociedad todavía incompleta que, bajo una agresión ininterumpida, se funda en relaciones económicas y políticas donde los seres humanos cuentan, en el doble sentido de que constituyen el centro de la vida social y de que, para bien y para mal, sus acciones también la determinan. Precisamente porque Cuba hizo una revolución hoy es el único país del mundo “reformable”, y esto al contrario de lo que ocurre bajo el capitalismo, cuya “revolución permanente” lo que no admite son precisamente “reformas”. Pero además, por esto

mismo y por su proyección internacional, Cuba es mucho más que una simple reserva de “decoro” (término muy martiano), varada en la historia como una muestra polvorienta de lo que pudo ser y no fue. Hoy, cuando nuevos procesos emancipatorios despiertan en Latinoamérica, descubrimos que Cuba estaba por delante, esperando, y que era más bien la vanguardia de todo lo que aún no había ocurrido y estaba a punto de ocurrir. Lo que olvidan los que critican a Cuba es que sin ella ni Venezuela ni Bolivia – ni todos los otros bocetos incoados en todo el continente– serían posibles, ni ideológica ni materialmente. Con todos sus defectos y limitaciones, de Cuba los europeos sólo podemos recibir lecciones.

Tu libro sobre capitalismo y nihilismo lleva como subtítulo: “Dialéctica del hambre y la mirada”. ¿Crees que podemos seguir usando esta categoría? ¿Qué significado tiene para ti esa noción?

En mi libro la uso en un sentido muy rutinario, para describir la oposición binaria entre dos términos que se contestan, se entrelazan y forcejean y en la que uno de los dos –el hambre– acaba por subsumir y poner a su servicio al otro –la mirada. Pero una de las cosas que aún aprecio de Althusser es su esfuerzo teórico por desinfectar *El Capital* de todos los residuos diurnos de la dialéctica hegeliana. No creo, en este sentido, que la oposición capital/trabajo se resuelva por sí sola mediante la profundización inmanente de sus contradicciones ni que el socialismo sea algo así

como el cierre natural de una historia coherente de oposiciones internas (en la que todos los cadáveres habrían cumplido su función emancipatoria). Por lo demás, como todo lo que sé de Marx lo he aprendido de ellos, tengo una enorme confianza en el grueso volumen que vienen preparando desde hace años Carlos Fernández Liria y Luis Alegre, donde se demuestra de un modo incontestable, a mi juicio, la raíz antidialectica e ilustrada de la teoría del valor.

En un reciente artículo, sugerías un experimento mental, de esos que tanto gustaban a Einstein. Un extraterrestre que visitase el País Vasco sólo una vez cada diez años podría llegar a la conclusión de que los terrícolas habían alcanzado la abolición del tiempo, tema como sabes netamente einsteiniano. Un demócrata que despertase del coma cada diez años en un hospital, por su parte, llegaría a la conclusión que también España ha estado muerta al mismo tiempo. Ante la última ofensiva contra la izquierda abertzale, extraías algunas lecciones que, señalabas, sin duda también inferirían ese extraterrestre asombrado o ese demócrata malherido. Déjame preguntarte por una de esas lecciones, por un paso de la tercera que tú mismo extraes. Escribías: "Los que verdaderamente queremos que ETA deje de existir (a algunos de los cuales no se les permite votar ni presentarse a las elecciones) no debemos dejar de insistir en la negociación política como única vía posible para salir de esta atmósfera opresiva en la que las víctimas de uno y otro lado caen por su propio peso". ¿En qué términos concibes esa negociación? ¿De qué debería hablarse? ¿Debería garantizarse el derecho de autodeter-

minación, la salida de los presos de ETA, la integración de Nafarroa en la consulta?

Si recuerdas, la primera de estas lecciones a las que aludes era la de que, por parte del Estado español, la democracia y el derecho son negociables, pero la unidad de España no. Y permíteme una pequeña digresión antes de llegar a tus preguntas. El gran historiador árabe Ibn Khaldun, predecesor de Maquiavelo y de Marx, se preguntaba por qué Dios había tenido a los judíos vagando precisamente 40 años por el desierto y respondía diciendo que ese era el número de años necesario para suprimir generacionalmente el recuerdo de la esclavitud, obstáculo para la nueva vida en la tierra prometida. La historia reciente de España invierte esta secuencia. La dictadura de Franco duró también 40 años, y el efecto que tuvo fue el de borrar en los españoles el recuerdo de la libertad, obstáculo subjetivo para la restauración monárquica. En medio de este lubricante olvido general, sólo el País Vasco (y de otra manera Cataluña) ha mantenido la historia de España bajo nuestros ojos, nos ha impedido olvidar por completo la travesía del desierto, ha obstaculizado la ilegítima y fraudulenta ecuación Unidad de España/Democracia/Derecho. Sólo la cuestión vasca ha iluminado sin cesar el pecado original de la llamada Transición. Sólo la cuestión vasca nos ha recordado la cuestión española. Y esto, que la izquierda del Estado debería tener muy presente, revela al mismo tiempo toda la dificultad de una solución política. El triunfo mediático e institucional de la de-

recha es incontestable y no cabe esperar ninguna presión negociadora por parte de una UE a la que le parecen cada vez más aceptables las leyes de excepción en la guerra global contra el "terrorismo". Pero si se volviese a la mesa de negociaciones, no se podría excluir ningún tema, tampoco el de Nafarroa, respecto del cual la izquierda independentista, por cierto, ha flexibilizado notablemente sus posiciones históricas. La legalización de Batasuna y el acercamiento de los presos parecen presupuestos de normalización democrática sin los cuales ninguna negociación podría llegar demasiado lejos. Y el principio de autodeterminación debería ser el compromiso final aceptado por todas las partes como única salida democrática a un conflicto que tantas víctimas, de un lado y de otro, ha ocasionado ya. Pero es casi imposible llegar hasta ahí sin resolver la cuestión española; es decir, sin un nuevo proceso constituyente, el cuestionamiento de la monarquía y el establecimiento de un verdadero Estado de Derecho. Es decir, sin la autodeterminación también del resto de España.

CONVERSACIÓN II

Constantino Bértolo: “Hay que leer para conocer las armas del enemigo e intentar aprender de los textos, escasos en comparación con los generados por ese enemigo y sus aliados, que se han enfrentado a él”

Lo confieso con vergüenza. Sé poco de Constantino Bértolo. Sé que es editor, sé que ha editado con muy bien criterio a Santiago Alba Rico (*Leer con niños, no se lo pierdan*), sé que escribe maravillosamente bien, sé que es un crítico literario excelente que no suele caer (ni hace caer al lector) en lugares comunes. Y también sé, si se permite la derivada althuseriana, que participa de forma documentada y consciente en eso que en tiempos llamábamos la lucha de clases en el ámbito de la cultura. Seguramente, currículum podría llenar páginas y páginas., pero intuyo también que no le apetecería que yo lo rastrease y expusiera aquí detalladamente sus alélicos méritos. Como Engels, estoy convencido sin atisbo para la duda que también Constantino Bértolo cree que la modestia es una principalísima virtud del intelectual.

Déjenme que empiece por algunas cuestiones básicas y por algunas aclaraciones conceptuales. ¿Por qué leer? ¿Cómo debe leerse?

La escritura y su consecuencia, la lectura, es una tecnología que permite almacenar información, reelaborarla y trasmitirla. Cada sociedad concreta, con unas relaciones sociales concretas, la utiliza por razones distintas. Cabe suponer que la pregunta se refiere a leer textos que nuestro tiempo designa como literarios. Al respecto diría que sobre el por qué leer esta clase de textos interactúan tres tipos de respuesta. El primero recoge la tradición humanista: porque la literatura nos permite conocer el patrimonio de obras mediante las cuales la humanidad ha tratado y trata de dar expresión a lo largo de la historia a las preguntas y respuestas que su propia condición humana ha generado: el sentido de la existencia, las relaciones entre el yo y las circunstancias sociales donde esa existencia tiene lugar, cómo enfrentarse a la finitud, al amor, a los afectos, al bien, al mal, es decir, la lectura como modo de acercamiento a la realidad. Un segundo tipo, que hunde sus raíces en el romanticismo, ve la lectura como actividad estética, como modo de comunión con algo inefable, el famoso “no sé qué” que nos pondría en contacto con una instancia superior interna, esas presencias reales que dice Steiner, que representaría el ideal de lo humano. Y un tercer tipo que ve la lectura como forma de entretenimiento.

Personalmente diría que hay que leer para conocer las armas del enemigo e intentar aprender de los textos, escasos en comparación con los generados por ese enemigo y sus aliados, que se han enfrentado a él. Me refiero al enemigo de clase.

¿Cómo debe leerse?

Intentando leer la propia lectura: por qué me gusta lo que me gusta; por qué no me gusta lo que no me gusta; por qué gusta lo que gusta. Parto del entendimiento de que el yo lector es mucho menos yo de lo que uno se piensa y es conveniente tratar de ver quién o qué interfiere en nuestros procesos de lectura. Conectando con la anterior repuesta diría que leer es un buen momento para tratar de saber cuánto del enemigo llevamos dentro.

Seguramente mucho. Y si es así, ¿qué hacemos una vez comprobamos su penetración hasta ahora incontralada?

Recordando aquello de Neruda sobre “la libertad que no tiene el solitario” cabría pensar en “ la lectura que no se puede tener en solitario”, lo que nos llevaría a la necesidad de integrarse en una organización que funcione como interlocutor dialéctico con capacidad de enmarcar y contrastar las praxis individuales, las lecturas en este caso, con la acción política hacia la que se oriente la organización. Dicho en términos

gramscianos: leer en el seno de un intelectual orgánico.

¿Qué es un crítico literario? ¿Cuál su finalidad?

En principio y en teoría un crítico literario es alguien que nos informa sobre dos aspectos de una obra literaria: a qué otras obras se aparece y en qué se distingue de esas obras, es decir y en clave aristotélica: clarificar el género y la diferencia específica. Su otra función tiene carácter interpretativo: establecer el grado de precisión que la obra escrita en el registro que sea, realismo, simbolismo, fantástico, surrealista, etc..., mantiene con el entorno social y cultural donde su producción, circulación o consumo tiene lugar. En la práctica concreta la crítica en su conjunto es una institución que homologa la pertenencia o no de una obra a lo literario y al tiempo la sitúa en un rango jerárquico dentro del canon entendiendo por este la traducción a repertorio referencial de la escala de valores literarios dominante. Hoy creo que la crítica literaria cumple dos funciones: homologa calidades en el mercado editorial y disfraz de prestigio lo que no deja de ser publicidad. Y no cumple la función que debería: vigilar la salud semántica de la sociedad controlando los discursos públicos que bajo el rótulo de literarios se expenden y circulan por ella.

¿Y por qué cree usted que no cumple esa función semántica de control que debiera cumplir? De hecho, ¿la ha cumplido en algún período histórico?

Hoy difícilmente se puede cumplir esa función entre otros motivos porque vivimos en una sociedad que se autodescribe como satisfecha y que parece sufrir tan sólo problemas de bulimia o de sobrepeso. Quien hoy diga que el rey está desnudo o enfermo sería tomado por un provocador en busca de fama o por un resentido sin legitimidad para hablar en público. Y en todo caso no encontraría ningún medio de comunicación con relevancia social que diese cabida a su crítica, pues no olvidemos que el crítico en última y primera instancia es el medio en el que escribe. Valga como ejemplo lo que sucedió con el crítico Ignacio Echevarría cuando reseñando un libro de Atxaga se atrevió a mostrar la ideología idílica que subyacía en la novela. Ciertamente además concurría que se había editado en una editorial del grupo pero, a mi entender, lo que realmente no se admitió, en momentos en que *El País* apostaba por un determinado acercamiento al problema vasco, fue que el crítico "literario" pisara terrenos de la política. Y sí, claro que han habido momentos en que la crítica ha cumplido ese papel de tribuno. Piense por ejemplo en la tarea crítica de José Carlos Mariátegui en los años treinta cuando en Latinoamérica se estaba decidiendo qué tipo de respuesta se daba a la explotación y a la alianza de las burguesías nacionales con el imperialismo yanqui. Y sin ir tan lejos, llegue con recordar la etapa, breve eso sí, en que

Castellet, *La hora del lector*, apoyaba y difundía una literatura comprometida con la emergente resistencia a la dictadura franquista.

*¿Tiene usted alguna preferencia en este ámbito cultural?
¿Cuáles son sus maestros?*

Mis preferencias se inclinan hacia aquellos críticos que partiendo de un entendimiento de la literatura como discurso público han tratado de analizar qué aportan y cómo intervienen las obras literarias en eso que he llamado el sistema de salud semántica pública. La obra de Raymond Williams me parece paradigmática en ese sentido o la de José Carlos Mariátegui y aunque encarnando posiciones ideológicas radicalmente contrarias también el corpus crítico de Marcelino Menéndez Pelayo me parece significativo. Con Manuel Sacristán y Carlos Blanco Aguinaga aprendí o traté de aprender a “leer lo que está” en el texto, y con Althusser, Lacan, Edward Said y Juan Carlos Rodríguez, a “leer lo que no está” en el texto.

¿Juan Carlos Rodríguez, Carlos Blanco Aguinaga? Podría darnos una breve referencia de estos autores.

Juan Carlos Rodríguez es catedrático de Literatura en la Universidad de Granada y es de los pocos teóricos de la literatura que mantiene y ha puesto al día de modo agudo y brillante una metodología analítica de raíz marxista; es autor de libros como *Teoría e historia de la producción ideológica*, *La literatura del pobre* o *La*

norma literaria que considero imprescindibles y que muestran que no todo está perdido en ese campo. Carlos Blanco Aguinaga fue hasta su jubilación catedrático de Literaturas Hispánicas en la Universidad de San Diego (California). Su participación, junto con Iris Zavala y Julio Rodríguez Puértolas en la redacción de *Historia Social de la Literatura en Lengua Española* le hizo merecedor de muy elogiosos insultos por parte de académicos y diletantes. En su ensayo *De mitólogos y novelistas* se encuentra un certero análisis sobre la obra de Octavio Paz. En su momento y si mal no recuerdo fue miembro del Consejo de Redacción de la revista *Materiales*.

Citaba usted a Lacan. Deduzco de ello, que las Imposturas intelectuales de Sokal y Bricmont no es un volumen de su devoción laica.

Tengo buenas referencias sobre el libro pero no lo he leído. En cualquier caso aclaro que no me considero lacaniano, tampoco althusseriano.

¿Qué es un clásico en el ámbito del arte y de la literatura?

Entiendo por clásico aquel autor o aquella obra que con su lectura nos permite desentrañar claves válidas para la comprensión de la realidad del presente. Una obra como *El idiota* de Dostoiewski nos sigue orientando a la hora de intentar desenterrar las relaciones entre la actividad económica y el significado de

los afectos. Y digo clásico como categoría simplemente utilitaria, en el sentido de que por gozar de conocimiento y reconocimiento general permite ser utilizada como espacio de encuentro, o desencuentro.

¿Por qué suele ser tan oscura, tan complicada de leer, tan aparentemente sofisticada la crítica literaria?

Por un lado los textos literarios incorporan toda una serie de recursos técnicos que han creado su propio repertorio semántico. Por otro, no conviene olvidar que la escritura literaria ha sido y sigue siendo en buena parte el dominio de una elite y que como tal tiende a presentarse con ropajes, jergas y rituales autolegitimadores en los que la exclusión del profano es una táctica usual.

*¿Qué opina usted de los cánones literarios o artísticos?
¿Tienen algún fundamento?*

Los cánones son expresión de una escala de valores artísticos que responde a unas relaciones sociales concretas. Su función principal es mantener la idea del Arte, entendido este como expresión de un valor atemporal y ahistórico a través del cual entraríamos en comunión con la idealidad del ser humano. En ese sentido el Arte cumple un papel semejante al del adulterio: la promesa de que la pobre vida material que llevamos no es todo ni mucho menos. En la sociedad de consumo de masas actual el Arte es una etiqueta comercial que promete que en cada acto de

consumo artístico el adulterio tendrá lugar porque incorpora “lo otro”: lo que no tiene precio, fomentando así la idea de la propia subjetividad como el único lugar donde realmente somos reales.

Personalmente entiendo que el Arte es un invento que la burguesía emergente, con su proyecto de subjetividad en marcha, utilizó como aduana contra los poderes absolutistas de las Monarquías y las Iglesias. Una illuso legitimadora. Los cánones en ese sentido canonizan esa ideología.

Ahora bien, es indudable que en el desarrollo técnico a lo largo de la Historia de esa tecnología que en definitiva supone la escritura como materialidad, podemos encontrar un repertorio de obras que ejemplifican de modo sobresaliente el uso de determinados recursos retóricos, sintácticos, narrativos, poéticos, dramáticos que constituyen por así decir un patrimonio instrumental que la historia de la literatura pone a nuestro alcance. Si por canon entendiésemos ese repertorio entonces le encontraría el fundamento ya mencionado.

Creo que usted usa aquí el término ideología como cosmovisión. ¿Tiene también alguna connotación negativa? En otros términos, ¿ideología es falsa conciencia?

En este caso el concepto de ideología está utilizada en su acepción de falsa conciencia o como traduce, más acertadamente en mi criterio, el profesor José Antonio Fortes, como “conciencia falseadora”.

*El autor, el poeta, el artista, ¿para quién deben escribir?
¿Para la ciudadanía, siguiendo los gustos del momento,
según orientaciones del editor?*

En una comunidad democrática y entiendo por tal aquella en la que todos sus miembros participasen desde condiciones de igualdad real –cultural, social, económica– en la elaboración de la idea del interés general o bien común, sería esa misma comunidad la que determinase el para quién escribir y sin duda el para qué (el cual, en esas condiciones, vendría determinado por la idea del bien común). Aún cuando vivimos en comunidades rotas y dislocadas por la lucha de clases y por tanto por la usurpación por parte de la clase dominante del mecanismo de deliberación acerca de la idea de bien común, entiendo que la literatura, por ser discurso público, contiene como elemento constituyente un pacto de responsabilidad entre el autor que hace públicas sus palabras y esa comunidad que es la depositaria de las palabras colectivas. Sucede sin embargo que en el actual sistema social y con las concretas relaciones sociales que le son propias, ese pacto de responsabilidades ha devenido en simple pacto mercantil que el precio resume: yo pago, tu compras, traduciendo a un aparente juego entre pronombres personales toda una estructura social, la capitalista en nuestro caso, que condiciona el contenido real de ese mercado y de ese yo y de ese tú que sin embargo se viven como libres. En este escenario solo cabe decir

que se escribe para ese mercado en el que los editores detentan, a través de sus medios de producción, la capacidad para decidir que discursos privados pasaran a discursos públicos y cuales no. Con todo, hay que tener en cuenta que el mercado, que no es un figura dotada de autonomía tal y como muchas veces se quiere hacer ver, traduce y está atravesado de la dinámica social y de las tensiones sociales correspondientes: lucha de clases, luchas en el seno de la clase dominante entre diferentes posiciones sobre la gestión de la plusvalía, tensiones en el juego de alianzas, etc. y todo esto posibilita, en mayor o menor medida según el estado concreto de las correlaciones de fuerza, demandas literarias distintas e incluso alternativas.

¿Por qué sigue teniendo tanto peso y tanto éxito la narrativa, digamos, histórica?

Recientemente un historiador español de cierto prestigio que se ha pasado, con éxito, a la moda de la novela histórica, declaraba que la novela hacía que la historia dejase de ser algo aburrido para volverse algo bonito. Y en efecto lo bonito viene a ser la pereza de lo bello, entendiendo por belleza algo cercano a la precisión. Hoy la lectura se presenta como una actividad que no requiere esfuerzo ni exige concentración y la novela al uso permite, a través del mecanismo de proyección, ingerir casi pasivamente una trama que no presente resistencias de lenguaje o de sintaxis na-

rrativa. Por otro lado la novela histórica es altamente seductora en tanto que otorga la ilusión del conocer y además escenifica la Historia como juego de subjetividades, alimentando la fantasía del yo irreductible dueño de su propio destino. Tampoco hay que olvidar que el tipo de novela histórica que está triunfando se corresponde más a lo que llamaríamos novela de misterio que a otra cosa.

¿Cree usted conciliable la política y la literatura? ¿Se puede hacer buena literatura sobre asuntos políticos? Podría poner algún ejemplo.

Que hacerse esa pregunta tenga sentido ya casi es una respuesta en si. Insisto en que la literatura es, aunque dotada de rasgos propios, un discurso público y la política, entre otras cosas atañe a la producción y gestión de los discursos públicos por lo que, en principio, hacerse esa pregunta es semejante a preguntarse si el fuego y el calor son compatibles. Lo que esa pregunta vehicula es la derrota de un cierto entendimiento de la política y de la literatura o más concretamente, de una determinada política y de una determinada literatura. De la política encaminada a la transformación revolucionaria del sistema social y de la literatura como acto lingüístico con responsabilidad social. Que se puede hacer buena literatura sobre asuntos políticos, entendiendo por política la gestión de lo público, me parece algo obvio: baste con recordar que *El Quijote* es todo un manual de crítica políti-

ca contra las estructuras feudalizantes que están obstaculizando el despliegue de las relaciones de producción propias de lo que será el Estado Moderno y es un ataque brutal contra la semántica con mayúsculas –Honor, Lealtad, Fortuna, Destino, Nobleza– de esa España organicista de corte medieval. *El Quijote* no hace sino traducir a minúsculas lo que esas mayúsculas esconden.

Por tanto lo que la pregunta encierra, creo, es si entiendo como conciliable la política revolucionaria y la literatura. Y a eso también respondo afirmativamente aunque ciertamente en el concepto hoy hegemónico sobre qué es literatura se pretende, con bastante éxito, que lo político aparezca como algo irreconciliable con lo literario. Para justificar mi afirmación llegaría con recordar un texto al que nadie le niega una alta consideración literaria: La Biblia y ya en concreto el libro del Éxodo donde se nos da cuenta de como el líder, Moisés, de un pueblo sojuzgado, el israelita, recurre a la violencia cruenta contra los inocentes –los hijos mayores de los no hebreos– a fin de lograr la liberación. Supongo que nadie puede negar que ésa es una narración con alta carga política

¿Tiene signo ideológico el arte, la literatura? ¿Tiene sentido hablar de autores de derechas o de izquierdas? ¿Puede decirse, con consistencia, que "Piedra de sol" es un poema de derechas porque Octavio Paz llegó a ser uno de los grandes pensadores conservadores de finales de siglo?

Creo ya haber respondido a la primera pregunta. Hablar de autores de derechas o de izquierdas tiene sentido en tanto que como ciudadanos serán de derechas o de izquierdas y como autores tendrá sentido en tanto que se presenten públicamente como representantes de las derechas o de las izquierdas y cabe por tanto preguntarse si esa representatividad que asumen es cierta o no. Con todo, lo que pertinente parece volcar la pregunta más sobre las obras que sobre los autores. Tengo lejana la lectura de *Piedra de sol* pero en mi memoria el libro insiste en ofrecer y acentuar una visión mítica, ahistórica, de la “mexicanidad”, concepto este ya de clara ubicación ideológica conservadora. Dicho esto no se puede negar que en el poema aparece un uso virtuoso y eficiente desde el punto de vista de la lengua de los recursos poéticos. Del mismo modo que en un libro profundamente conservador como puede ser *Los anillos de Saturno* del hoy sacralizado W. G Sebald hay una hábil y sólida utilización de la digresión culta en la estructuración sintáctica de frases y párrafos, que nos hace evocar la escritura que históricamente identificamos con el alto estilo. Como escribía Sacristán, quién juzga del carácter conservador, reaccionario o revolucionario de una obra no es la estética o la poética si no la crítica, en cada tiempo y lugar.

¿La ideología de un autor contamina su obra totalmente? Por ejemplo, ¿un lector crítico con la pesada e insulsa propaganda política neoliberal de Vargas Llosa puede

apreciar, a un tiempo y sin contradicción, su obra narrativa o cuanto menos parte de ella?

La ideología, ya entendida como ilusorio o no sistema de creencias, no contamina ni total ni parcialmente ninguna obra porque simplemente es parte constituyente de ella del mismo modo que la elección del verbo contaminar es parte constituyente de su pregunta. La ideología está presente en el hacerse de la literatura, en el modo de entender su sentido, su función, su funcionamiento; en el modo de imaginar al lector, de construir su lectura, sus expectativas. En el caso de Vargas Llosa sería necesario analizar obra por obra. En lo que yo tengo en la memoria hay una novela *¿Quién mató a Palomino Molero?* que me parece significativa porque en ella la tesis básica que se nos da a conocer narrativamente es que el pueblo como sujeto colectivo, tanto como conciencia en sí como para sí, es incapaz de dar cuenta de la verdad, que me parece una conclusión reaccionaria, pero el giro reaccionario que veo no proviene de esa tesis como mero contenido ideológico. Personalmente no acepto la distinción entre forma y contenido porque creo que sólo crea confusión, así que prefiero hablar de la estructura narrativa para hacer notar que en la acción de elegir el entramado propio de una novela de misterio, con el suspense retroactivo propio de un thriller, *¿Quién mató?*, la novela ha elegido –y esta elección sí me parece ideológicamente lo más relevante– colocar al lector en una posición de inferioridad, seduciéndolo con la estrategia de ponerle y quitarle al asno la za-

nahoria de delante a fin de llevarle a donde quiere. Y añadiría que elementos ideológicos de este corte ya están presentes en obras escritas con anterioridad al giro público de su ideología. Si se me permite decirlo *Conversación en La Catedral* ya dejaba transparentar una poética narrativa más cercana al culebrón que a una narrativa democrática –en la que se argumenta equilibradamente el argumento– como la presente en *Ana Karenina* y *Guerra y Paz* de Tolstoi, *La montaña mágica* de Thomas Mann o en *Una educación sentimental* de Flaubert. En la narrativa de Vargas Llosa, y entiendo que desde sus primeras obras, ya está actuante una ideología que con ropaje de lucha de clases lo que realmente despliega es la ideología darwinista de la lucha por la vida, presencia que, eso sí, cada vez, obra a obra, se transparenta de forma más clara. Uno puede hasta admirar el arte de seducir y sin embargo rechazar la seducción como modo de relación social o interpersonal. No veo ninguna contradicción ahí. No porque uno reconozca que el sistema bancario español ha construido un magistral sistema de usura y leva económica entra en contradicción si lo denuncia y rechaza.

¿Por qué el denominado realismo social ocupa una posición tan marginal en la actual literatura española?

El realismo social se corresponde con un momento muy concreto de nuestra historia. Aquella poética, que no olvidemos dio lugar a obras tan relevantes

como *Central eléctrica* de López Pacheco, *La mina* de Armando López Salinas, *La zanja* de Alfonso Grosso o *La piqueta* de Antonio Ferrer, nace con el objetivo de dar testimonio de la supervivencia de la clase obrera derrotada en la guerra civil y revolucionaria. Dar voz a los que no tienen medios de expresión propios plantea serios problemas narrativos que a mi entender el realismo social resolvió con muy meritoria dignidad literaria. En los años cincuenta la resistencia política y cultural al franquismo entendió que el proletariado derrotado era el núcleo central de esa política. A partir de los sesenta las propias transformaciones económicas dentro del franquismo desplazaron esa visión hacia el nuevo proletariado emergente y las nuevas capas de profesionales que el desarrollismo económico generaban. Conviene recordar que en 1965 estalla la crisis en el seno del PCE que va a dar lugar a la salida de Claudín y Semprún por un lado, y la política de Alianzas entre las fuerzas del trabajo y la cultura por otro y, por decirlo de una forma suave, la política de resistencia cultural se focalizará sobre las capas de una burguesía de vocación europeísta con sus correspondientes intereses literarios. Ese desplazamiento, en el que seguimos, no sólo marginó sino que anatemizó el anterior momento del realismo social.

Por cierto, ¿qué opinión le merece esa consigna tan presente en el PCE durante tantos años de alianza de las fuerzas del trabajo y la cultura? No parece que sea de su agrado.

Esa consigna se corresponde, entiendo, con un cambio táctico que procede a su vez de un cambio de estrategia en la política de alianzas que el PCE diseña en su intento de erosionar el bloque burgués franquista. La frase incorpora un movimiento de apertura hacia aquellas fracciones de la burguesía –profesionales, empresarios no insertos en la oligarquía financiera– que pueden objetivamente chocar con el franquismo en su camino por una economía desarrollista que empieza a estrechar relaciones con el contexto liberal europeo. Esa estrategia partía de la base de que cuando se produjese el desencuentro entre esa fracción burguesa y las estructuras franquistas, el movimiento obrero, dirigido por el PCE, que ciertamente era el único partido con actividad real existente en la izquierda socialista, sería la fuerza que canalizaría esa ruptura hacia posiciones de prerrevolución. Sin embargo esa separación entre el trabajo y la cultura que la consigna, a pesar de su aire de unidad, revelaba originaría a medio plazo una divergencia interna en la experiencia del propio partido que, a modo de hojas de una tijera que se abre, empujaba a las bases obreras hacia una visión atravesada por lo sindical y a las bases pequeño burguesas hacia el reformismo democrático. Cuando esto, ya en la legalidad, se intentó corregir con la famosa territorialización se hizo desde con una clara óptica electoral y, por la senda del electoralismo, el PCE se invitó a su propio entierro. Creo que separar trabajo y cultura fue jugar al aprendiz de

brujo; el resultado de una mala interpretación de la realidad.

Y por cierto también, ¿qué le parece la obra literaria de Jorge Semprún?

Tendría que volver a leerla pero su novela *La segunda muerte de Ramón Mercader* me llamó la atención en el momento de su publicación. El resto me parece bastante pobre cuando no deplorable, desde el punto de vista que él llamaría literario.

Las historias obreras apenas aparecen en la literatura o en el cine español. ¿Por qué es así? ¿Por desinterés, por ausencia de temas, por el origen o la posición social de los autores?

En el imaginario social, político y cultural español la clase obrera parece no existir por lo que es difícil que pueda ser visualizada y cuando aparece lo hace con perfiles de costumbrismo o marginalidad. Valga como ejemplo *Los lunes al sol*, en la que el protagonismo dramático se concedía al momento del paro mientras que al momento del trabajo, visualizado en la condición de trabajadora en una fábrica conservera de la mujer de uno de los parados, apenas tiene relevancia alguna más allá de su función de telón de fondo. La democracia parlamentaria, en cuyo contexto estético nos movemos y se mueven los medios de producción y circulación de la literatura y el cine, premia y acentúa la visibilidad de la ciudadanía y con

esa condición de ciudadanos ya integrados, poco integrados o nada integrados, subsume, disfraza y esconde las historias obreras

¿Se le ocurre alguna forma para conseguir que las literaturas llamadas periféricas –la gallega, la vasca, la catalana– sean más conocidas en el resto de España?

Lo único que se me ocurre, y lo veo políticamente muy complicado, sería recuperar la idea de una Editora Nacional, Estatal habría que nombrarla ahora para evitar reticencias, que interviniese en el sistema editorial apoyando un sistema de multitraduccioness y trasvases entre las diferentes lenguas, pero mucho me temo que a la hora de la distribución o difusión se encontraría con enormes dificultades. Creo además que estamos en un momento en el que nadie estaría muy interesado en llevar a cabo tal proyecto. Sólo en una solución federal ya bien asentada tal idea podría tener una buena recepción. Mientras tanto el problema se ha dejado en manos del mercado y con mínima intervención, vía subvenciones, de las instituciones. Y el mercado a lo que está dando lugar es al florecimiento de unas literaturas bastante uniformes en las que esporádicamente el mundo editorial en castellano, que es el hegemónico, rastrea materia prima entre las listas de libros más vendidos en los mercados periféricos.

¿Hubo buena literatura en los llamados países socialistas? ¿Puede citarnos algunos autores que le sigan pareciendo de interés?

Antes de responder habría que aclarar que al menos desde la guerra civil el conocimiento que se nos ha dispensado sobre las literaturas de esos países ha sido muy escaso y muy sesgado. Por ejemplo, la literatura de los tiempos soviéticos que más conocemos es aquella que podemos calificar de antisoviética: Pasternak, Solzhenitsyn, Brodsky, Tsvietáieva, Madelstham. El aparato de propaganda antisocialista que surge con la guerra fría y que todavía permanece, estaba encaminado a lograr que se estableciera una relación directa entre calidad y disidencia y esa propaganda creo que la hemos interiorizado todos hasta extremos sorprendentes. Si a eso sumamos nuestra ignorancia casi total sobre la literatura que allí se produjo durante el período socialista es fácil entender que casi de manera automática tendemos a decir que no, que no se produjo buena literatura en los países socialistas. Pero si uno hace memoria, y aún desde esa ignorancia programada, aparecen como pequeñas muestras obras como *El adiós a Matiora* o *Dinero para María* de Vladimir Rasputin, *Adiós Gulsari* o *Un día más largo que una vida* de Chinguiz Aitmatov, *Medea* de Christa Wolf, *Bajo el nombre de Norma* de Brigitte Burmeister, *Los hijos de Arbat* de Ribakov, *El viejo* de Iuri Trifonov, *Las conjeturas de Jacob* de Uwe Jonson, *Historia triste de un policía* de Astafaiev, *Picnic al lado del camino*, la excepcional novela de ciencia ficción de

los hermanos Strugatsky, y se acaba entonces reconociendo que la respuesta automática es una respuesta equivocada y hasta diría que muy equivocada.

¿Cree usted que las cuestiones de género influyen en asuntos artísticos? ¿Hay literatura femenina en algún sentido razonable de la expresión?

Que influyen en asuntos literarios no me cabe la menor duda. La crítica literaria de género ha puesto en evidencia la existencia de amplias zonas ciegas que existían al respecto en el campo de la crítica, la interpretación y la historia de la literatura. Sobre la existencia o no de una literatura femenina me cuesta más pronunciarme por cuanto la institución literatura está construida básicamente desde cimientos patriarcales y el concepto de género, aunque específico, lo veo inserto en la lucha de clases y en las luchas generales por la emancipación. Las dificultades que encuentro las trataré de responder recurriendo a un ejemplo. El escritor Rafael Chirbes editó hace años una singular novela: *La buena letra*, que tiene como protagonista y está narrada por una mujer perteneciente al proletariado derrotado en la guerra civil. La novela viene a ser uno largo y dolorido escrito que la mujer dirige a su hijo que, precisamente gracias al sacrificio vital de la madre, se ha desclasado y ya pertenece al ámbito que su madre identifica con esa "buena letra". La novela resulta francamente interesante porque al terminar de leerla uno no puede dejar de constatar que si esa ma-

dre ha podido escribir tal texto es porque también ella se ha pasado al bando de lo que esa buena letra representa. Es decir, por un lado parece posible el asalto por parte de “lo subalterno”, en el caso de su pregunta el género históricamente aplastado, del instrumental que el amo ha venido detentando pero por otro hay que estar atento a que el uso de esas herramientas, en origen ajenas, no alteren el objetivo. Es evidente que la novela de Chirles se adecua mejor a la pregunta de si es posible una literatura proletaria pero creo que algunos de los problemas que al respecto plantea pueden ser trasladables a la pregunta sobre la posibilidad de una literatura femenina.

¿Existe algún tipo de censura razonable en asuntos artísticos? Si la respuesta es negativa, ¿por qué se prohibieron algunos autores, tildados de conservadores, aunque realmente o fueran, en países socialistas?

Bueno, entiendo que la censura es un instrumento de intervención en lo político y que por tanto aquella instancia de poder en la que la polis haya delegado la gestión de lo público, la cuenta entre sus recursos de modo semejante al que puede contar con un presupuesto económico para el fomento de determinadas actividades o servicios públicos, o con una fuerza de coerción para defender el bien común sobre el que se fundamente la polis en tanto comunidad. Y entiendo por bien común no tanto un término ya definitivo o cerrado como los propios medios democráticos a través de los cuales una comunidad elabora y decide el

qué sea en cada momento de su historia ese bien común. Ciñéndonos a la literatura y dada su condición de discurso público que interviene sobre lo que he llamado la salud semántica de una comunidad, si esta fuere una comunidad democrática real entendería que ante una amenaza determinada, por ejemplo frente a una literatura que propusiese o llevase incorporada la alteración o usurpación privada de esos medios democráticos, la censura, en tanto instrumento político, actuase.

Recurro ahora a otro ejemplo para intentar explicar mejor este enunciado. Supongamos que la polis griega fuera lo que se nos dice que fue aunque bien sepamos que, ni aún olvidándonos de su condición de sociedad esclavista o de la marginación en ella de la mujeres, ese modelo ideal nunca tuvo realidad. Desde esa suposición, cabe analizar la historia de Sócrates y en general de la sofística. Un sofista se presenta como alguien que es capaz de persuadir a los demás de que es verdad lo que es mentira. Recordemos lo que dice Aristófanes en *La nube* sobre Sócrates. Desde ahí, y teniendo en cuenta el papel que la palabra tiene en esa polis ideal, puedo entender que la asamblea le niegue al sofista la libertad de expresión, es decir, le censure. Sócrates es condenado a muerte, el grado sumo de la censura, porque los representantes legítimos de la polis lo acusan, entre otras cosas, de seducir a los jóvenes. Sócrates se defiende con un discurso en el que explicita que, aun pudiendo hacerlo, se niega a utilizar en su defensa la seducción como arma retóri-

ca, y es condenado pero, aun pudiendo huir, acepta permanecer en la polis porque entiende que la legitimidad de ésta está por encima de su verdad personal. Lo curioso, y a eso le llamaría el “síndrome de Sócrates”, es que acepta ser censurado por una comunidad que precisamente él con sus palabras hostigaba por cuanto entendía que estaba abandonando los fundamentos de esa legitimidad y que, al censurarlo, muestra que efectivamente su sistema democrático de elaboración del bien común está desmoronándose. Por eso, y aun no estando en contra en abstracto o teóricamente de la censura, la rechazo pues su utilización viene a mostrar que en las sociedades en que tiene lugar la censura el bien común no se construye desde la deliberación sino desde la imposición y, dado que considero que aquel es un concepto deliberativo, la censura impide su cabal construcción colectiva. Ni que decir tiene que en las actuales sociedades del capitalismo real, y dado que el bien común está usurpado por la clase dominante, la censura simplemente me parece una imposición de los que han privatizado el poder, de igual modo que en ellas la libertad de expresión no deja de ser simple una simple manifestación de la existencia de la propiedad privada de los medios de comunicación.

Creo por tanto que el repudio a la censura no esta reñido con comprender su posible utilización en circunstancias sociales y políticas concretas aunque siempre sea síntoma de debilidad del sistema social donde se ejerce. Habría por tanto que tratar de con-

cretar el caso de las prohibiciones sobre las que se me pregunta. Pero, además, no seamos inocentes y entendamos que a veces esa debilidad del sistema social no es sino el reflejo de una correlación de fuerzas internas o externas que no le son favorables.

¿Por qué algunas manifestaciones artísticas han estado alejadas de las gentes trabajadoras? Pienso, por ejemplo, en la ópera, en la música clásica.

Bueno, entiendo que las clases trabajadoras en España no han gozado de espacios privados ni públicos en los que adiestrarse para su recepción. Que yo recuerde sólo en la II República se intentaron socializar esos espacios que, por otra parte, los movimientos obreros de tradición anarquista o socialista trataron también de crear y fomentar y con bastante éxito hasta que la guerra civil acabó con toda esa tarea.

¿Por qué algunas aristas empobrecidas de la cultura popular tienen tanto éxito?

La cultura popular, si la tomamos en el sentido en que Gramsci la veía, como espacio que recogía y expresaba una experiencia social con rasgos diferenciados de la cultura dominante, creo que en los países de nuestro entorno político y cultural ha desaparecido casi totalmente transformándose en una cultura pop que no deja de ser en gran parte un espacio de referencias provenientes de la esfera de lo comercial. No puede negarse que hay una cierta reelaboración pro-

pia, pienso ahora por ejemplo en el hip-hop, una especie de bricolaje adaptativo que responde a unas condiciones de producción excéntricas en relación a los núcleos donde se genera la alta cultura, pero que ya no transmiten una experiencia social otra o diferente en el sentido fuerte del término si no distinta en todo caso, es decir, como variedad de lo mismo. Y su éxito, cuando se produce, no creo que provenga de ninguna afinidad o sensibilidad comunicativa especial con lo popular, si es que ese concepto sigue teniendo alguna validez, sino a una explotación, vía marketing, de las necesidades de los ciudadanos consumidores de encontrarse con una narración que no les expulse. Pienso ahora en el fútbol como espectáculo a través del cual se reabsorbe el perdido ciclo vital del paso de las estaciones: cada año la Liga vuelve a empezar, cada año mi equipo vuelve a tener su oportunidad de ganar, cada mes hay un partido del siglo. En esa dirección puede entenderse el éxito de una novela como *El último encuentro* de Sandor Marai donde la nostalgia cursi por un tiempo perdido permitió que muchos lectores y lectoras proyectasen el deseo de que sus confortables, uniformes y predecibles vidas tuviesen una explicación única y azarosa. Como dos viejos aficionados rememorando aquel famoso penalti fallado por... y que si no lo hubiese fallado pues...

¿Es cierto que la gente joven en España lee menos que hace 20 o 30 años?

Tengo la impresión, y algunas estadísticas parecen confirmarlo, de que la lectura en España en cuanto a cifras de lectores, como total y por segmentos de edad, permanecen estancadas. Lo que sí me parece es que hoy a la mayoría de los lectores jóvenes lo único que le reclaman a la lectura es capacidad de entretenimiento mientras que hace 30 o 40 años se llegaba a ella en busca de algo más.

La literatura, el arte, en general, ¿es asunto de las clases medias? ¿Tienen los y las trabajadoras condiciones vitales que les permitan la lectura y el estudio? Por ejemplo, mis alumnos apenas leen. Trabajan de 7 a 15 horas y luego vienen a estudiar de 16 a 21. Pueden sacar tiempo, es cierto, pero ¿es tan fácil?

Como ya dije creo que el consumo de arte o literatura, tal y como estos conceptos se han venido entendiendo dentro de la tradición humanista, exige un adiestramiento y unas condiciones públicas y privadas que hoy son muy poco favorables. Hoy la literatura o el arte que se consume responde más al entorno comercial que a un posible entorno cultural y esto afecta también a las llamadas clases medias que tratan en todo caso de reconocerse a través de un consumo más distinguido y que, ante la irrupción de la industria del ocio y el entretenimiento en el campo literario, no saben bien si sentirse expropiadas o encastillarse en la nostalgia del canon eterno.

¿Ha habido avances, en su opinión, en la difusión de la estimación del arte, de la literatura en países socialistas como Cuba o actualmente en Venezuela? ¿Leía tanto la gente como se decía en los antiguos países socialistas?

No creo que pueda hablarse hoy de Venezuela como de un país socialista si no de un país que está tratando de encontrar una vía hacia el socialismo en donde el Estado de Derecho sea compatible con un contenido económico socialista. Sobre la difusión del arte y la literatura allí sólo puedo constatar el fuerte incremento que se está realizando en los presupuestos dedicados a educación y cultura. De Cuba cabe decir que la revolución a lo largo de toda su historia y aún en las etapas más duras desde el punto de vista económico, ha mantenido un empeño cultural muy importante y hoy el número de editoriales por habitante y de lectores asiduos vuelve a estar muy por encima ya no de los países de su entorno si no de muchos otros del ámbito europeo, por no hablar de una literatura que sin renunciar a la pluralidad de poéticas no ha abandonado el sentido de responsabilidad como hilo de conexión con lo concreto.

En los antiguos países del Este, al menos según mis informaciones, el tiempo de ocio dedicado a la lectura era muy alto. Illa Ehrenburg llegó a hablar de que la mejor literatura soviética era “La conquista del lector”. Pero parece evidente que el hábito, una vez que el capitalismo ha irrumpido, no se mantiene, por lo que algunos concluyen que la lectura durante el socialismo debía de cumplir el papel de resignado

refugio ante la ausencia de formas alternativas de ocio, mientras que otros señalan que es la destrucción del equipamiento de bibliotecas públicas y la desaparición de editoriales que producían libros a precios muy asequibles, lo que ha propiciado el desvanecimiento del antiguo tejido lector.

Dirá que soy un pesado y trasnochado monotemático. ¿Conoce la obra de crítica literaria de Manuel Sacristán? ¿Qué opinión le merece?

No en profundidad ni en toda su amplitud y con muy escasa sistematicidad. Hace ya años, muchos, leí los textos sobre Heine y Goethe que me sorprendieron por la precisión de su lenguaje, algo poco usual cuando se habla de literatura, y el acierto tanto en la comprensión global de la obra de cada uno de ellos como en la argumentación sólida y sin reservas con la que sostenía las valoraciones. Allí creo que vislumbré lo que podemos llamar el necesario carácter que debe acompañar a la crítica. Después seguí sus escritos sobre Lukács y los problemas del realismo. Su buena lectura de Brecht. Pero quizá lo que más me impactó fueron sus reflexiones, al abordar de nuevo la polémica del realismo, sobre estética, poética y crítica.

Cree usted, como creen muchos otros, que Rafael Sánchez Ferlosio es el mejor prosista vivo en castellano?

Si entendemos por mejor prosa aquella que maneja con precisión una amplia gama de recursos expresivos y estilísticos, y utiliza una semántica amplia y rigurosa, pues diría que sí. Aparte de eso creo que Ferlosio es sin duda un excelente y nada predecible ensayista y narrador, algo que no siempre con una buena prosa se alcanza. Lo de mejor prosista vivo me suena más a mortaja que a encomio.

Le pregunto por preferencias. Recomiéndeme un autor y una novela que le parezcan imprescindibles.

Entiendo que nos referimos a imprescindible para entender qué es lo que estamos dejando que nos esté pasando. *El homóvil*, la novela póstuma de Jesús López Pacheco

Lo mismo con un poemario y una obra de teatro.

Como poemario *Mercado Común* de Mercedes Cebrián o *Contra Maquieiro* de Xosé Luis Méndez Ferrín, como obra de teatro, cualquiera de las piezas didácticas de Bertolt Brecht

Si no es mucha insistencia, ¿dígame el título de una película imprescindible?

Smoking room.

Para finalizar, recogiendo el título de un artículo reciente publicado en rebelión, ¿el arte ha sido un instrumento contra la clase obrera? ¿Por qué?

Pues yo diría que lo que ha venido llamándose Arte, sí. Entiendo que desde su invención a finales en el siglo XVIII su función más relevante ha sido la de servir de mecanismo de distinción y autoayuda para la clase que lo inventó: la burguesía. La misma clase que ahora que ya no necesita más legitimación que la del beneficio está dispuesta a venderlo sin más miramientos que aquellos que la estrategia comercial reclame.

CONVERSACIÓN III

Francisco Corral: “La obra de Rafael Barrett es de una calidad extrema y de una notable modernidad”

Agregado Cultural de la Embajada de España en Asunción del Paraguay, ex director del Instituto Cervantes en Túnez y en Río de Janeiro, actual director del citado Instituto en Argel, Francisco Corral es un profundo conocedor de la obra de Rafael Barrett. Editor de sus *Obras Completas*, autor de antologías y de numerosos artículos sobre la obra del escritor anarquista, publicó *El pensamiento cautivo de Rafael Barrett. Crisis de fin de siglo, juventud del 98 y anarquismo*, un magnífico ensayo sobre su obra publicado por Siglo XXI en 1994.

Hace poco has editado y presentado una breve antología con escritos de Barrett. Se vuelve a reeditar la magnífica antología que publicó Santiago Alba Rico hace unos años. Gregorio Morán publicó en 2007 Asombro y búsqueda de Rafael Barrett . ¿Se ha

puesto de moda Barrett? ¿Por qué de nuevo tanto interés por su obra?

Así es. Y no son sólo las publicaciones, como este último libro de Periférica, "Hacia el porvenir", sino otras coincidencias notables. Por ejemplo, ese sorprendente obispo (sorprendente por comparación con los obispos de por aquí) que se llama Fernando Lugo, hizo referencia expresa a Barrett en su discurso de investidura como presidente de Paraguay; algo insólito e inimaginable hasta ayer mismo. ¡Cómo han cambiado las cosas en ese querido país! Esperemos que sea el comienzo de un camino de redención para ese sufrido pueblo, cuyo dolor Barrett supo compartir y expresar como pocos.

También hace muy poco sus descendientes crearon la Fundación Rafael Barrett que ya tiene una página en Internet <http://www.rafaelbarrett.org/> y que será un fuente fundamental de información y consulta.

El porqué de todo esto no es fácil de precisar, pues obedece seguramente a causas complejas o a una sutil confluencia de circunstancias. Yo diría que hay una razón de fondo y es que la obra de Barrett es de una calidad extrema y de una notable modernidad. Como ha escrito Santi Alba: Unamuno y Baroja eran hombres de su tiempo, mientras que Barrett lo es del nuestro.

Por otra parte, Barrett es un exponente notabilísimo de la llamada "crisis de fin de siglo" que agitó el final del siglo XIX y principios del XX. Barrett

vivió intensamente esa crisis y profundizó en sus conflictos desde un pensamiento penetrante y radicalmente crítico que no ha perdido vigencia. Hoy vivimos un principio de siglo no menos crítico y convulso que aquél; existen semejanzas, cuestiones no resueltas y tal vez por eso sus escritos nos resulten tan próximos.

Podemos empezar, si te parece, por unas pinceladas biográficas. ¿Por qué se marchó Barrett de España cuando era muy joven?

Se marchó tras ser expulsado del grupo social al que pertenecía. Su carácter rebelde le llevó a ser descalificado por un Tribunal de Honor y su reacción fue apalearlo en público al presidente de ese Tribunal, el Duque de Arión.

En noviembre de 1902 aparece en la prensa madrileña la sorprendente noticia (falsa e infundada) de su suicidio, en lo que tiene todo el aspecto de una eliminación social en clave. Pocos meses después, viaja a Buenos Aires.

¿Qué estudios había realizado hasta entonces?

En Madrid seguía estudios de ingeniería, que no llegó a concluir. De hecho, los dos únicos artículos que publicó en España son de divulgación científica.

Desconocemos si siguió también algún tipo de estudios humanísticos, pero demuestra un profundo

conocimiento de toda la literatura y el pensamiento europeos.

Hijo de madre española y de padre inglés, Barrett dominaba varios idiomas y tenía una formación plenamente europea, lo que constituía un cierto “modelo” para los jóvenes del 98, que siempre tuvieron la aspiración de europeizarse. Una tradición familiar no documentada dice que tanto Valle-Inclán como Maeztu consideraban a Barrett “el joven más brillante de su generación”.

¿Cómo llegó a Paraguay? ¿Por qué Paraguay?

Eduardo Galeano ha escrito que llegó allí “por casualidad o por necesidad”. Y, efectivamente, algo hubo de ambas cosas. A Barrett le persigue hasta Buenos Aires la lacra de haber sido descalificado por el Tribunal de Honor madrileño. De nuevo su carácter rebelde le lleva a chocar frontalmente con su entorno y de nuevo decide poner tierra de por medio. Y toma lo primero que se le ofrece: la oferta del diario *El Tiempo* para informar de la revolución liberal que se estaba produciendo en Paraguay. Viaja así a ese país a finales de 1904 harto ya y bastante desesperado; “buscando la bala que me mate”, diría después. Y en Paraguay encuentra por fin su lugar en el mundo y se convierte en un hombre nuevo.

¿Qué le hizo caer el caballo? ¿Desde cuando empezó a tener interés Barrett por la situación de las clases

desposeídas y empobrecidas? ¿Por qué su apuesta por ellas?

La imagen de la caída del caballo es exacta siempre que entendamos que no se cayó de un golpe, como San Pablo, sino que él ya venía medio descabalgado. La evolución de Barrett es exactamente el camino que media entre un rebelde y un revolucionario.

Ese cambio se percibe muy bien en sus escritos y se produce a partir de 1906, aproximadamente un año después de instalarse en Paraguay. Hasta entonces, Barrett era un rebelde enfrentado a la sociedad por razones personales y egocéntricas. Según va conociendo la explotación y la miseria terribles en que viven los campesinos y la gente pobre del Paraguay, esa rebeldía se va convirtiendo en preocupación social y en lucha altruista.

Al leerle uno se queda impresionado por su estilo, muy singular por lo demás. Tú mismo hablas de él como escritor excepcional. ¿Qué destacarías de su faceta de escritor social?

Barrett consigue conjugar un fuerte contenido social con una gran calidad literaria y con un profundo calado humanístico; en sus escritos, crítica social y vanguardismo literario se conjugan y se enriquecen. Puede denunciar el más candente y puntual incidente gremial y elevarnos sin sentir hacia los grandes problemas del pensamiento; como puede

contemplar un hormiguero y enlazar de una forma magistral con el problema de Dios y de la existencia.

Roa Bastos ha escrito que Barrett “nos introdujo vertiginosamente en la luz rasante y el mismo tiempo nebulosa, casi fantasmagórica, de la "realidad que delira" de sus mitos y contramitos históricos, sociales y culturales", y todo eso al tiempo que denuncia violentamente las injusticias sociales.

Otro gran conocedor y admirador de Barrett, el uruguayo Rafael Spósito, ha resaltado que Barrett logra en su escritura “una síntesis primorosa de ternura y de rabia pocas veces igualada”.

Falleció joven de tuberculosis, con 34 años. Escribió su obra en apenas 4 o 5 años. ¿Qué artículos, que libros te parecen más relevantes?

Todos sus escritos son de una extraordinaria intensidad y muy uniformes, prácticamente sin altibajos. En el reciente libro de Periférica se recogen los textos más extensos y que más se aproximan al género ensayo, pues la gran mayoría de sus publicaciones fueron artículos.

Para citar algunos de mis preferidos: “Buenos Aires”, una violenta denuncia de la desigualdad y la miseria en medio de la gran urbe, “Las máquinas de matar”, que comenta la presencia de buques ingleses en el puerto de Montevideo, “No mintáis” que lleva sus ideas al ámbito más personal... y seguiría con una larguísima lista. Un clásico de la literatura social

americana es “Lo que son los yerbales” que denuncia la esclavitud en los obrajes yerbateros.

También destacaría “Moralidades actuales”, una selección de artículos realizada por el propio Barrett en un libro que fue el primero y el único que Barrett llegó a ver publicado. Todos los artículos de ese libro figuran en sus *Obras Completas* (Asunción 1998-90) aunque no como texto independiente. Como libro independiente se encuentra ya en acceso libre en Internet, junto con otros textos, en <http://85.52.193.109/barrett/> También hay textos de Barrett en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/paraguay/barrett/>

Llegó a cartearse con Henri Poincaré que en aquellos momentos era, sin duda, uno de los matemáticos más importantes del mundo. ¿Cuál fue el tema de su relación epistolar?

Barrett presentó a Henri Poincaré la fórmula que él había desarrollado para solucionar un problema matemático complejo consistente en hallar el número de números primos menores que un número dado. Poincaré le respondió felicitándole por el hallazgo. El prestigioso ingeniero uruguayo Ernesto García de Zúñiga publicó en 1935 el artículo “Rafael Barrett, matemático” en el Boletín de la Facultad de Ingeniería de Montevideo. García de Zúñiga analiza la fórmula de Barrett y opina que “si la brevedad de su vida, sus enfermedades, su pobreza y la intensa producción

literaria de sus últimos años le hubieran permitido consagrar más tiempo a la investigación matemática, Rafael Barrett hubiera ilustrado también su nombre en esta ciencia, que amaba tanto, con valiosos descubrimientos".

Barrett fue un escritor anarquista. ¿Qué anarquismo defendió? ¿Fue militante de algún movimiento social que tuviera esta orientación ideológica?

Dentro de la gran variedad de enfoques existentes en el anarquismo (que precisamente se define como un pensamiento antidogmático y enfrentado a cualquier idea de "escuela") el de Barrett destaca por su carácter amplio y abierto. Es todo lo contrario a un anarquismo doctrinario, de vía estrecha, que también lo hubo.

Como escritor que es, puede parecer próximo al llamado "anarquismo literario" de fin de siglo, pero su compromiso y su acción personal nos hacen ver que fue mucho más allá, hasta sufrir la cárcel y el destierro.

Barrett se implicó activamente en la lucha social junto a la anarquista Federación Obrera Regional Paraguay (FORP). Intervino en los mítines de las sucesivas celebraciones del primero de mayo de esa agremiación, pronunció "conferencias populares" para los obreros, y lo hizo en la calle cuando le cerraron las salas. La revista que creó y dirigió es de marcado y expreso carácter anarquista desde el

nombre: "Germinal". En el primer número de esa revista, Barrett presenta su programa y propone: "Destruid el principio de autoridad donde lo halléis" y "combatamos al jefe, a todos los jefes".

¿Qué opinión tenía de otros movimientos emancipatorios? ¿Formuló críticas al marxismo?

Barrett consideraba el movimiento anarquista como "la extrema izquierda del alud emancipador" y, en consecuencia, siempre expresó una actitud positiva hacia las otras corrientes revolucionarias. Barrett lamenta, por ejemplo, los enfrentamientos que se produjeron entre anarquistas y marxistas tras la primera internacional y dice que esos desentendimientos son "la última baza de la burguesía".

En "La cuestión social" hace un análisis crítico muy equilibrado del marxismo, al que considera una gran aportación a las ciencias sociales y a la emancipación de las clases oprimidas. Pero expresa también sus desacuerdos con aspectos concretos en los que "los hechos contradicen a Marx que se contradice a sí propio". Por ejemplo, Barrett no ve el progresivo empobrecimiento de los obreros en el sistema capitalista y, ya en 1910, observa que, en ese punto, el diagnóstico de Marx "no lleva trazas de realizarse".

¿Por qué se opuso ya en su tiempo a la idea de progreso? ¿En qué argumentos basaba su posición crítica?

No es que Barrett se opusiera a la idea de Progreso, que constituyó casi un artículo de fe en su época (y que, por cierto, sigue gravitando hoy día cuando se habla de “progresista” como opuesto a conservador) sino que expresa sus recelos y lanza certeras advertencias sobre los riesgos de un progreso descontrolado, con reflexiones que resultan plenamente actuales.

Una de las principales diferencias (si no la principal) entre aquel inicio de siglo y éste, en lo que hace a las percepciones colectivas de la realidad, radica en que de un optimismo confiado en que los grandes avances de la ciencia y la técnica supondrían una mejora constante de la sociedad, hemos pasado a la conciencia clara de los graves riesgos que el avance técnico ocasiona. La degradación del entorno natural, el riesgo cierto y creciente de catástrofe ambiental, la conciencia ecológica, en suma, es una percepción reciente que Barrett supo intuir claramente ya en su tiempo. Y escribió sobre el riesgo de catástrofe científica, hace más de 100 años, advertencias tan estremecedoras como éstas:

“En la máquina chocarán, quizás mañana, dentro de mil siglos, nuestro verdadero espíritu y el verdadero espíritu de la naturaleza”, “Y de ahí el terror metafísico que nos sobrecoge a la idea de los siniestros venideros, a la

amenaza de los monstruos que nacerán de nuestros talleres (...) acaso en vez de liberarnos, hemos liberado el negro oleaje de las cosas, y por la estrecha puerta de nuestras máquinas el caos entrará y nos estrangulará."

Y observaciones tan descriptivas del futuro deterioro ambiental y del desastre ecológico como éstas:

"El mar envejece...Su agua, cristalina limpieza entregada a los cielos, le es devuelta avaramente por los ríos, turbia y sucia, cargada de todos los despojos y secreciones y deyecciones de la tierra. Y con el transcurso de los tiempos, el mar se torna más acre, más espeso, más bajo, más árido".

"Cuando los últimos safaris no hayan dejado vivas más que las especies domesticadas (...) cuando el aire y el suelo estén saturados de cultura positiva y mientras abajo se respire a máquina arriba se circule geométricamente, cuando en el planeta-ciudad haya fallecido el misterio ¿qué será de nosotros?".

¿En qué autores ha influido posteriormente? Roa Bastos ha hablado del carácter precursor de su obra. ¿Qué ha querido apuntar con ello?

Los escritores probablemente más grandes de cada uno de los países en los que vivió (Borges en Argentina, Roa Bastos en Paraguay y Rodó en Uruguay) los tres expresaron su profunda admiración hacia Barrett.

De entre ellos, el que más rotundamente ha reconocido esa influencia ha sido Roa Bastos que afirmó que Barrett “enseñó a escribir” a los escritores paraguayos modernos.

Para Roa, Barrett anticipa la modernidad de la literatura paraguaya porque se adelantó a su tiempo tanto en sus ideas como en su manera de escribir.

Es notable observar unos cuantos escritos de Barrett que podrían confundirse perfectamente con textos existencialistas, corriente que sólo aparecería unos 30 años después. Y es curioso señalar que Inman Fox ha escrito que la Generación del 98 (a cuyo amplio entorno juvenil perteneció Barrett) trazó un puente “entre el romanticismo del siglo XIX y el existencialismo del XX”.

Borges, como acabas de recordar, muy poco dado al elogio y poco entusiasta con la literatura social, habló bien de él. ¿Qué le interesó de su obra?

Efectivamente, no creo que fuera precisamente la crítica social lo que a Borges más le interesara de Barrett, sino, sin duda, la calidad literaria y la profundidad argumental. La referencia de Borges es breve y no comenta la obra de Barrett, pero es evidente que le impresionó profundamente cuando recomienda “con lagrimas en los ojos y de rodillas” la lectura de “Moralidades Actuales” a su amigo Roberto Godel, asegurándole que es un libro “genial”.

Aparte de El pensamiento cautivo de Rafael Barrett, tu magnífico ensayo publicado por Siglo XXI en 1994, ¿qué estudiosos de la obra de Barrett destacarías?

En mi opinión, el mejor estudio sobre Barrett es el prólogo de Augusto Roa Bastos a la edición venezolana de “El dolor paraguayo”, un texto de gran rigor y profundidad, pleno de sugerencias y que además deslumbra con la escritura incomparable del autor de “Yo el Supremo”. En ese prólogo de 1978 Roa dice que hace falta un estudio en profundidad sobre el pensamiento de Barrett. Fue esa opinión la que me incitó a emprender el trabajo de mi libro, luego de largas conversaciones con el propio Roa, con quien me unió una gran amistad.

A continuación figura en mi preferencia la magnífica antología y prólogo de Santi Alba “A partir de ahora el combate será libre” de 2004.

Muy recomendable es también la antología de Carlos Meneses “Mirando vivir” publicada en 1976. Y un excelente librito “Barrett, un anarquista de leyenda” editado en 2007 en Buenos Aires por Catriel Etcheverri con prólogo de Abelardo Castillo.

Tampoco puedo dejar de citar el muy meritorio trabajo del hispanouruguayo Vladimiro Muñoz, cuyos estudios y publicaciones han sido la base fundamental para todos los que nos hemos adentrado en la biografía de Barrett.

El reciente libro de Gregorio Morán, en cambio, me ha decepcionado. Es un refrito que no añade casi

nada a lo que ya estaba publicado y que, con la moda del “quest”, habla de sí mismo tanto o más que de la obra de Barrett.

¿Es su obra suficientemente conocida en España?

En España se han publicado suficiente número de libros como para que quien se haya interesado haya podido conocerla. En 1919 se publican ya dos primeros libros. Luego hay un largo paréntesis que termina en 1976 con la antología de Carlos Meneses. Y a partir de esa fecha han ido apareciendo publicaciones con mayor frecuencia.

A mí, puesto que me apasiona, me gustaría que la obra de Barrett se conociera más, y trato de difundirla entre quienes creo que la van a apreciar y valorar. Pero no me siento capaz de decir cuánto de conocida es, y mucho menos cuánto debería serlo.

Es verdad que no ha entrado en los grandes circuitos comerciales de difusión, pero no veo que eso sea nada malo, tal vez al contrario. Por otra parte, yo no creo que Barrett pueda llegar a ser un escritor “popular”, como ha propuesto algún comentarista tardío. La escritura de Barrett es densa, cargada de ideas, y además, su obra es fragmentaria e inconclusa. Será siempre una obra para un cierto tipo de lectores interesados en la crítica rigurosa y radical, o bien en la historia social y cultural de Latinoamérica.

Lo esencial es que la obra de Barrett, los textos que él escribió, resulten accesibles para quien quiera

leerlos; y creo que hoy día, entre las publicaciones existentes y las disponibles en Internet, lo están. Luego dependerá de los lectores y del interés y las preferencias que cada uno tenga.

¿Ha influido Barrett en el anarquismo español? ¿Qué autores lo han cultivado y difundido?

La influencia de Barrett en la literatura y en el pensamiento español ha sido muy escasa, por no decir nula. Tan sólo Maeztu y Baroja escriben algo sobre él cuando se publican en Madrid esos primeros libros de 1919; Valle-Inclán pregunta por él cuando llega a Montevideo en 1910. Todos ellos le habían conocido en Madrid hacia 1902, antes de que viajara a América.

Hay, sí, una interesante influencia de Barrett en León Felipe, que además fue una de esas satisfacciones que a veces proporciona la investigación. Yo había señalado en mi libro la fuerte correspondencia entre algunas expresiones de Barrett y de León Felipe sin saber si lo conocía o lo había leído, y más tarde Líber Forti me lo confirmó al decirme que él personalmente había regalado las obras de Barrett a León Felipe.

Su influencia, en cambio, ha sido muy fructífera para el pensamiento y para la literatura social americana, como hemos dicho, particularmente en el ámbito del Cono Sur; cosa lógica, por otra parte, pues allí escribió la totalidad de su obra.

Se habla a veces de la muerte de una nieta suya, Soledad. Las narraciones no siempre coinciden. ¿Qué pasó exactamente?

Como una marca de identidad familiar, los descendientes de Barrett se han caracterizado por una sólida conciencia social y por una existencia llena de luchas y de dificultades. Su nieta Soledad fue una mujer extraordinaria, tanto por su personalidad como por su activismo, que tuvo un trágico e injusto final. A su muerte, Mario Benedetti escribió en su homenaje el poema "Muerte de Soledad Barrett" y Daniel Viglietti compuso la canción "Soledad".

Lo terrible y cruel es que fue detenida y asesinada por la policía brasileña (en 1973, cerca de Recife) tras ser denunciada por su propio compañero, un antiguo y destacado militante de la izquierda que se había cambiado de bando y colaboraba con la policía. Conocido como "Cabo Anselmo", aquel traidor vive desde entonces escondido y oculto bajo una falsa identidad y protegido por policías que formaron parte de los cuerpos represivos brasileños. Incluso hace pocos meses tuvo la desfachatez de solicitar una indemnización como víctima de la represión (alegando que lo fue en los primeros años, antes de convertirse en infiltrado para denunciar a muchos de sus antiguos compañeros); solicitud que cursó, claro está, a través de sus protectores y sin salir a la luz.

Dejémoslo en este punto, con esta denuncia, si te parece. Muchas gracias por tu generosidad.

CONVERSACIÓN IV

Alberto Fernández Liria: “Los psiquiatras pasamos a ser [en los años ochenta] prescriptores de fármacos, y, en todo caso, testigos y voceros de las bondades de los remedios que se disputaban el nuevo mercado”.

Psiquiatra, Coordinador de Salud Mental del Área 3 de Madrid y Jefe del Servicio de Psiquiatría del Hospital Universitario Príncipe de Asturias, profesor asociado de la Universidad de Alcalá y director del Master de Psicoterapia de la Universidad de Alcalá, Alberto Fernández Liria ha escrito numerosos trabajos en revistas científicas sobre psicoterapia, rehabilitación psicosocial, intervención en situaciones de catástrofe y violencia y la transformación de los servicios de atención a la salud mental. Es autor de diversos libros entre los que aquí destacamos: *La práctica de la psicoterapia: la construcción de narrativas terapéuticas*, Desclée de Brouwer, 2001 (junto a Beatriz Rodríguez Vega); *Habilidades de entrevista para psicoterapeutas*. Desclée de Brouwer, 2002 (también junto a Rodríguez Vega) e *Intervención en crisis*, 2001 (con la misma coautora).

Dicen que Alberto Fernández Liria se hizo psiquiatra para aliviar el sufrimiento humano allá donde se produjese. Quizá por ello un día se fue a la exYugoslavia donde fue herido por una ráfaga de fusil.

¿Tiene algún uso sensato y no hiriente el término “locura”? ¿Existen límites delimitados o zonas de penumbra acotadas entre racionalidad y locura?

El término “locura” tiene varios inconvenientes. Uno es que se consideraba estigmatizante. Probablemente, hoy, “locura” puede tener hasta connotaciones positivas cosa que no ocurre con términos como “psicosis” o “enfermedad mental”. El otro inconveniente es, precisamente, que “locura” puede significar casi cualquier cosa, con lo que es un término poco adecuado cuando necesitamos ser precisos. Y para atender en condiciones a las personas que sufren trastornos mentales, necesitamos ser precisos.

En cuanto a los límites entre los trastornos mentales y la salud mental, como los límites entre la enfermedad y la salud en general, desde luego no son netos porque las sociedades definen en función de muchos factores lo que van a considerar “enfermedad” y lo que no. De hecho la definición de estos límites, y por tanto de los de la actuación de los profesionales de la salud mental, es una de las tareas que habrán de acometerse en el siglo XXI. Pero, en esta polémica, los límites entre la salud y el trastorno mental no se corresponden con los la racionalidad y la locura porque

el trastorno mental sólo en muy contadas ocasiones se traduce en una pérdida de la razón.

¿Cómo puede definirse la enfermedad mental? ¿Por qué “mental”? ¿Qué es aquí la mente?

Podríamos preguntarnos también que no es la mente o que es lo no mental. En realidad la distinción cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans*, entre mente y cuerpo, lo que ha hecho es ponernos las cosas mucho más difíciles a la hora de entender no sólo las alteraciones de la salud mental, sino al ser humano y a los seres vivos en general.

Decía Kraepelin, el que suele considerarse fundador de la psiquiatría moderna, que las enfermedades mentales son enfermedades que tienen síntomas mentales (independientemente de cual sea su causa). Un *delirium*, un estado confusional agudo, es un trastorno mental aunque su causa sea una intoxicación, una alteración metabólica o un traumatismo. A principios del siglo XX, Kraepelin no creyó necesario explicar en su tratado a qué se refería el término “mental”.

Hoy el significado del término nos parece mucho menos evidente. Los seres vivos lo son en la medida en la que son capaces de tomar noticia del ambiente en el que viven y de actuar sobre él de acuerdo con lo que perciben, para mantener su existencia. La experiencia de los seres vivos de un determinado nivel (por ejemplo un animal) resulta de la acción conjunta de los seres vivos de un nivel inferior (en ese caso, sus

células) que constituyen su soma y orienta una acción en la que el organismo de nivel superior interacciona como una unidad con su ambiente. La mente sería el proceso por el que se organiza esa acción unitaria del organismo.

Lo que caracteriza al hombre como animal es el hecho de que se desenvuelve en un ambiente que –en palabras del biólogo español Faustino Cordón– es un ambiente “trabado por la palabra”. Dicho de otro modo, el ambiente de un hombre son los otros hombres, con los que se relaciona a través de su conducta específica, el lenguaje. Por consiguiente, su relación con el medio se da necesariamente (o al menos en lo que tiene de específicamente humano) a través del lenguaje. Vivimos una realidad construida en los términos que el lenguaje nos permite y nos impone. De algún modo vivimos las historias que nos contamos. Y llamamos mente a ese escenario en el que aparecen los pensamientos, las intenciones, las emociones y las narrativas que los organizan de modo que podemos reconocernos como nosotros mismos y reconocer a los demás y al mundo en el que habitamos, dándoles un sentido.

Entonces, ¿cuándo podemos hablar propiamente de trastornos mentales?

Como psicoterapeuta me sirve pensar que hablamos de trastornos mentales en dos tipos de situaciones. En primer lugar cuando las narrativas con las que

damos sentido a nuestra existencia no son útiles para la cooperación con nuestros semejantes porque no son compartibles, como sucede con las de un paciente esquizofrénico que considera que los demás pueden leerle el pensamiento, que las ideas que le vienen a la cabeza han sido puestas allí por otro o que cree saber a ciencia cierta las intenciones de los demás. Es lo que sucede con los cuadros que llamamos psicóticos. En segundo lugar cuando dominan narrativas que producen un sufrimiento evitable, como las del paciente hipocondriaco, que no puede vivir sin la certeza de que alguna de sus sensaciones corporales no es signo de una enfermedad maligna. Son lo que se han llamado trastornos neuróticos.

Pero el primer criterio –“no son útiles para la cooperación con nuestros semejantes porque no son compartibles”–, ¿no es un criterio de difícil concreción? ¿Cómo podemos saber, sin error o desvarío, que las narrativas de tal o cual sujeto no son compartibles y que no son útiles para la cooperación con sus conciudadanos si el sujeto no corrobora esa intuición nuestra?

En la práctica no es muy difícil ponernos de acuerdo en que un sujeto delira (tiene creencias que, además de no ser compartibles ocupan un lugar central en la organización de su modo de situarse en el mundo) o tiene alucinaciones (percibe cosas que los demás no percibimos), como, en la práctica, tampoco es difícil ponernos de acuerdo en que una u otra cosa están teniendo consecuencias no deseables para él o

para los demás en la convivencia con otros. Pero, desde luego, no hay un criterio duro. En último término hablamos de alguien que está excluido de un mínimo consenso que consideramos necesario. Respecto al otro criterio, tampoco hay un criterio duro para determinar cuando un sufrimiento es evitable. Por eso hay una discusión sobre los límites entre los trastornos mentales llamados “comunes” y la normalidad.

¿Por qué cree que la ciudadanía tiene, digamos, tanto interés en estos temas? ¿Por qué los medios de inculcación de ideas, temas e informaciones suelen cultivar con tan poco pudor estas temáticas?

La importancia que la salud mental ha tenido en el debate social ha sufrido variaciones muy importantes a lo largo del siglo XX. Así, por ejemplo, la introducción del psicoanálisis supuso una auténtica conmoción en los inicios del siglo veinte, las aportaciones de los psiquiatras culturalistas fueron best sellers en los cincuenta, y la voluntad de descifrar el tipo de cuestionamiento de los usos sociales, que encerraba la locura, lo fue en los sesenta y setenta de la mano de los llamados antipsiquiatras, de los reformadores de la psiquiatría o de Michel Foucault y sus secuelas.

En los años ochenta las referencias a la salud o los trastornos mentales fuera de los ámbitos especializados pasaron a ser meramente marginales. A la sombra de las grandes revoluciones conservadoras, la aten-

ción a la salud mental dejó de ser considerada un desafío para el Estado del Bienestar o una fuente de inspiración para el pensamiento crítico para ser contemplada únicamente como un potencial mercado en el que la industria podría realizar beneficios.

El pensamiento psiquiátrico y la actividad de los psiquiatras se supeditaron entonces, sobre todo, a este fin. La salud mental dejó de ser pensada como un logro difícilmente construido con el esfuerzo de las personas y las comunidades, para ser considerada un estado natural sólo amenazado por alteraciones bioquímicas del funcionamiento cerebral que se esperaba que el desarrollo paralelo de las neurociencias pudiera explicar e incluso fotografiar gracias a los también impresionantes avances de las técnicas de neuroimagen.

Los psiquiatras pasamos a ser prescriptores de fármacos, y, en todo caso, testigos y voceros de las bondades de los remedios que se disputaban el nuevo mercado.

Hablaba usted de Michel Foucault y sus secuelas. ¿Qué secuelas son esas? ¿No tiene usted acaso buena opinión de las intervenciones teóricas de Foucault en este ámbito?

No, no quiero decir eso. He sido un lector apasionado de Foucault. Textos como *El nacimiento de la clínica* o *Historia de la locura en la época clásica* han sido importantísimos en mi formación. Si tuviera algún

reparo respecto a la obra de Foucault, no sería, desde luego, en sus contribuciones a éste área.

Decía lo de las secuelas, sin ánimo peyorativo, para referirme a autores como Robert Castel. De Castel también aprendí muchas cosas. Castel, como Foucault, a mi modo de ver ha sabido mostrar magistralmente como los gestos cotidianos de la atención a la salud mental reflejan los mecanismos del poder en las sociedades contemporáneas. El problema en todo caso es que una cosa es que los reflejen y otra que jueguen un papel importante en sustentarlos. Sinceramente creo que el papel de la psiquiatría y la atención a la salud mental en eso es bastante marginal. Y que, en buena parte, el entusiasmo con que algunos psiquiatras pretendidamente progresistas acogieron la idea tuvo que ver con que, aunque fuera en el reverso tenebroso, nos confería a nosotros una importancia que resultaba un consuelo frente a la modestia que nos impone día a día la realidad de la clínica. A mi me parece que al lado de la escuela, la televisión, la familia, la policía o la cárcel, la psiquiatría resulta bastante prescindible para el mantenimiento del orden.

Y esa perspectiva de la que hablaba sigue siendo hegemónica...

Aunque esta perspectiva instaurada en los ochenta siga siendo hegemónica, hoy, tenemos datos suficientes para sostener que ha resultado ser un fracaso: los remedios que se suponía que iban a ser cada vez más

específicos para trastornos cada vez más precisamente definidos, han resultado ser todo menos específicos. Recuérdese que los ISRS, los inhibidores selectivos de la recaptación de la serotonina (cuyo paradigma es el Prozac), pretendían haberse convertido en la “bala de plata” que actuaba contra lo que se suponía que era la alteración específica de la depresión, frente a la inespecificidad de los antiguos –y tan baratos– antidepressivos tricíclicos. Hoy, los ISRS son el tratamiento farmacológico de primera elección de la depresión, pero también del trastorno de angustia, de la ansiedad generalizada, del trastorno obsesivo compulsivo, de los trastornos de la personalidad, de los trastornos del control de impulsos y de otros muchos. Si tenemos en cuenta que, a la vez, a los antipsicóticos responden los síntomas positivos de los pacientes esquizofrénicos, los delirios crónicos, los cuadros maníacos, los síntomas psicóticos de los trastornos mentales orgánicos y otros, quizás podíamos pensar que, aunque sólo fuera en consideración de lo que podemos aprender de nuestro trabajo como clínicos prescriptores necesitaríamos articular nuestras clasificaciones – o, mucho mejor, pensar en la salud mental y los trastornos mentales – sobre nuevas bases.

En los últimos años se han producido algunas señales de que existe una nueva preocupación social por la salud mental y sus alteraciones al menos en lo que solemos llamar el mundo desarrollado. Sin hacer mención a la proliferación de instrumentos de autoayuda que pretenden responder a la necesidad subje-

tivamente experimentada por multitudes de preservar su salud mental. Si atendemos sólo a las manifestaciones institucionales encontramos que la salud y los trastornos mentales han vuelto a ser motivo de preocupación política al menos en Europa. Desde la Organización Mundial de la Salud, la Comisión Europea y el Consejo de Europa se han promovido nuevos e importantes documentos con directrices, en base a algunos de los cuales se han firmado en Helsinki acuerdos en los que se han comprometido los ministros de sanidad de la Unión.

Algunos gobiernos, como el británico o los escandinavos, han incrementado los fondos dedicados a la atención a la salud mental y han diversificado el tipo de recursos dedicados a ella de un modo muy significativo, tanto en lo que se refiere a la atención a los trastornos graves como a los trastornos comunes.

La prestigiosa revista médica *The Lancet*, ha dedicado una serie de artículos haciéndose eco de todo lo anterior y proponiendo vías de actuación a través de una serie de artículos redactados por un llamado *Lancet Global Mental Health Group*, que reúne a 38 expertos internacionales en el tema que se hacen eco del aforismo de la OMS de “no hay salud sin salud mental”.

Pero de estas informaciones apenas hay noticias en los medios...

Los medios de comunicación de masas apenas se han hecho eco de estos movimientos. En los medios, en este momento, lo que aparecen son o secciones de autoayuda o noticias en las que el trastorno mental es tratado de modo absolutamente truculento, sobre la idea absolutamente falsa de que los enfermos mentales son peligrosos (los enfermos mentales graves cometen, en realidad, menos delitos violentos que los ciudadanos que no lo son) o de que los delincuentes de cuyos actos queremos distanciarnos son enfermos mentales, en lugar de simplemente malvados. Probablemente porque aceptar que la maldad existe en nuestra especie y en nuestra cultura, y buscarle una explicación, es más incómodo que atribuir sus efectos a causas que no tienen nada que ver con nosotros.

Déjeme hacerle algunas preguntas sobre lo que acaba de señalar. Las dos primeras. Decía usted que si tenemos en cuenta que, a la vez, a los antipsicóticos responden los síntomas positivos de los pacientes esquizofrénicos, los delirios crónicos, los cuadros maníacos y otros quizás podíamos pensar que necesitaríamos articular nuestras clasificaciones, o pensar en la salud mental y los trastornos mentales, sobre nuevas bases. ¿Sugiere usted entonces que los antipsicóticos no son efectivos para la diversidad de casos tratados con ellos?

En absoluto. Precisamente lo que sabemos –y por eso los utilizamos – es que son eficaces. No dudo de la eficacia de los fármacos, sino de la utilidad de las clasificaciones. Entiendo que las enfermedades no son,

como creían a finales del siglo XVII los primeros pro-
topsiquiátras que fueron enviados por el directorio
revolucionario a hacerse cargo de los hospitales de
París, entidades existentes en la naturaleza cuya di-
versidad se iba a manifestar ante sus ojos, mediante la
observación, como la diversidad de las especies vege-
tales se había desplegado ante los ojos de Linneo. Las
enfermedades (todas, no sólo ni especialmente las
mentales) son constructos que nos sirven para prede-
cir el efecto que pueden tener las actuaciones de los
médicos u otros sanadores sobre determinadas for-
mas de malestar para los que una sociedad ha acor-
dado conceder a quien lo sufre el rol de enfermo

*¿Y sobre qué nuevas bases deberíamos pensar entonces los
trastornos mentales?*

Precisamente sobre esa. Sobre su utilidad para
guiar las actividades de sanación. La medicina (como
la arquitectura o la ingeniería) no es una ciencia, sino
una tecnología (Aunque como toda tecnología pre-
tenda tener un fundamento científico). Y su objetivo
no es producir conocimiento sino producir un bien
social (en este caso la salud).

Llamamos enfermedad a un estado —involuntario
e indeseable— que produce un malestar frente al que
una sociedad está dispuesta a articular un procedi-
miento que incluye exención de obligaciones, provi-
sión de cuidados especiales y actividades de sanación

(en nuestra cultura, médicas) encaminadas a resolverlo o paliarlo.

Desde esta perspectiva, la determinación de qué condiciones van a ser consideradas como enfermedad y cuales no, corresponde a cada sociedad. Por eso hay sociedades en las que determinadas condiciones que en otras son consideradas normales (y, a veces, incluso deseables) son consideradas enfermedades.

La delimitación entre la enfermedad en general y lo que no lo es depende, según esto, de una decisión que sería mejor entendida como política o, en todo caso, cultural que como resultado de una investigación científico-natural.

La distinción entre enfermedades diferentes adquiere sentido en la medida en que sirve para poner en marcha distintos procedimientos y para hacer predicciones sobre cuáles serán los resultados obtenidos con estos. Los mayas saben qué deben hacer y qué cabe esperar que suceda con los espantos, y qué hacer con los males echados o el k'ak'al ontonil, o ek tí'ol. Nuestras familias y nuestros médicos saben qué deben hacer y qué cabe esperar que suceda con la varicela, y qué hacer con el síndrome de Down, la tuberculosis o los ataques de pánico. Por eso, aunque tengan el mismo agente causal, la varicela y el herpes zoster son enfermedades diferentes.

Según este modo de ver las cosas, podríamos decir que en nuestra cultura las enfermedades son constructos referidos a condiciones en las que un indivi-

duo experimenta un malestar, sobre el que existe un consenso en la idea de que debe ponerse en marcha un procedimiento que incluye la intervención del sistema sanitario, y que permiten hacer predicciones sobre las actuaciones de los médicos.

No hay especies morbosas escondidas en alguna parte de la naturaleza esperando a encarnarse en enfermos. No hay nada más allá de los enfermos. Es la acción de los médicos —y los resultados que se espera emanen de ella— la que distingue unas enfermedades de otras. La aseveración de que un enfermo es aquél que va al médico, es más que una tautología. No hay nada de sorprendente en el hecho de que si queremos estudiar la epidemiología de los trastornos mentales debamos resignarnos a que la definición de caso psiquiátrico deba hacerse en términos de aquel sujeto que padece un malestar ante el que los médicos indicarían un procedimiento de tratamiento o cuidados.

Si aceptamos esta hipótesis, lo lógico será construir nuestra nosología mirando más a los condicionantes de la intervención que a la observación de los síntomas.

¿Puede precisar un poco? ¿A qué se refiere con esta última afirmación?

No es nada que no se haga en otras disciplinas médicas que han extraviado menos su rumbo que la psiquiatría. Los cánceres de mama no se clasifican por la dureza o la proximidad a la areola del tumor. Se

clasifican en grado I o grado n según lo que la práctica indica que es la respuesta esperable a cada uno de los procedimientos disponibles para actuar sobre ellos. Y esa clasificación permite determinar cuál es el protocolo que va a aplicarse a un paciente dado y qué cabe esperar que suceda con él (qué parece más probable a la vista de lo sucedido con otros pacientes similares). El pragmatismo de los cirujanos ha enseñado a los oncólogos a dirigir su pensamiento de la intervención a los síntomas, más que de los síntomas a la intervención.

En psiquiatría sucede hoy exactamente lo contrario. Poseídos por lo que a mi me gusta llamar la ilusión de Pinel (uno de estos protopsiquiatras a los que me refería antes) los psiquiatras se esfuerzan por observar los síntomas esperando que estos (convenientemente pasados por el cluster analysis) dibujen solos entidades para las que ya alguien (¿la industria farmacéutica, quizás?) encontrará después remedios apropiados. Los intentos de encontrar remedios cada vez más específicos para cuadros cada vez mejor definidos han fracasado. Los remedios más específicos (antes señalábamos el caso de los antidepresivos ISRS) han resultado aplicables para cuadros que no tienen relación entre sí en nuestras nosologías. Y esto no ha sucedido sólo con los psicofármacos. Es bien conocido el caso de Cristopher Fairburn, quien para proporcionarse una intervención placebo manualizada con que comparar la terapia cognitivo-conductual de la bulimia nervosa decidió utilizar el manual de

terapia interpersonal de Klerman para el tratamiento de la depresión. Lo que sucedió fue que, aunque la terapia cognitivo-conductual producía mejores resultados al terminar las 18 sesiones de tratamiento, los resultados a 6 y 12 meses de las pacientes que habían recibido terapia interpersonal (que seguían mejorando después de terminada la terapia) eran incluso mejores. De este modo, Fairburn descubrió (que no inventó) la terapia interpersonal de la bulimia nerviosa. Algo parecido había pasado antes con un antidepresivo como la clorimipramina.

Podemos congratularnos de tales descubrimientos. Pero, aunque nos sirvan para atender mejor a nuestros pacientes, lo que en definitiva muestran es que en nuestro trabajo como clasificadores no ha respondido a nuestras expectativas. Tendremos que plantearnos que enseñanzas podemos extraer de ello.

Entonces usted cree que la investigación se ha visto dirigida por este prejuicio.

La investigación en el terreno de la psicofarmacología se ha visto relativamente encorsetada por este prejuicio. En el terreno de las intervenciones psicosociales los efectos están siendo devastadores. Guiados por esa idea se pretende organizar la investigación sobre la eficacia de las intervenciones psicosociales (y, posteriormente, establecer su indicación y su pago) a partir de las categorías delimitadas por los flamantes nuevos sistemas consensuados de clasificación. Las

diversas listas de psicoterapias empíricamente validadas que han reunido diversos grupos (entre los que destaca la Asociación Americana de Psicología) están configuradas de este modo, y tienen como epígrafes diversas categorías del DSM bajo las que figuran listados de intervenciones que generalmente comienzan con la expresión terapia cognitivo-conductual o terapia interpersonal y acaban con el nombre de la categoría o de una subcategoría.

Hasta que los grupos encabezados por Beck y Klerman (a cuya orientación aluden estos prefijos), decidieron, a finales de los años 70, someter su trabajo a la prueba del ensayo clínico aleatorizado, había un consenso entre los psicoterapeutas acerca de que las categorías diagnósticas, tal y como las dibujaban las clasificaciones, no eran una guía útil para el trabajo práctico con los pacientes. Hoy se han propuesto múltiples sistemas de constructos que sí lo son, y que han conseguido, muchas veces a través de un trabajo finísimo de investigación, dotarse de un respaldo empírico. Pero la falta de correspondencia entre estos sistemas y las clasificaciones al uso hace difícil que este trabajo pueda pasar el filtro que la comunidad psiquiátrica neopinelliana se está organizando para imponer, bajo la bandera de la medicina basada en pruebas, a toda información que pueda llegar a sus miembros.

Que las enfermedades son constructos, decía usted, formas de malestar para los que la sociedad ha acordado conceder a quien lo sufre un rol de enfermo. ¿No es esa visión muy idealista, muy sociologista? ¿No olvida usted en demasía la determinación de lo real? No se trata de defender que nuestras teorías son calcos de la realidad pero de ahí a afirmar que la enfermedad es un constructo... Jacques Bouveresse enfermará si le lee y le aseguro que no construirá su enfermedad. ¿No hay ahí un salto epistemológico excesivo? Por otra parte, ¿qué sociedad es esa que acuerda tal cosa?

No creo que sea ni idealista ni sociologista, porque las construcciones sociales no se producen sobre el vacío. Por seguir con su ejemplo, lo que puede sucederle a Jacques Bouveresse (espero que no) o a cualquier otro, es que la emoción de indignación a la que le mueva un texto ofensivo se traduzca en una estimulación muy importante de su sistema autonómico que incluso puede llegar a alterar de modo irreversible el funcionamiento o la estructura de alguna de las células que constituyen su soma (A esto Faustino Cordón lo llama enfermar de arriba abajo; enfermaríamos en cambio de abajo arriba cuando el mal funcionamiento de algunas células – por la acción de un tóxico, por ejemplo, impide que realicen su necesaria contribución al surgimiento de nuestro organismo animal). Ahora bien, si decimos que esto es “ponerse enfermo” (y no “endemoniarse”, “sentir que uno está en desacuerdo” o simplemente “encenderse de santa indignación”) es porque existe un consenso en llamar

a eso enfermedad. Si esto es así a Bouveresse le darán la baja, entenderán que no acuda a una conferencia que tenía programada para hoy, su mamá le llevará a la cama caldito y recortables y le prescribirán un tratamiento parte del cual pagaremos entre todos con nuestros impuestos.

Usted es presidente de la Asociación Española de Neuropsiquiatría? ¿Qué es la neuropsiquiatría? ¿Cuál es la situación de esta disciplina científica en nuestro país?

El nombre de la asociación es el que le pusieron sus fundadores en 1924, una brillantísima generación de psiquiatras que se consideraban discípulos de Ramón y Cajal y que hicieron aportaciones en el campo de la neurología y en el de la psiquiatría que eran dos disciplinas no bien diferenciadas. Hoy la asociación lleva el subtítulo de “Profesionales de la Salud Mental” y está constituida sobre todo por psiquiatras, psicólogos clínicos, enfermeros y otros profesionales de los que constituyen los equipos interprofesionales desde los que se realiza hoy la atención a los problemas de salud mental.

¿Y cuál es la situación de la salud mental en nuestro país? ¿Cree que se ha avanzado en los últimos años?

En los últimos treinta años hemos pasado de un sistema que contemplaba el manicomio como una alternativa de atención para los trastornos mentales graves y la desatención o una caricatura de atención

para los trastornos mentales comunes (como la ansiedad y la depresión), a unos sistemas basados en redes complejas de atención que integran múltiples dispositivos como centros de salud mental, unidades de hospitalización en los hospitales generales, hospitales de día, centros de rehabilitación psicosocial, centros de día, comunidades terapéuticas, alternativas de alojamiento protegido o formas de atención domiciliaria... En definitiva se están ensayando alternativas que son nuevas. Y, desde luego, están surgiendo nuevos problemas...

En general, existe un acuerdo entre las comunidades autónomas (que son las que tienen las competencias en la atención sanitaria) y con los organismos europeos sobre cuál es el modelo de atención que conviene desarrollar. Ese es el acuerdo que reflejan los documentos europeos a los que antes hacía referencia y el que se plasma en la Estrategia en Salud Mental del Sistema Nacional de Salud, que se aprobó en el 2006. El problema es que el grado de desarrollo de los distintos elementos del modelo es muy diferente en unas y otras comunidades autónomas y que, de hecho, existen importantes desigualdades en los recursos dedicados a la atención a las personas con trastornos mentales y en las prestaciones que éstos reciben en unas y otras comunidades.

Creo que el modelo basado en la atención comunitaria es, sin duda preferible al modelo institucional y coercitivo que le precedió. A pesar de que, como le

decía, con este se han generado problemas nuevos entre los que la psiquiatrización o psicologización de los problemas de la vida cotidiana y la ilusión de que el malestar corriente puede ser objeto de tratamiento en lugar de estímulo para actuar sobre el entorno, no es el menor. Como tampoco lo es el que la mejora de la salud se contemple sobre todo como una oportunidad para desarrollar un mercado y sus objetivos puedan acabar supeditándose al propósito principal de servir para realizar beneficios. O el de que, en países como el nuestro el logro del objetivo de mantener en la comunidad a las personas con trastornos mentales graves se haga a costa del esfuerzo de unas familias que cada vez responden menos a ese modelo de familia tradicional que aunaba los recursos de tres generaciones en un esfuerzo colectivo del que todos se beneficiaban.

¿Malestar corriente? ¿Qué entiende usted por malestar corriente? Por lo demás, dice usted, se contemple la mejora de la salud como una oportunidad para desarrollar un mercado y la realización de beneficios. ¿Podría concretar un poco más?

Me refiero al malestar, por ejemplo, que sigue a la muerte de un ser querido. Lo sano es experimentarlo. Precisamente lo morboso sería no sentir nada o sentir otra cosa.

En una economía de mercado como la nuestra la existencia de un malestar remediable mediante un

producto que se puede vender es una oportunidad para realizar beneficios vendiendo ese producto. Y esa oportunidad es la que determina, a veces, el mayor interés prestado por la comunidad médica a determinadas enfermedades. O la idea de que puede haber, por ejemplo, una suerte de uso “cosmético” de los antidepresivos. Si alguien dice que se encuentra mejor tomando un antidepresivo ¿Por qué no vendérselo?

¿Qué mejoras introduciría usted en estos ámbitos? ¿Qué aspectos le parecen de más urgente rectificación?

Hay que pensar que el modelo por el que abogan los documentos a los que he hecho referencia, presupone el principio de que la salud mental, como la salud en general, es una responsabilidad comunitaria y es a la sociedad en su conjunto a la que le corresponde el esfuerzo primero por promoverla y prevenir su pérdida, y, luego, por atender del mejor modo posible a las personas que no han conseguido mantenerla o sufren las consecuencias de su pérdida. Es decir: nos remite, de algún modo, a una idea de estado del bienestar que está muy lejos de propuestas desreguladoras que se han generalizado en el planeta bajo los dictados del Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional u otras personificaciones del capital, y que han sido disciplinadamente ejecutadas por gobiernos que no siempre han sido conservadores (En España las políticas que fueron desarrolladas en Estados Unidos

e Inglaterra por Ronald Reagan y Margaret Thatcher fueron entusiásticamente introducidas en nuestro país por los gobiernos de Felipe González). En la medida en la que el Estado del Bienestar amenaza con pasar a ser considerado como uno más de los sueños extravagantes de los sesenta, el modelo sanitario y de atención a la salud mental que era coherente con él, resultará insostenible.

Si obviamos lo anterior, hoy, podemos decir que en la mayor parte de las comunidades autónomas, el sistema tiene prácticamente todos o casi todos los elementos que debería tener. El problema fundamental es el de las dosis en las que los tiene. Berlín, con no mucho más de un millón de habitantes, tiene más de tres mil plazas de alojamiento protegido para personas con trastornos mentales graves. El área que yo dirijo en Madrid, con trescientos ochenta y cinco mil habitantes, tiene escasamente cuarenta. Tenemos una tercera parte de los psiquiatras o de los psicólogos clínicos que los países escandinavos tienen por cada cien mil habitantes y entre veinte y cuarenta veces menos de enfermeros trabajando en la comunidad que los ingleses.

Hay que asumir que atender en las condiciones que hoy sabemos que son posibles a las personas que tienen trastornos mentales es caro. Seguramente no es más caro que trasplantar hígados o caras o que poner prótesis de cadera o de rodilla. Pero es mucho menos lucido. Los avances de la cirugía ocupan las primeras

planas de los periódicos. Que hoy (como ayer y como mañana) también ha visitado alguien en su casa a un esquizofrénico que, de otro modo, estaría llevando una existencia infrahumana en una institución, en la calle o en la cárcel no es noticia. Y menos en un momento en el que promulgar leyes que permiten encerrar sin ninguna garantía a seres humanos por el único delito de haber nacido en otro sitio proporciona votos.

¿Tan desaprensivos, tan inhumanos ve usted a nuestros dirigentes políticos y a los directivos de los medios de (des) información?

En absoluto. No es una cuestión de maldad de los individuos, sino de irracionalidad de un sistema económico y político.

Por lo demás, hablaba usted de visitas a casas de esquizofrénicos. También de sus visitas a nuestras casas podríamos añadir. ¿Qué tipo de vida puede llevar un esquizofrénico? ¿El término no engloba casos muy distintos?

Sabemos que muchos tipos de vida. Y que en buena medida cuál de ellos van a llevar depende de los que hagamos para atenderlos.

Y, tiene usted razón, seguramente lo que llamamos “esquizofrenias” engloba condiciones muy distintas y, con toda seguridad, las personas a las que llamamos “esquizofrénicos” son tan distintas entre sí como las personas a las que llamamos “reumáticos”.

¿Conoce algún país que quizá sea no un modelo pero sí un lugar de referencia en la forma en que trata la salud mental y los enfermos?

Nosotros deberíamos compararnos con los países de nuestro entorno inmediato. En Europa, algunos gobiernos, como el británico, han incrementado en los últimos pocos años, los fondos dedicados a la atención a la salud mental de un modo muy significativo, poniendo en marcha programas por los que han visto la luz, además de los importantes recursos que ya existían anteriormente, los equipos de tratamiento asertivo comunitario, los equipos de atención en crisis o los equipos de atención temprana. El 31 de julio de 2007, el ministro de sanidad de ese país anunciaba la puesta en marcha de los primeros equipos del plan por el que el Servicio Nacional de Salud va a dotarse de los diez mil psicoterapeutas que calculan que son necesarios para ofrecer psicoterapia como tratamiento de rutina para pacientes con ansiedad o depresión. Y, esto último, lo hacen porque, según un informe de la *London School of Economics*, podrán pagarlos con lo que se ahorren en pensiones si, con su trabajo, consiguen reducir de media un mes la incapacidad laboral debida a esos trastornos en el Reino Unido.

Para la psiquiatría ¿tienen algún interés las teorías y prácticas que surgen del psicoanálisis y de sus diferentes corrientes?

Históricamente, el psicoanálisis tuvo un efecto irreversible no sólo sobre el modo de contemplar la salud mental y sus alteraciones, sino en el modo en el que nuestra sociedad noroccidental se contempla a sí misma. La práctica del psicoanálisis tal y como fue concebida por Freud y como sigue siendo practicada por los psicoanalistas ortodoxos ocupa hoy, indiscutiblemente, un lugar marginal en la atención a la salud mental y a sus alteraciones. Pero muchas de sus ideas y de sus descubrimientos son la base de los modos de hacer de los clínicos que trabajamos en el sector público tanto con personas que sufren trastornos mentales comunes como con pacientes graves. Y algunos de sus desarrollos se han visto confirmados por alguno de los descubrimientos de los neurocientíficos que estudian el desarrollo, que, muy frecuentemente, han construido sus hipótesis en base a observaciones de los psicoanalistas.

¿Podría citarnos algún ejemplo de esta última consideración?

El más claro es el de los psicoterapeutas infantiles que han acabado produciendo los desarrollos de lo que se ha llamado la neurobiología relacional, como Stern o Siegel (Cuyo libro sobre el desarrollo de la mente acaba de traducirse al castellano) que han podido encontrar lazos entre lo que sabemos del desarrollo y el funcionamiento del sistema nervioso central y los hallazgos de los teóricos del apego o los de

los que han estudiado los efectos de las experiencias traumáticas sobre la salud mental.

¿Puede hablarse psiquiatría o sería mejor hablar de tendencias psiquiátricas? ¿Hay un paradigma dominante y aceptado en el seno de esta comunidad científica?

Puede hablarse de psiquiatría como puede hablarse de medicina o de arquitectura o de ingeniería de puentes. Hay un cuerpo de conocimientos y de prácticas sobre los que existen acuerdos y puntos de vista sobre cuestiones que nos se consideran bien resueltas o que son opinables, porque la psiquiatría, la medicina, la arquitectura o la ingeniería deben producir un producto que debe ser considerado útil y aceptable por una sociedad que no es monolítica y cuyas necesidades cambian.

Los momentos en los que la psiquiatría y la psicología eran un campo de batalla en el que se enfrentaban escuelas que partían de presupuestos incompatibles, hablaban lenguajes intraducibles y se proponían objetivos irreconciliables, pertenecen al pasado.

Ello ha tenido que ver con dos fenómenos que, a mi modo de ver merecen una valoración diferente. El primero es que ha habido una suerte de movimiento integrador que nos ha obligado a los clínicos (movidos por la insatisfacción de encontrar que los resultados conseguidos desde el dogmatismo de cualquier escuela no eran óptimos) a intentar incorporar los hallazgos de los de las otras escuelas, a cuestionar as-

pectos de la propia o a intentar pensar al margen de ninguna. Esto no sólo se ha dado en el interior, por ejemplo, del campo de las psicoterapias. Se ha dado, a veces en los límites con otras disciplinas, de modo que, por ejemplo, algunos de los más recientes avances de la psicoterapia han bebido en hallazgos de los neurobiólogos o los genetistas y en conversación con ellos (Y al revés). Esto –algo con lo que Freud soñaba– me parece algo muy positivo.

A la vez, la corriente dominante de la psiquiatría se embarcó en los ochenta en un especie de encarnación para la profesión del pensamiento único. Partiendo de la constatación de que la existencia de que los psiquiatras de cada escuela y de cada país unas veces utilizaban términos idénticos para designar fenómenos completamente distintos y, otras, llamaban de forma diferente a los mismas cosas, la Asociación de Psiquiatras Americanos por un lado y la Organización Mundial de la Salud por otro, se empeñaron en construir con un lenguaje común unas clasificaciones de los trastornos mentales que los definieran con criterios operativos, sin emplear para ello constructos teóricos que pudieran rechinarle a alguien y de modo que aplicando el manual, estuviéramos seguros de que cualquier psiquiatra del mundo, perteneciera a la escuela que perteneciera, iba a utilizar el mismo término ante el mismo cuadro clínico. Esto dio lugar a los manuales llamados DSM y CIE.

¿Y qué papel juegan estos manuales psiquiátricos?

Inicialmente ambos manuales pretendían servir para hacer estadísticas. Pero posteriormente, lo que debería haber sido un instrumento, se ha convertido en el organizador del pensamiento psiquiátrico cuando no en la disculpa para evitar tener que pensar. Además, las categorías diagnósticas sacralizadas por esos textos se han convertido en el eje de la actividad investigadora, construida sobre la idea de que para una de ellas debería existir un remedio específico (lo que, como comentaba antes, ha resultado aproximarse muy poco a la verdad). Pero sobre esta base se ha construido un edificio cuyo resultado práctico ha sido que el pensamiento ha sido de algún modo expropiado a los clínicos, a los que los problemas les llegan resueltos por los gestores y la industria farmacéutica que, por otro lado, dominan la formación, distribuyen los fondos de investigación y mantienen bajo control a las publicaciones, perpetuando el círculo.

¿Quiénes dice usted que dominan la formación, las publicaciones y distribuyen fondos de investigación? ¿Las corporaciones farmacéuticas? ¿Los gestores políticos? Si es así, ¿por qué se permite? ¿Dónde está la autonomía y desarrollo libre y creativo del conocimiento?

Las corporaciones farmacéuticas, los gestores políticos y las empresas que controlan el gran negocio de la producción y la publicación científica, como Thompson-Reuter, propietaria del concepto de “factor impacto” del que se valen nuestras universidades e

institutos de investigación para seleccionar los investigadores.

Insistiendo sobre lo anterior. Sugiere usted entonces a los profesionales de la salud mental que arrojen los dos manuales citados –el DSM y el CIE– al archivo de los libros inútiles y/o malintencionados.

No exactamente. Y desde luego, no malintencionados. Estos instrumentos han cumplido un papel en la generación de un lenguaje común, útil para muchos propósitos (administrativos, epidemiológicos...). Pero no idóneo para otros, como el desarrollo de nuevos recursos terapéuticos

*¿Queda algo de la antipsiquiatría de los años 60' y 70'?
¿Debemos seguir reivindicando la apertura de los centros psiquiátricos, acaso su humanización? ¿Cree que se cometieron excesos, que Laing o Basaglia, por ejemplo, politizaron en exceso un campo médico?*

La crítica que hicieron gentes como Laing, Cooper, Szasz, Goffman o Jervis (De quien tuve la primera noticia por una entrevista en *El Viejo Topo*) sirvió de motor a transformaciones que hoy son irreversibles, aunque para la psiquiatría académica estos sean hoy autores olvidados. Seguramente ha habido otros muchos factores que han contribuido a que esto sea así, pero hoy a nadie le extraña que los sistemas de atención a la salud mental puedan prescindir completamente de algo parecido a lo que fueron (Y, lamenta-

blemente siguen siendo en algunos sitios) los manicomios. Y las intervenciones familiares en pacientes psicóticos, por poner un caso, aparecen como recomendadas en todas las guías de práctica clínica. En esto hay una deuda con esos autores como la que hay, en un campo más general, con el mayo 68 respecto a muchas de las cosas que hoy consideramos normales en nuestra sociedad. Laing fue un psiquiatra brillante que recuperó para el pensamiento psiquiátrico tradiciones fructíferas que se habían abandonado después de la guerra mundial y que supo reconocer lo creativo de algunas aportaciones nuevas. Y un buen escritor.

El caso de Basaglia y Psiquiatría Democrática en Italia es aún menos discutible. Y no me parece que lo que hicieron fuera politizar el campo de la atención a la salud. Lo que hicieron fue utilizar un instrumento político muy bien construido – la Ley 180 que prohibía los manicomios y que hoy Berlusconi ha propuesto revisar – para lograr un objetivo que no podía lograrse sin una intervención de la política.

En la izquierda solemos poner mucho énfasis en aspectos ambientales y solemos percibir con ojos sesgados y oídos pocos atentos los análisis que apuntan a herencias genéticas y afines. ¿Cree que hay aquí error, desenfoque, ensoñación, confusión teórica? ¿Está o no está en los genes? Para ser más concreto, ¿un esquizofrénico nace o se hace? ¿Es la sociedad la que nos enferma?

Debajo de ese sesgo hay el prejuicio según el cuál las intervenciones que podemos hacer sobre un de-

terminado trastorno han de ser de la misma naturaleza (bioquímica o psicosocial) que su causa. Y a una cierta tradición de izquierda, nos ha sido cómodo imaginar intervenciones en el entorno social, porque es lo que estábamos haciendo con otros propósitos en otros campos, y duro aceptar la resignación que impondría suponer que las alteraciones de base eran inmodificables y venían marcadas por la naturaleza, porque parecía que uno empieza aceptando esto para las enfermedades y tiene que acabar aceptándolo para las diferencias de clase, o algo así. Pero la actitud a la que hace referencia, y este prejuicio subyacente, no son más que eso, un prejuicio, un tic de los que, de hecho, han actuado como obstáculos al pensamiento crítico.

Lo que hoy sabemos es, precisamente, que la interacción entre lo heredado y lo adquirido es sumamente compleja. En congresos y publicaciones es muy frecuente encontrar genetistas fascinados con el descubrimiento del ambiente y psicoterapeutas con el de la genética y lo heredado.

Por ponerle un ejemplo que ilustre esto: Los estudios de primates han proporcionado un modelo animal para trastorno borderline de la personalidad. En un artículo de 2005, sobre trastornos de la personalidad, el psicoanalista Glen Gabbard, considerado el principal vocero de la psicoterapia psicodinámica americana, nos resume algunos experimentos llevados a cabo con macacos Rhesus. Entre un 5 y un 10%

de los macacos rhesus son propensos a la realización de piruetas peligrosas en las que se dañan gravemente y exhiben desde antes de la pubertad conductas socialmente inadmisibles por la manada que les llevan a maltratar a los monos más débiles y arriesgarse imprudentemente con los más fuertes. La presencia de este tipo de comportamientos parece estar en relación con el metabolismo de la serotonina. Se ha detectado una relación inversa entre las medidas del metabolito ácido 5-hidroxiindolacético (5-HIAA) en líquido cefalorraquídeo, y la propensión a estas conductas impulsivas. Sin embargo la propensión heredada parece modificarse con las experiencias de apego: los monos criados por madres muestran consistentemente una concentración más alta de este ácido 5-hidroxiindolacético que los que se han creado entre coetáneos y sin madre. El gen del transportador de la serotonina presenta variaciones en su región promotora que dan lugar a dos alelos (variaciones) diferentes. El alelo corto confiere una menor eficiencia para la transcripción a esta región promotora, lo que se podría traducir en una disminución de la función serotoninérgica. Sin embargo, como nos cuenta Garbaro, lo que las personas que han investigado con estos monos han encontrado es que los monos con el alelo corto no presentan diferencias en su concentración de 5-HIAA con los del alelo largo si han sido criados por madres, mientras sí lo hacen si han sido criados por coetáneos. Paralelamente, los macacos con alelo corto exhiben muchas más conductas agresivas

que los del alelo largo si han sido criados por coetáneos y esta diferencia no existe entre los criados por madres, que tienen ambos el mismo nivel de agresividad que los criados por coetáneos con alelo largo. Aún más llamativos son los resultados de un experimento en el que se pone al alcance de los monos una bebida alcohólica. De los monos criados por coetáneos, los monos con el alelo corto muestran una mayor propensión que los otros a consumir mayores cantidades de alcohol. Sin embargo entre los criados por madres, los monos del alelo largo consumen más alcohol que los del alelo corto, lo que parece que pondría de manifiesto que el alelo corto del gen del HTT podría determinar la presencia de patología en los monos con una experiencia de crianza subóptima mientras que podría ser adaptativo en monos con una crianza segura. Gabbard señala la importancia de estos hallazgos para la psicoterapia, ya que esta podría entenderse como una de las experiencias que modifican la expresión de los genes en la acción humana.

Pero usted está hablando de monos, de primates... ¿No habíamos hablado del ser humano y de su singularidad lingüística por ejemplo?

Bueno: nosotros somos precisamente unos primates que tienen capacidad de hablar. Primates en los que, precisamente por eso, la relación con el ambiente es aún más compleja y más sometida a mediaciones.

De acuerdo. Prosiga, si le parece, con su anterior explicación.

Por otro lado, la decodificación del genoma humano ha sido, sin duda, un importante avance de los biólogos y abrirá posibilidades de tratamiento, hasta hace poco insospechadas, para algunas enfermedades. Pero su comparación con otros genomas paralelamente descodificados (de la mosca del vinagre al chimpancé), hace insostenible la ilusión, que no hace mucho hay quien proclamaba sin vergüenza, de que, de algún modo, aquella cinta de ADN contenía el destino del organismo que surgía de la acción conjunta las células que la formaban. En un magnífico artículo publicado en 2005, el genetista Kendler criticaba algunos de estos mitos que los médicos en general y los psiquiatras y psicólogos clínicos en particular, hemos asumido acerca de la genética y, resituando en su lugar los conocimientos adquiridos en los últimos años, nos invita a volver los ojos al ambiente y, sobre todo a la relación compleja y bidireccional entre ambos. Según este trabajo, no es que aún no sepamos cuál es el gen de la esquizofrenia. Es que ya sabemos no sólo que no hay un gen de la esquizofrenia, sino que si queremos entender el papel de lo genético en la vida en general y en el enfermar en particular, tendremos que abandonar la óptica que Kendler llama preformacionista (según la cual la vida no es más que un desarrollo del contenido de los genes) y construir modelos complejos que permitan dar cuenta de la interrelación de lo heredado con el ambiente (o, mejor, con el me-

dio). Kendler nos plantea que quizás tenga más sentido buscar un gen para algo como la “búsqueda de novedad” o la “evitación del daño”, que hoy se consideran rasgos del carácter o del temperamento, y rastrear la interacción de estos rasgos con los posibles ambientes en los que se pueda producir el desarrollo, que para una entidad como la esquizofrenia, entendida como una entidad morbosa existente en la naturaleza y que, de algún modo, se encarna en un paciente.

Déjenme preguntar con palabras y pensamientos de otros. Habla usted de ambiente, de afectos, de entornos sociales, comunitarios. ¿Cómo puede pensarse que esas condiciones intervengan en el desarrollo bioquímico de un individuo? ¿No hay, nos guste o no, de forma muy constante, independientemente de los entornos sociales y afectivos, un 1 por 100 de esquizofrénicos, por ejemplo?

Porque lo que los teóricos del desarrollo a los que refería antes lo que nos han enseñado es que la experiencia modela el desarrollo del sistema nervioso central en su estructura y su funcionamiento haciendo que se expresen o no potencialidades heredadas. Probablemente las diferencias entre los entornos en los que viven los seres humanos que integran las sociedades contemporáneas no son tan importantes como para producir grandes diferencias en la cantidad de personas que desarrollan cuadros esquizofrénicos y por eso la prevalencia de este trastorno es más o menos del 1% en todos los países (Hay quien ha dicho que la esquizofrenia es el precio que ha pagado la es-

pecie humana por el desarrollo del lenguaje). Pero también sabemos que el pronóstico de la esquizofrenia (en términos de calidad de vida) es mejor en las sociedades rurales que en las urbanas. Y que en estas es diferente según cómo sean los sistemas de atención.

Le cambio de tema. ¿Por qué cree que tantos soldados (y tantos mercenarios) que intervienen en guerras, como la actual guerra de invasión de Iraq, necesitan tratamiento psiquiátrico y psicólogo? ¿Qué ocurre en sus mentes, qué pasa en sus almas?

Sabemos que determinadas experiencias que llamamos traumáticas, caracterizadas por suponer un cuestionamiento de las creencias básicas (que los demás no son malos, que el mundo es predecible...) que nos permiten afrontar la vida cotidiana pueden alterar la salud mental. También sabemos que la mayor parte de las personas que las sufren no quedan crónicamente alteradas. La metabolización de esas experiencias es más fácil para personas que las viven en entornos que pueden conferirles un sentido. Los soldados o mercenarios, cuando las sufren vuelven a entornos en los que sus experiencias son extrañas, no compartidas. Eso los hace más vulnerables. El haber descrito las entidades clínicas en las que puede traducirse esa alteración y el haberlas convertido en objeto de indemnización, paradójicamente ha hecho más visible y ha añadido un factor más para la cronificación de estos trastornos.

¿Puede curarse una enfermedad mental? ¿Cómo actúa la química en estos casos? ¿Qué cura cuando cura? ¿Por qué en algunos enfermos son eficaces ciertos fármacos y en otros en cambio se necesita probar con otros medios?

Lo que llamamos trastornos mentales comunes, como los relacionados con la ansiedad y la depresión que pueden afectar alguna vez en la vida hasta una de cada cuatro personas, remiten con o (aunque sea más lentamente) sin tratamiento. En los trastornos mentales graves, como la esquizofrenia o el trastorno bipolar, no hablamos de “curación” pero su curso, y las consecuencias que tienen sobre la vida de las personas, mejoran enormemente con el tratamiento, que, hoy, generalmente, debe incluir un componente farmacológico y un componente psicosocial.

En cuanto a por qué unas personas responden a unas medidas y otras no, lo que sabemos seguro, más allá de las ilusiones de lo que se ha llamado la medicina basada en la evidencia, es que los tratamientos no pueden ser “café para todos” y que, como me gusta repetir cuando hablo de la formación de futuros profesionales, si me dieran a elegir una sola capacidad a desarrollar por estos, elegiría la de personalizar, la de adaptar la intervención a las características particulares de cada paciente y su entorno.

¿Un enfermo mental puede llegar a vivir una vida, digamos, normalizada?

Hoy la recuperación (ese reinsertarse en la vida normalizada) es el objetivo que se considera aceptable en la atención a los trastornos mentales graves. Desde luego que la recuperación puede exigir, en los trastornos mentales graves, como norma, la atención de por vida. Pero la recuperación es posible.

¿Cuáles son las principales tareas que realiza la Asociación Nacional de Neuropsiquiatría que usted preside?

La Asociación Española de Neuropsiquiatría aunó, desde su fundación en 1924 su papel de sociedad científica con el de elemento de denuncia y lucha por la reforma del sistema de atención a la salud y la enfermedad mental. En 1977 cuando una candidatura de izquierdas (formada por los psiquiatras que habían participado en los intentos de reforma que se produjeron en condiciones a veces de extrema dureza, en los últimos años del franquismo) desplazó a los psiquiatras que la dirigieron desde después de la guerra, se convirtió en una asociación interprofesional, incorporando profesionales no psiquiatras, lo que dio lugar a que los psiquiatras desplazados, más vinculados a los medios académicos, se agruparan en otra asociación que se llama Sociedad Española de Psiquiatría. La AEN ha jugado un papel de impulsor crítico de las reformas que ha experimentado en los últimos treinta años el sistema de atención a la salud mental. Hoy, la AEN, pretende mantener esas señas de identidad originales, manteniendo una independencia tanto de la

industria como de la administración. Frente a otras asociaciones profesionales se ha caracterizado por defender sobre todo el sistema de público de atención a la salud y el modelo comunitario y ha hecho especial hincapié en la importancia de las intervenciones psicosociales, la necesidad de entender la atención a la salud mental como un proceso que exige una actividad interprofesional y como un campo de enfrentamiento entre corporativismos. Y, sobre todo, pretende hacerlo manteniendo una actitud crítica. Ahora enfrenta el desafío de adaptarse a un marco europeo nuevo, en el que el papel de las asociaciones científicas va a ser importante y muy distinto al tradicional. Y ello está requiriendo no poca imaginación y esfuerzo en cuestiones como la delimitación del campo de actuación de los profesionales de la salud mental (Y por tanto de los conceptos de salud y trastorno mental), la generación de criterios para la práctica clínica, la difusión de ideas y alternativas, la colaboración con otras entidades como las asociaciones de usuarios y familiares, la protección de los derechos humanos y la lucha contra el estigma que aún sufren las personas con trastornos mentales.

Como usted sabe, en la psiquiatría española de los años cuarenta –citamos al señor Vallejo Nájera–, se diagnosticó de locura el compromiso político republicano y rojo. ¿Cómo pudo llegarse a una cosa así? ¿Cómo un científico puede defender con ahínco, y con las consecuencias conocidas, una concepción teórica de esas características?

¿Tan fuerte es la ideología, el poder político, el fanatismo fascista?

No estoy muy seguro de que el Dr Vallejo Nájera fuera exactamente un científico. Y, si me apura, le diré que ésta (por mucho que sea estúpida) no me parece de las cosas más monstruosas a las que ha dado lugar el fanatismo fascista.

CONVERSACIÓN V

Carlos Fernández Liria: “Si los perfiles científicos de las asignaturas tienden a disolverse es porque el edificio entero de la enseñanza pública se está desmoronando...”

Pocos libros han causado tanto revuelo político en los últimos años como *Educación para la ciudadanía*, ensayo, – previo a un manual de texto que los autores, Luis Alegre, Carlos y Pedro Fernández Liria, están escribiendo, del que ya hemos dado cuenta en las páginas del topo. Para hablar de ello y de otros asuntos, hemos entrevistado a Carlos Fernández Liria, profesor de filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

En una reciente entrevista con *Diagonal*, Carlos Fernández Liria apuntaba que el problema del concepto de ‘multitud’ es que multitudes las había a patadas y de lo más variado. La oposición venezolana, con sus diversas y heterogéneas actuaciones, respondía bien al concepto. *Multitudes*, “a nuestro modo de ver, tiene ese doble problema: para definir al agente de los cambios, es un mal

negocio renunciar al concepto de 'clase social' y, desde luego, para definir el contenido de lo que queremos defender es un negocio criminal prescindir del concepto de 'ciudadanía' y del proyecto político ilustrado que le corresponde". Clase social, marxismo, proyecto ilustrado, .. no son malas tarjetas de presentación. El propio Fernández Liria concluye en estos términos: si prescindimos del concepto de 'clase social' no comprendemos casi nada y si prescindimos de la categoría de 'ciudadanía' nos quedamos sin mucho que defender.

Luis Alegre Zahonero, Pedro Fernández Liria y tú mismo habéis publicado en Akal Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de Derecho. Puede parecer un manual al uso, pero en absoluto lo es. Basta leerlo. Vuestro enfoque es distinto, vuestras temas también, incluso vuestro lenguaje. ¿Qué habéis pretendido con vuestro ensayo, sabiendo por otra parte que habéis sido críticos con la asignatura que lleva ese mismo título?

Nosotros participamos en la oposición de izquierdas a esta asignatura. Hubo incluso una manifestación en Madrid, en defensa de la asignatura de Filosofía que, al principio, iba a quedar muy dañada por la implantación de la Educación para la Ciudadanía. Lo que pasa es que, como suele ocurrir, esta oposición por parte de la izquierda, que tenía muy buenas razones, no salió en los periódicos ni en los telediarios. Se ha creado así la ilusión de que la izquierda defiende la asignatura y la derecha la ataca. No es así. Lo que pasa es que en este país no tenemos una derecha normal y corriente (o mejor dicho, sí la tenemos: es el

PSOE). La derecha del PP es medieval, precivilizada, dogmática e intolerante, una extrema derecha. Su oposición a la EpC es tan grotesca, tan hipócrita y tan cínica que uno no sale de su asombro. Precisamente ellos que han detentado el monopolio del adoctrinamiento durante siglos, durante décadas de franquismo, ellos que actualmente vampirizan el erario público para practicar sus ritos y sus catequesis al amparo de la asignatura de religión... ahora se rasgan las vestiduras por una asignatura que habla de valores laicos.

Y en cuanto al PSOE

El PSOE estaría encantado de que la asignatura fuera un pastiche de valores abstractos y de buenas intenciones, una especie de canto a nuestro ordenamiento constitucional. Así son los libros de texto que tanto han gustado en el diario *El País*: un rollo tedioso, obscuro e infantil, que apesta a “políticamente correcto”, para contar a los niños lo contentos que tienen que estar por vivir en una monarquía constitucional. El problema es que ese mensaje es una completa estafa, una mentira. Nosotros, desde la izquierda, una vez que nos vimos compelidos a hacer de la necesidad virtud y acabamos por resignarnos a la implantación de la EpC, nos propusimos, sencillamente, decir la verdad. Esta es la mejor manera de no adoctrinar. Y lo primero que hay que decir en una EpC es que la realidad en la que rige la constitución española

es una realidad capitalista. Y que eso genera efectos y crea problemas gravísimos que afectan al Derecho, a la Democracia y a la Ciudadanía.

¿Qué opinión tenéis de las críticas que se os han formulado, la mayoría de ellas realizadas, aunque no sólo, desde la derecha extrema? ¿Han leído realmente vuestro ensayo?

En los periódicos y en la televisión no han utilizado ni un solo argumento contra nosotros. Todo han sido descalificaciones gratuitas y citas alucinantes de nuestro libro, completamente sacadas de contexto, de modo que parece que decimos lo contrario de lo que decimos. Esto ha sido hecho de mala fe, por supuesto, aunque era de esperar. Nuestra derecha, nuestra extrema derecha, hace tiempo que ha perdido la vergüenza y los escrúpulos. Lo del diario *La Razón* no merece ni comentario. Solo un demente puede pensar, por ejemplo, que Teresa San Román está llamando, en el texto que citamos, “parásitos” a los gitanos. ¡Una antropóloga que se ha pasado toda la vida viviendo con el pueblo gitano y escribiendo sobre ellos! ¡Dijeron que nuestra definición de dignidad es “que un buen cerdo machista debe tenerlos bien puestos”! En el libro lo que decimos es que para ser “un buen cerdo machista”, y según la opinión de los “cerdos machistas”, a lo mejor hay que “tenerlos bien puestos”. Es lo contrario de lo que entendemos por dignidad. Responder a este tipo de calumnias y sinsentidos sería agotador. Pero lo grave es que estos periódicos de la

extrema derecha entienden la libertad de expresión de una manera muy peculiar. Por ejemplo, *El Mundo* nos ha negado el derecho a quince líneas de réplica en “cartas al director”. Dos veces han publicado artículos insultándonos y dos veces se han negado a publicar nuestras réplicas. Ni el *ABC* ha tenido un comportamiento semejante. Pedro J. Ramírez debe de ser un maleducado increíble, aparte de un dictador mediático que se dedica a insultar desde su oligopolio sin conceder luego el derecho de rechistar ni en quince miserables líneas.

Algunos incluso se han expresado en términos psiquiátricos

Efectivamente. Entre las muchas descalificaciones que ha recibido nuestro libro de *Educación para la Ciudadanía*, nos llaman la atención aquellas que nos convierten en un “caso psiquiátrico” tal y como han hecho Martín Prieto (*El Mundo*, 12-08-2007) o Delgado Gal, que nos llamó paranoicos (*ABC*, 5-8-2007). También Pedro J. y Jiménez Losantos nos llamaron “zumbaos” (10-9-2007). Se asombrarían quizá estos señores al saber lo bien acogido que está siendo este libro en las páginas más importantes del movimiento alterglobalización. Probablemente, ellos no tendrían demasiado empacho en psiquiatrizar en general a esos cuantos centenares de miles de personas que, aun teniendo una vida intelectual y política muy activa, tienen sin embargo absolutamente vedados los grandes

medios de comunicación. Ahora bien, aunque carezcamos de periódicos y televisiones, existimos. Y seguimos esperando que además de llamarnos “necios y sectarios” (Savater: *ABC*, 7-8-2007), “ineptos” y “fanáticos” (Deldado Gal: *ABC*, 5-8-2007), “retroprogres” (Martín Prieto: *El Mundo*, 12-07-2007) o “escritores fracasados” (César Vidal: *COPE*, 12-7-2007), alguien se decida a utilizar algún argumento sobre nuestras tesis (tal y como hizo Sánchez Ferlosio, curiosamente a nuestro favor: *El País*, 29-7-2007) o sobre las de nuestros autores de referencia, quizá también peligrosos psicópatas como Noam Chomsky, Vandana Shiva, Tariq Ali, Eduardo Galeano, Pérez Esquivel, Naomi Klein, Harold Pinter o Arundhati Roy (o, por ejemplo, Ignacio Ramonet, quien en abril de 2002 dejó al descubierto la complicidad de los medios europeos con el golpe de estado contra Chávez y ese fue el último artículo que publicó en *El País*).

Quizá, a fuerza de tanta propaganda, nuestra derecha ha llegado a convencerse hasta tal punto a sí misma de que Zapatero es un radical de extrema izquierda que cualquier cosa que se pretenda razonar a su izquierda les parece ya, sin más, una cuestión psiquiátrica y no política.

Hablabas de Sánchez Ferlosio. Precisamente, en una carta a El País de principios de agosto, dialogabas con él sobre el concepto de ciudadanía. ¿Qué noción defendéis en vuestro libro? ¿Cuáles eran los motivos de tu discusión con Ferlosio?

Es muy interesante el hecho de que solo hay dos personas que han argumentado sobre nuestro libro: Rafael Sánchez Ferlosio y Gustavo Bueno. Lo increíble no han sido los insultos y descalificaciones, sino el silencio absoluto de los defensores de la asignatura. Fernando Savater ha procurado hacer como que no existimos (aunque, siguiendo su estilo, encontró el modo de descalificarnos sin nombrarnos), no digamos ya Peces Barba, Adela Cortina o gente así. En *El País* intentaron e intentan por todos los medios silenciar la existencia de nuestro libro. La jugada les salió mal, porque, de pronto, les cayó del cielo Sánchez Ferlosio, poniendo a parir a Savater y defendiendo la idea central de nuestro libro.

Pero en su artículo –“Educar e Instruir”–, Sánchez Ferlosio os formulaba algunas críticas.

Sí, es cierto que nos hacía críticas, pero en un contexto que nos daba la razón. Eso no tiene nada de raro. Como dije en mi réplica en *El País*, no tiene nada de raro que a Sánchez Ferlosio le parezca nuestra concepción de la *ciudadanía* una “idea aceptable”. Esa idea --tomada, claro, de la historia de la filosofía-- nunca la hemos visto mejor expresada que por el propio Ferlosio. En cuanto a lo que nos decía que habíamos perdido una oportunidad de oro para tirar del hilo de la impersonalidad, eso es algo que nos dejó un poco perplejos... ¡Todo el libro consiste en explicar, precisamente, la trascendencia insólita de plantar el

germen de lo impersonal en el suelo de la vida política! Yo estoy completamente de acuerdo con Ferlosio respecto del necesario compromiso de la enseñanza pública con el carácter impersonal del saber científico. Eso sí, en nuestra réplica en quince líneas, aprovechábamos para devolverle la pelota a Ferlosio e indicarle que él también solía desperdiciar muchas ocasiones de oro para denunciar la estafa en la que consiste eso que nuestra clase política llama “ciudadanía”, eso sobre lo que ahora se pretende educar con la nueva asignatura. Él también pierde muchas ocasiones para analizar lo que en nuestro libro llamamos la “ilusión de la ciudadanía”, un espejismo con el que aquello que sólo podría juzgarse el “nuevo racismo de nuestro tiempo” se viste con los ropajes del Estado de Derecho.

Hablabas también de Gustavo Bueno. El ha dedicado un largo artículo a analizar cuatro manuales de “Ética para la ciudadanía” que se han publicado recientemente, el vuestro entre ellos. Dice en este trabajo, refiriéndose a vuestro texto, que el proceder de esta filosofía académica gremial es siempre el mismo: “dibujar una idea abstracta extraída, por abstracción formal, de la realidad considerada y sustituir esa realidad (o el concepto exigible de la misma) por la silueta formal recién obtenida”. Discute también vuestro concepto de materialismo ¿Qué opinión te merecen sus críticas?

Hay que decir que, tratándose de Gustavo Bueno, su crítica es casi un elogio. Me he tronchado de risa

leyendo las críticas demoleadoras que hace a los otros tres libros, el de la editorial Edebé, el de Santillana y, sobre todo, el de José Antonio Marina. De este último viene a decir que si es más tonto no nace. Del de Santillana dice que más vale ni hablar. Cuando le toca el turno a nuestro libro dice que “es enteramente otra cosa”, que con nosotros sí que merece la pena discutir y que, de hecho, para criticarnos con seriedad haría falta mucho más espacio del que tiene en su artículo. Luego pasa a llamarnos idealistas y metafísicos, como era de esperar. Esto no tiene nada de sorprendente. Bueno piensa que el materialismo es algo de lo que él compró el *copyright* hace mucho tiempo y que, sin su autorización, nadie tiene derecho a ser materialista. Considera que es idealista hacer cualquier distinción que a él no le convenga hacer. Si defines un concepto que a él no le venga bien, eres un idealista. Si intentas aislar una determinación para distinguirla de las demás es que estás “abstrayendo”, “idealizando”, sustituyendo la realidad por una “silueta formal”. Eso, naturalmente, cada vez que a Bueno no le interesa o no le conviene que se haga esa distinción. Así pues, el materialismo consiste todo el tiempo en remitir a lo concreto de una sopa originaria, de un fondo real y material en el que todos los gatos son pardos, todos, por supuesto, excepto los que a Bueno le interesa en cada momento resaltar. Mediante este tipo de increíble dogmatismo prepotente ha ido arrinconándose en un discurso político de extrema derecha que resulta sobrecogedor.

¿Y entonces te parece conveniente discutir con él? ¿Crees que es productivo intelectualmente?

Probablemente no. Gustavo Bueno y su entorno habitan un universo completamente cerrado desde el que les resulta imposible comprender nada que quede fuera de él. De este modo, tengo la sensación de que discutir con él, a no ser que se trate de alguna polémica interna al buenismo, es una completa pérdida de tiempo pues, como digo, con frecuencia parecen radicalmente incapaces de entender nada más que a sí mismos. En el caso del propio Bueno eso le lleva, incluso, a perder el sentido del humor. En la crítica que nos dirige hay algo que me ha dejado estupefacto: debe de ser la única persona del mundo que no ha entendido el chiste de la portada, la ilustración de Miguel Brieva en la que se ve un puesto de hooligans vendiendo bufandas para el fútbol con nombres de filósofos. A Bueno ese chiste le parece una invitación a salir a manifestarse en defensa de la filosofía “en abstracto”, reivindicando a Kant o a Hegel con banderas y consignas. No alcanzo a diagnosticar cómo se puede llegar a perder tanto el sentido de la realidad. Una persona que ya no es capaz de distinguir una manifestación contra la guerra de Irak de unos hinchas clamando por el Real Madrid no puede llegar muy lejos en sus juicios políticos. Pero claro, en efecto, no se puede olvidar que a Gustavo Bueno los millones de personas que se manifestaron contra la guerra de Irak, justo antes de la reunión de las Azores, le

parecieron que no hacían más que reivindicaciones “abstractas”, que no pedían más que la Paz en abstracto, así en general, de forma idealista. Bueno fue la única persona del mundo que no fue capaz de conectar esas reivindicaciones con el contexto de la guerra de Irak. La palabra Paz, en su cabeza, era una pura abstracción, en absoluto significaba un no determinado y concreto al discursito de Aznar en las Azores. Hasta Espinete habría realizado en ese momento esa conexión, pero él no lograba verla por ningún sitio... Todo el mundo navegaba en la abstracción excepto él... y, naturalmente, los que apoyaban la invasión de Irak. Prefiero callarme lo que creo que se esconde bajo tanto “materialismo” ...

No te calles. En tu opinión, ¿qué se esconde bajo tanto “materialismo”?

Uno llega a pensar que el materialismo de Bueno siempre tuvo que ver con ponerse del lado del más fuerte. En un determinado momento se comprometió con el bloque soviético porque éste tenía aún fuerza política mundial efectiva y porque a Bueno quizás le parecía la única opción viable (no se puede decir que acertara mucho en esto, desde luego). Tras la caída del muro, se pasó a la ultraderecha, probablemente porque vio ahí una opción más viable históricamente. Al final, el materialismo tiene que ver con resignarse a que la historia tenga razón o a dar la razón a la historia. Escribí *El Materialismo* (Síntesis, 1998) para defen-

der exactamente lo contrario. Pero, en fin, el caso es que ahora Bueno ha encontrado el medio defender la idea de España y acercarse al PP, aunque sea por un camino muy original.

Una pregunta sin duda demasiado general. ¿Tienes algún diagnóstico sobre la situación de la enseñanza en España?

Empezando por la asignatura de Filosofía. En el borrador del decreto de bachillerato, el PSOE incumple una vez más sus promesas y le roba una hora (ya le robaron otra en su momento) a la Filosofía de 1º, que se queda en dos horas a la semana. Habían pactado respetar las tres horas, pero vuelven a las andadas. Es más, le quitan también una hora a la Historia de la Filosofía de 2º. El PSOE lleva toda la vida empeñado en esta dirección. No se sabe qué tiene contra la asignatura de Filosofía, pero a mí me parece significativo. La Ética de 4º de la ESO, que pasa a llamarse “Ética cívica” pasa a tener una sola hora a la semana. Todo el mundo sabe que eso es tanto como convertirla en impracticable. Lo mismo pasa con la EpC de 1º y de 3º. Tanto escándalo para nada: esas asignaturas, con una hora a la semana son impracticables, no servirán más que para balbucear ese rollo empalagoso y tedioso sobre lo políticamente correcto. Y con esa disculpa, le quitan horas a la asignatura de Filosofía.

Por supuesto, esto no es más que una de las coletillas de la situación general de la enseñanza, que es gravísima. Si los perfiles científicos de las asignaturas

tienden a disolverse es porque el edificio entero de la enseñanza pública se está desmoronando, siendo cada vez más sustituido por una especie de asistencia social en la que predominan los pedagogos y los psicólogos (en su momento predominarán los policías). No paramos de cambiar las Leyes de la Educación. Desde la LOGSE, nos hemos ido quedando con lo peor de cada Ley sin tener tiempo jamás de consolidar las posibles ventajas. Como si la cosa se pudiese arreglar cambiando leyes destinadas a no poderse cumplir. La cosa no tiene arreglo más que inyectando muchísimo más dinero en la enseñanza pública, fortaleciendo de nuevo el sistema de oposiciones para la función docente, y, sobre todo: suprimiendo la ignominia de la enseñanza concertada. Pero el PSOE no ha sabido ni ha querido proteger la enseñanza pública. Al contrario, en muchos aspectos ha sido aún peor que el PP. Si a esta situación desastrosa le añadimos los planes a nivel europeo y mundial que desde la OMC han puesto en marcha todo tipo de políticas para el dismantelamiento de la escuela pública y la mercantilización de la Universidad el panorama es para echarse a llorar. El libro de Michel Eliard *El fin de la escuela* (Unison, 2002) da una idea muy exacta de lo que se está jugando en todo esto. También es muy recomendable leer *Eurouniversidad*, Icaria, 2006.

Inyectar más dinero en la enseñanza pública, suprimir la concertada, fortalecer un nuevo sistema de oposiciones. ¿En qué consistiría ese nuevo sistema? ¿Suprimir la con-

certada no implicaría aumentar la privada sin ayuda pública y desatar la terrible ira de la Iglesia nacional-católica?

Algo me dice que tú podrías responder mejor que yo a estas preguntas. Pero, bueno, en alguna de sus legislaturas, el PSOE tendría que haber tenido el valor de arreglar las cuentas con la Iglesia, el Concordato, etc. Las iras de la derecha habrían sido compensadas con movilizaciones de izquierda... y que se pusieran como quisieran. La cobardía y la traición del PSOE a este respecto ha sido sólo comparable a su cobardía y traición en casi todos los aspectos. En cuanto al sistema de oposiciones, yo nunca he entendido cómo no se ve que la libertad de cátedra depende de que los profesores sean vitalicios, es decir, de que no puedan ser cesados o despedidos por lo que enseñan. La enseñanza pública depende enteramente de que los profesores sean funcionarios. Se puede perfeccionar todo lo que se quiera el sistema de oposiciones, pero, al final, lo importante es que tiene que haber un acto público, abierto a la sociedad civil, en el que un tribunal tiene que tomar sus decisiones cara a cara con la ciudadanía. Cada vez que se ha intentado encontrar una idea mejor que ésta se ha desembocado en el oscurantismo de las comisiones y en la corrupción más encubierta e incontrolable. Las actuales Agencias de Evaluación de la Calidad cada vez son más poderosas. Y lo único que se ha logrado es que la gente, en lugar de dedicarse a estudiar, trabajar e investigar su

materia, se dedica a estudiar, trabajar e investigar sobre cómo hacerse un curriculum de diseño.

No es el libro que comentábamos el único que has publicado últimamente. Comprender Venezuela, pensar la democracia, ensayo que también escribiste en colaboración con Luis Alegre Zahonero, ha obtenido el Premio Nacional del Libro de Venezuela en la categoría "Mejor libro sobre socialismo del siglo XXI" y mención honorífica al Premio Libertador del Pensamiento Crítico. Felicidades por ello. ¿Crees que en Venezuela se está construyendo el socialismo del siglo XXI? Si es así, ¿cuáles serían sus características más singulares y destacables?

Claro, sí, en Venezuela se está construyendo el Socialismo del siglo XXI, aunque sólo sea por definición. En definitiva, eso de "Socialismo del siglo XXI" es una expresión que se acuña para referirse precisamente al proceso de transformaciones que está teniendo lugar en Venezuela. Lo que ya es más difícil es saber exactamente en qué consiste eso que se está construyendo y en qué radica su novedad, sobre todo porque se trata de un proceso abierto en el que los propios venezolanos están todavía definiendo qué sociedad quieren construir. En todo caso, eso sí, parece claro que hay determinados elementos centrales que marcan el rumbo y que parecen haberse asumido de un modo irrenunciable: en primer lugar, claro, un respeto escrupuloso a las exigencias del Derecho, es decir, a la división de poderes, la seguridad jurídica, las libertades individuales, las garantías procesales,

etc. Como parte de esto, claro, hay que destacar el compromiso nítido con el protagonismo de la ciudadanía en la toma de decisiones, tanto a través de las instituciones representativas (en las que se ha profundizado notablemente en el control que los ciudadanos pueden ejercer sobre sus representantes introduciendo mecanismos como, por ejemplo, el poder de revocación de los cargos electos) como a través de mecanismos de democracia participativa (por ejemplo, los Consejos Comunales). En segundo lugar, lógicamente, también parece irrenunciable que estas formas democráticas tengan algún contenido sobre el que decidir, lo cual sólo es posible si se logra que los recursos del país dejen de estar bajo el control de unos cuantos particulares y pasen a estar bajo el control efectivo de las instituciones democráticas. Y, ciertamente, parece también inequívoco que se está avanzando en esa dirección. Lo que está claro es que profundizar en los mecanismos representativos y participativos no sería más que un timo si ocurriese, como ocurre aquí, que los asuntos económicos escapasen por completo al control de las instituciones ciudadanas. De este modo, parece que el Socialismo del siglo XXI se caracteriza por considerar irrenunciable que los recursos del país estén sometidos a un control efectivo por parte de la sociedad y esto según una doble condición: por un lado, que las instituciones políticas tengan poder efectivo sobre las cuestiones económicas y, por otro lado, que la ciudadanía tenga control efectivo sobre esas instituciones políticas (es

decir, que se trate de instituciones verdaderamente democráticas). Mediante la primera condición se establece ya un auténtico abismo frente al capitalismo (donde las instituciones políticas resultan enteramente impotentes o meramente cómplices respecto a los intereses de los grandes grupos empresariales) y, mediante la segunda condición, se establece una diferencia notable respecto al socialismo estalinista (donde, en efecto, las instituciones políticas no estaban ni remotamente sometidas al control efectivo por parte de la ciudadanía).

Vuestro libro sobre Venezuela lleva un subtítulo: "El colapso moral de los intelectuales occidentales". ¿Por qué colapso moral? ¿No es una generalización exagerada que olvida la resistencia de algunos intelectuales occidentales que están en la mente de todos? Vosotros mismos sois un ejemplo.

Es evidente que hay muchos intelectuales dignos y, por lo tanto, poco acomodaticios con la atrocidad de mundo que nos ha tocado vivir. Iniciativas como la Red de Intelectuales y Artistas en Defensa de la Humanidad ponen de manifiesto que no son pocos los intelectuales comprometidos con la construcción de un mundo más decente. Sin embargo, cuando en el subtítulo de nuestro libro hablamos de "los intelectuales occidentales" nos referimos sólo a esos que siempre resultan estar rodeados de micrófonos cada vez que abren la boca, a esos a los que nunca les faltan páginas en los periódicos desde las que crear opi-

nión, pues, en definitiva, son esos los que responden cada vez que se pregunta la opinión de “los intelectuales occidentales”, son ellos los que tienen verdadero acceso al espacio público cuando se trata de expresar la posición de “los intelectuales occidentales” respecto a cualquier asunto, son algo así como “la voz de occidente”. Y, desde luego, no nos parece demasiado exagerada la generalización por la que hablamos de “colapso moral”, especialmente en el subtítulo de un libro que trata sobre el caso de Venezuela. En pocas ocasiones se ha puesto de manifiesto de un modo tan nítido la gran estafa del discurso con el que se ganan la vida. La piedra de toque definitiva nos la proporcionaron cuando cerraron filas con el golpe de Estado militar en abril de 2002: ahí se puso de manifiesto de un modo cristalino que, para esos intelectuales, da igual si se respetan los principios democráticos o no; siempre van a estar en contra de líderes de izquierda como Chávez aunque respete escrupulosamente la Constitución y siempre van a estar a favor de los Presidentes de la Patronal aunque den golpes de Estado para derogarla. Y el carácter casi unánime en esa ocasión fue muy esclarecedor. Es verdad que están en la mente de todos un puñado de intelectuales decentes que, sin embargo, sí tienen acceso a los grandes medios de comunicación, pero ¿alguien contesta alguna vez a los argumentos que ponen en juego Noam Chomsky o Tariq Ali? Es como si clamaran en el desierto, aunque se les permita de vez en cuando tener acceso a los grandes medios (y siempre con restric-

ciones, ya digo que estoy sorprendido por haber dejado de encontrar artículos de Ramonet en *El País*).

¿Cuáles son tus principales áreas de investigación filosófica actualmente?

Estoy escribiendo, junto con Luis Alegre Zahonero, un libro sobre *El Capital* de Marx. Estamos a punto de terminarlo. Hace ya quince años que llevo comprometido en este proyecto. En realidad, yo tenía el libro casi terminado cuando Luis Alegre, que entonces era alumno mío, encontró una pequeña inconsistencia. Empezamos a tirar del hilo y resultó que había que pensarlo todo otra vez desde el principio. Así nos hemos pasado un montón de años, pero ahora estamos casi seguros de haber dado con una interpretación correcta. Nos ha salido un buen Marx: un Marx capaz de tener razón en muchos frentes en los que los marxistas nos habíamos acostumbrado más bien a hacer el ridículo (por ejemplo, en Economía, pero no sólo). Queremos terminar el libro cuanto antes, porque, en los tiempos que se avecinan, vamos a necesitar mucho de Marx.

En vuestra lectura de Marx, ¿en qué autores o interpretaciones os apoyáis? ¿Qué opinión tenéis de la tradición marxista hispánica?

Originalmente venimos de una línea althusseriana. Después está la cuestión de la discusión con los economistas, para la que han sido importantes los neorri-

cardianos. En España, sobre *El Capital*, tuvo su interés la obra de Felipe Martínez Marzoa. Actualmente hemos hablado mucho con Diego Guerrero. Monserrat Galcerán tiene un libro muy interesante que se llama *La invención del marxismo*. En la tradición marxista hispánica supongo que la única figura incontrovertible es Manuel Sacristán. Hay que felicitarte, por cierto, por el volumen que has editado en Papeles de la FIM sobre Sacristán: *El legado de un maestro*.

Muchas gracias. Iñaki Vázquez fue decisivo en la preparación de las jornadas de homenaje de noviembre de 2005 y ha sido también decisivo en la edición del libro. ¿Cuál es tu opinión sobre la actual situación de la izquierda en España? ¿Crees que existen senderos que deberían transitarte y sobre los que apenas se repara?

Parece difícil poner en duda que la situación de la izquierda en España es catastrófica. Evidentemente, no hace falta decir que cuando hablo de izquierda no incluyo al PSOE y, bueno, lo de IU, de un tiempo a esta parte, tampoco es como para mostrar entusiasmo: por miedo a parecer muy radicales se han embarcado en una dinámica de entreguismo al PSOE que, obviamente, les ha dejado sin perfil propio y, por lo tanto, sin espacio político. Parece de hecho bastante probable que tras las próximas elecciones generales ya no puedan ni siquiera conformar el Grupo parlamentario que ahora tiene con ICV. Esto, desde luego, no sería un hecho por el que debiéramos alegrarnos, ni mucho menos. La pérdida de este referente a escala estatal a

la izquierda del PSOE no garantiza su sustitución inmediata por algo mejor; más bien lo único que garantiza son unos cuantos años (aunque es difícil aventurar cuántos) de travesía en el desierto sin ningún tipo de expresión institucional de toda esa gente que, individualmente o ya organizada en pequeños movimientos sociales o grupos políticos, no vamos a renunciar a la existencia de alguna alternativa de izquierdas real.

¿Y cuáles serían vuestras propuestas para reconducir la situación? ¿Qué ideas organizativas, políticas y culturales debería defender la izquierda transformadora para superar su situación de debilidad?

Estaría bueno que yo guardara en la manga una fórmula capaz de reconducir la situación. No soy tan iluso. Todos los activistas y organizaciones de la izquierda anticapitalista intentan sin descanso dar con la fórmula pero, realmente, no parece haber soluciones milagrosas. Supongo que el principal esfuerzo ahora debe pasar, en primer lugar, por el fortalecimiento y crecimiento de las organizaciones políticas que se están construyendo al margen de IU (pienso, por ejemplo, en organizaciones como Espacio Alternativo o Corriente Roja). La verdad es que no tengo demasiadas esperanzas puestas en lo que pueda surgir del seno mismo de IU tras su desplome. Tengo la firme sospecha de que tanto lo que pueda impulsar el PCE como lo que pueda impulsar el sector de Llama-

zares quedarán irremediablemente viciados en su origen. Creo realmente que habrá que construir organizaciones políticas alternativas capaces de impulsar movimientos sociales de un modo honesto y no sectario, sin tratar de instrumentalizarlos. Algunos movimientos como, por ejemplo, el movimiento estudiantil o el de la vivienda, siguen teniendo un gran potencial a pesar de que parezcan estar en declive pero, lógicamente, lo tienen muy difícil si no cuentan con el respaldo de organizaciones políticas capaces de apoyarlos. Creo que no hay otra vía por la que esas organizaciones políticas puedan adquirir la fuerza que las convierta en alternativa, es decir, en organizaciones creíbles en las que los movimientos puedan confiar.

CONVERSACIÓN VI

Juan Pedro García del Campo sobre Baruch de Spinoza: “El proyecto quizá puede parecer excesivo... pero es, ni más ni menos, la forma límite que adopta la apuesta por el materialismo: conocerlo todo... conocer todo lo que sea posible conocer... sin contarse cuentos: ni el cuento de la teleología, ni el cuento del antropocentrismo, ni el cuento del libre albedrío... ni ningún otro”

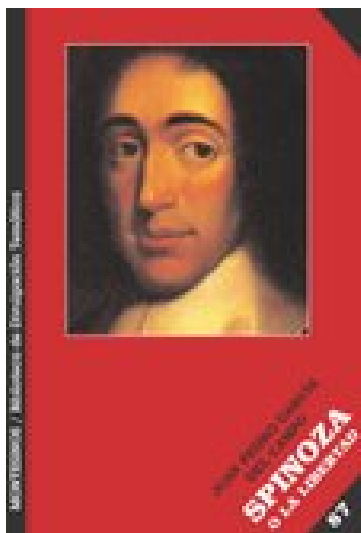
Filósofo, excelente escritor, profesor de filosofía, Juan Pedro García del Campo es un especialista en la filosofía del autor de la *Ética*, sobre cuya obra realizó su tesis doctoral. García del Campo ha investigado en la tradición materialista y en el pensamiento revolucionario de los siglos XIX y XX. Ha traducido a Raul Vaneigem (*Aviso a los vivos sobre la muerte que los*

gobierna... y *Aviso a escolares y estudiantes*) y a Louis Althusser (*Marx en sus límites*), y ha publicado artículos en revistas especializadas sobre Descartes, Hobbes, Marx, Negri, los situacionistas o el mismo Spinoza. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar *El individuo compuesto en la filosofía política de Spinoza*, *Construir lo común, construir comunismo*, y *Opaco, demasiado opaco. Materialismo y filosofía*. Muy recientemente ha publicado en la editorial Montesinos, colección Biblioteca de divulgación temática, *Spinoza o la libertad*. Este libro es el motivo central de nuestra conversación.

Spinoza o la libertad es el título, el hermoso título, del último libro que has publicado. ¿De qué libertad hablas en tu ensayo?

¿De qué libertad? De la única real o, si quieres, de la única que hay: de esa libertad que consiste en aumentar la capacidad individual y colectiva de actuación (de actuación no-sometida: ni a las fuerzas naturales que nos superan, ni a las decisiones o intereses de otros hombres ni, por supuesto, a estructuras y formas de relación social que se sustentan en el sometimiento al poder de otros o a cualquier tipo de principio absoluto –ya sea religioso o de otro tipo– que hay que obedecer necesariamente).

Por decirlo con el lenguaje del propio Spinoza, la libertad que consiste en el aumento de la potencia (individual y colectiva), en el aumento de nuestra capacidad o de nuestro “poder” de actuación. Si quisiéramos expresarlo en un lenguaje totalmente comprensible (aunque menos “técnico”), diríamos que se es más libre cuantas más cosas se pueden hacer.



¿Por qué esa disyuntiva no excluyente? ¿En qué sentido fue Spinoza el o un filósofo de la libertad?

Spinoza pensó siempre desde una apuesta básica por la libertad... que necesariamente es también una apuesta por la liberación frente a las imposiciones o frente a la impotencia. No es sólo que en su vida tomara decisiones en salvaguarda de su libertad de

pensar que cualquiera, hoy mismo, consideraría altamente dignas (pienso en su famoso rechazo de una cátedra de filosofía para no ver comprometida en ningún grado su libertad de expresión) sino que su filosofía es también el resultado de una toma de postura teórica contra toda superstición y contra toda forma de sometimiento. Una toma de posición, además, que es plenamente explícita y que produce una de las más fructíferas aportaciones al pensamiento de la liberación (aunque sólo fuera porque Spinoza se niega sistemáticamente a “contarse cuentos”: tanto en lo teórico como en lo directamente político)

Tú sabes que buena parte de la tradición filosófico-política ha hablado de la libertad en un sentido bien distinto al spinoziano, entendiéndola como libertad de la voluntad (lo que se ha llamado libre albedrío) o como afirmación de la primacía del individuo frente a los demás (pensando que la libertad de los demás es el límite de la nuestra propia). Sin embargo, Spinoza abandona explícitamente estas dos perspectivas y, además, lo hace de una manera muy clara... casi de forma “militante”: no sólo porque insiste (tanto en el *Tratado Teológico-Político* como en el *Tratado Político*) en que el cauce por excelencia para el aumento de la potencia es la vida en sociedad, en una sociedad que permita satisfacer las necesidades que los individuos aislados nunca podrían cubrir, sino porque, sin ningún tipo de equívocos, desmonta la creencia en el libre albedrío, una creencia que deriva de la

ignorancia de las causas que necesariamente nos llevan a actuar como actuamos –al igual que las demás cosas de la naturaleza– y de la que proceden buena parte de los prejuicios que amalgaman el sometimiento.

En la *Ética*, Spinoza insiste en que el supuesto del libre albedrío impide un conocimiento adecuado del funcionamiento del mundo y de la situación del hombre en él, tanto de su precariedad constitutiva como de las posibilidades de liberación que sin duda posee... y eso reproduce la impotencia y la servidumbre

Por eso, porque en Spinoza hay un rechazo explícito (y militante, insisto) del libre albedrío y una insistencia en que todas las actuaciones humanas vienen determinadas por causas que se pueden encontrar y desde las que puede explicarse su actuación... resulta casi un lugar común pensar en Spinoza como un autor en cuyo pensamiento no hay ningún lugar para la libertad. Así aparecía hasta hace poco en los manuales y en los libros de texto de filosofía, como un simple “determinista” negador de la libertad. Bueno... pues precisamente esa precomprensión es la que quería poner en cuestión desde el mismo título del libro.

Así, pues, Spinoza negaría la ilusión del libre albedrío pero no rechazaría la libertad...

Spinoza niega el libre albedrío y rechaza pensar la actuación humana desde los supuestos individualistas del liberalismo... pero eso no significa que en él no hay lugar para la libertad; más bien todo lo contrario: es justamente porque rompe con los supuestos básicos de un liberalismo que en el siglo XVII está formulando sus principios prácticos y teóricos y, además, porque se niega a entender al ser humano como una entidad diferenciada del resto de la naturaleza por lo que Spinoza puede pensar (y nos permite pensar) una libertad que consiste en liberación, en aumento de potencia... y que necesariamente tiene que trabarse políticamente en una sociedad organizada democráticamente, esto es, sin sometimientos personales o estructurales. Spinoza –¡sólo faltaba!– no es el único autor que nos permite avanzar por esa vía, pero sí es uno de los que la recorren de manera más decidida.

Hablabas hace un momento de su rechazo a una cátedra de filosofía “para no ver comprometida en ningún grado su libertad de expresión”. ¿Podrías explicarnos algo más de este rechazo?

Sí, claro: se trata de un asunto muy conocido y muy citado. En febrero de 1673 recibió en La Haya una carta de J. Ludovico Fabritius que, en nombre del “Serenísimo Príncipe Elector Palatino, mi (su) Clemente Señor” pedía a Spinoza que aceptase un puesto de profesor en la Academia de Heidelberg. Tanto Fabritius como el Elector Palatino sabían qué y

a quién le estaban haciendo el ofrecimiento... y era tan sólo seis meses después de que fuesen asesinados los hermanos de Witt... y eliminado el gobierno "republicano" que Spinoza defendió frente a la alianza orangista-calvinista. La carta añade que como profesor le sería concedida la más amplia libertad de filosofar... porque el Elector está seguro de que no abusará de ella para perturbar la Religión públicamente establecida.

La respuesta de Spinoza es clara: aunque agradece el ofrecimiento, debe rechazarlo porque, primero, nunca ha tenido intención de enseñar en público y porque, segundo, "no conozco los límites a los que debe restringirse mi libertad de Filosofar, para que no parezca que quiero perturbar la Religión establecida".

Tanto el ofrecimiento como el rechazo del puesto en Heidelberg han sido, como digo, muy comentados (sobre todo por comparación con la actitud totalmente diferente que después tendrá Hegel)... pero no deja de ser una anécdota en una trayectoria vital en la que hay, en el mismo año 1673, acontecimientos en torno a Spinoza que no dejan de ser hasta cierto punto misteriosos, como la visita que hizo para entrevistarse con el gran Condé al cuartel general de las tropas francesas que pretendían ocupar Holanda...

El asunto tiene cierta importancia a la hora de considerar la manera en que Spinoza entiende su apuesta filosófica... sobre todo si fuera cierto –cosa en absoluto clara– que se puede atribuir a Spinoza la

autoría de una carta en la que, al parecer, pediría a Magalotti su intermediación ante el gran Duque de Toscana para que le concediera asilo político en Livorno. Pero, tanto si es cierta esa petición como si no lo es, a principios de 1673 Spinoza debía ver el curso de los acontecimientos con una enorme preocupación... y sin embargo no podía dejar de ver los peligros que la enseñanza pública de la Filosofía podría ocasionarle, dado que no estaba dispuesto a renunciar a exponer sus propias concepciones.

Inicias la presentación señalando que la filosofía de Spinoza se ha convertido, en las discusiones filosóficas de las últimas décadas, en un "punto de partida", como "si nada pudiera ser dicho sin llevar incorporada de algún modo una apropiación previa de su obra". ¿Por qué crees que es así? ¿Qué singulariza ese pensamiento para ostentar ese atributo tan destacado? ¿Por qué en las últimas décadas precisamente?

Sí es cierto que se ha producido en las últimas décadas una especie de renacimiento del interés por la obra de Spinoza. Y lo más significativo es que no se trata simplemente de un interés erudito o "puramente" filosófico sino, más bien, de un interés que se asienta en perspectivas claramente políticas y, además, claramente "radicales". En los alrededores de 1968 –y esa coincidencia no puede ser pensada como pura casualidad– se asiste a una recuperación y renovación de las lecturas de Spinoza sobre todo en Francia a partir de estudios de autores como

Matheron y Deleuze y, a partir de ahí, buena parte del radicalismo de izquierdas europeo (y no sólo europeo) se lanza a devorar sus obras y a extraer de ellas consecuencias teóricas y políticas de primer orden. No sólo Althusser sino también Macherey, Moreau, Balibar... y después otros como Bove, Tosel o, en la derivación italiana, el propio Negri y sus seguidores.

Se trata de una perspectiva novedosa de acercamiento al pensamiento de Spinoza: no tanto para leerlo como uno de los filósofos de la tradición racionalista sino, más bien, para ver en él los elementos de ruptura con las tradiciones de pensamiento que a partir del XVII articulan el modo liberal y burgués de ver el mundo. La lectura de Spinoza se empieza a hacer más en clave política que en clave metafísica y, curiosa y felizmente, en ese tránsito se viene a descubrir que buena parte de las lecturas "metafísicas" que había hecho la tradición entre los siglos XVIII y XX estaban claramente marcadas por un sesgo interpretativo que ocultaba una anomalía radical del pensamiento: allí donde se leía panteísmo se descubría ahora ateísmo radical y allí donde se leía metafísica rancia y académica (con demostración de la existencia de Dios incluida) se descubría una apuesta radical por la inmanencia ontológica y por la inmanencia explicativa: por el materialismo.

El no contarse cuentos que decías antes.

Exacto. En lo estrictamente político esta nueva perspectiva de lectura, además, da pie a un descubrimiento de la mayor importancia: que es posible pensar la subjetividad y la individualidad al margen del presupuesto burgués de los sujetos libres e iguales y excluyendo las mistificaciones liberales de la actuación individual y de la libertad misma (tanto en lo que atañe a la consistencia de la cooperación y de la sociedad como a cuestiones como la ética, el derecho... o la propia democracia).

Ahora bien, ¿a qué se debe ese “viraje spinozista”? Debo reconocer que me planteas una cuestión que es difícil responder de manera simple. Sobre todo porque simplificar en ella puede provocar algún malentendido (teórico-político) que quisiera evitar firmemente. Intentaré darle una respuesta que, evidentemente, sólo puede ser provisional...

Hazlo, Juan Pedro, si te parece. Entendemos el carácter provisional de tus palabras.

Sinceramente, creo que no es descabellado pensar lo que ha sucedido en las últimas décadas del siglo pasado en el campo de batalla de la filosofía (Althusser, de quien tomo la fórmula, recordaba ya que no era una expresión suya... y que fue utilizada, entre otros, por el propio Kant) como resultado de una cierta crisis del pensamiento crítico-revolucionario y de la práctica política en la que toma

cuerpo. No es sólo –ni fundamentalmente– una crisis teórica... sino que está profundamente enraizada en la evolución sistémica del capitalismo. Déjame que sitúe un poco la cuestión recordando cosas que todos sabemos. Las diversas y múltiples formas de agitación social que se producen en torno a 1968 son, pienso yo, distintos síntomas de esta transformación: el desarrollo del tantas veces referido “estado del bienestar” ha terminado por cambiar la faz del propio capital que... deja de tener en la fábrica (en la producción fabril, si se quiere) su principal motor, para dar paso a una situación en la que el conjunto de las relaciones sociales, las tradicionalmente consideradas (re)productivas (si quieres, en términos más tradicionales podemos hablar de las parcelas de la “circulación”, del sector de los servicios o, incluso... de la actividad propia de las esferas “superestructurales”: los teóricos del *operaismo* se refirieron a eso cuando hablaron de la extensión de la fábrica a la sociedad o de la aparición del obrero social... y una prolongación de esto mismo, en el fondo, es lo que ha llevado a autores como Negri a utilizar la metáfora de las multitudes como nueva subjetividad antagonista que ocuparía el lugar que antes ocupaba la clase obrera fabril) se convierten en otros tantos “territorios para el plusvalor” no solamente porque son sometidos a la relación salarial sino, además, porque en las nuevas condiciones se convierten en condiciones *sine qua non* para la producción capitalista. Pues bien, lo que sucede es

que las estructuras organizativas del proletariado no están preparadas para esa nueva situación, prendidas en la imagen exclusiva del obrero fabril como subjetividad revolucionaria y en la concepción del partido como vanguardia del proletariado: de *ese* proletariado; por ello, no acaban de entender del todo los nuevos conflictos sociales que tienen como “asuntos” principales los que atañen a las relaciones de poder y/o a la autoafirmación de las nuevas subjetividades (cuestiones todas ajenas a la fábrica: la segregación racial, la segregación de género, la oposición al colonialismo y a las guerras, la liberación sexual...) y, atados a una precomprensión desfasada del orden social y a la fe ciega en una estrategia dependiente de la necesaria mediación de la vanguardia, pierden buena parte de su capacidad organizativa y, finalmente, la tradicional confianza en la “omnipotencia de la teoría marxista”.

Junta a todo eso los primeros síntomas de decadencia de los socialismos reales (no sólo en lo económico: hay que recordar las diversas invasiones de las tropas de la URSS a diversos países socialistas)

Te refieres a las invasiones de Hungría y Checoslovaquia.

Sí, sí, claro. Suma, decía, el fiasco de mitologías incomprensibles como aquella famosa “teoría de las dos ciencias” que tocaba de lleno la manera en que se había construido de hecho (no se si también de derecho) la ortodoxia del “materialismo dialéctico”...

y nos encontramos en un terreno que se acaba esclerotizando de manera irremediable... en el que estalla (¡por fin! dirá Althusser en un famoso texto del 78) la crisis del marxismo.

Pues bien, justamente en esa situación de crisis del pensamiento... algunos de los pensadores que, procedentes del campo marxista, siguen negándose a pensar el mundo burgués como el mejor de los mundos posibles... intentan buscar la posibilidad de elaborar un pensamiento sin mistificaciones (materialista: “que no se cuente cuentos”) que permita pensar el mundo y la actuación al margen de la absolutización de los supuestos del pensamiento liberal sin recaer en las derivaciones místicas que provocaron en la teoría marxista ciertas formas de ontologización metafísica de la dialéctica. Y encontraron en Spinoza (pero no sólo en Spinoza) una apuesta totalmente materialista que desmontaba de arriba a abajo el pensamiento liberal. Se trataba de una vía abierta que permitía pensar el materialismo al margen de la codificación de la dialéctica en la ortodoxia del *Diamat* y, así, permitía pensar –también– en una nueva forma de acercarse incluso (aunque sospecho que no vas a estar muy de acuerdo con esta forma de presentar las cosas) a la obra del propio Marx.

No se trataba –al menos para mí no se trata– de pensar con Spinoza allí donde no se puede pensar con Marx... sino de pensar con Spinoza y con Marx desde

una apuesta contra cualquier mistificación metafísica del pensamiento: pensar desde la inmanencia el mundo... para poder cambiarlo, pensar las relaciones sociales, pensar la composición de las potencias individuales y colectivas, pensar la explotación, el dominio..., y pensar la democracia como identidad de la multitud y el soberano (si quieres, incluso, como democracia directa al estilo de los consejos obreros o de los primitivos soviets... o de las primeras formas de organización del poder popular cubano) sin dar por supuesta la necesidad de la mediación de Aparatos o Vanguardias de ningún tipo. Y todo eso me parece que ha abierto una perspectiva bastante interesante para el pensamiento. La crisis del marxismo, así, como todas las crisis, no sólo tiene una vertiente negativa y des-articuladora, sino que abre la posibilidad de pensar cosas que en la urgencia de la batalla ideológica y política habían quedado prácticamente fuera de la consideración del pensamiento alternativo durante más de un siglo... y que finalmente reclaman la atención que siempre debieron tener.

Pero... creo que mi respuesta ha sido demasiado larga y que, sin embargo, no ha conseguido alejarse de la simplificación... a pesar –me temo– de haberse alejado bastante de la cuestión por la que preguntabas.

Creo que no, creo que no te has alejado. Todo lo contrario: nos has aproximado excelentemente al tema tratado. En un largo (y también magnífico) capítulo de tu ensayo titulado "Campos de batalla", das cuenta detallada de las circunstancias históricas, económicas y sociales en las que se enmarca la vida y la obra de Spinoza. ¿Consideras importante esa perspectiva para el análisis de la obra filosófica de un autor?

Te agradezco el halago, pero independientemente de que el capítulo al que te refieres esté más o menos logrado, lo realmente importante, en mi opinión, es caer en la cuenta de que un filósofo, un autor, Spinoza en este caso, no se plantea las cuestiones que se plantea sin ningún motivo (como si fueran "ocurrencias" o "caprichos") y que no adopta ante esos asuntos la posición que adopta ni porque alguna posición hay que tener ni porque las cosas puedan ser analizadas desde un "desinterés" teórico que buscase algún tipo de "neutralidad interpretativa" o de "mirada racional universalizable". No es así: nunca es así. Simplificando, cuando hablo con mis alumnos, yo tengo la costumbre de insistir mucho en que toda la filosofía de Platón está escrita pensando en la situación "política", en la situación de las "polis" griegas... desde una determinada *posición*: buscando siempre la deslegitimación de cualquier forma de organización "democrática" y, por extensión, de cualquier forma de pensamiento –ya sea el "hombre medida de todas las cosas" de Protágoras o el "prefiero encontrar una sola causa a ser el rey de los

persas” de Demócrito– asentado en el principio democrático de la inexistencia de Absolutos fundantes, porque sólo cabe verdadera democracia (efectiva toma de decisiones por el demos) donde no hay Absolutos (donde no se suponen principios eternos y autofundados que sea obligatorio atender de uno u otro modo). Cuando Platón habla de las Ideas como verdades eternas o como verdadera realidad, en el fondo está diciendo lo mismo que quienes hoy rechazan la teoría de la evolución porque va contra la palabra de Dios... o quienes se niegan a una posible regulación legal del matrimonio entre homosexuales porque va contra “el orden de la naturaleza” o contra “la palabra de Dios”: exigen atenerse a normas de verdad y de actuación que escapen a cualquier determinación humana ¡qué diferente de aquél “hombre medida de todas las cosas”... en el que lo humano es afirmado como metro para todas las cosas y, por tanto, también para todo orden... sin que haya más norma que su determinación!

No sé si eres demasiado generoso con los sofistas y excesivamente crítico con Platón, pero se entiende bien la perspectiva historiográfica que defiendes. ¿Y en el caso de Spinoza?

En el caso de Spinoza la cosa me parece también clara: Spinoza habla del conocimiento... y adopta una posición anticartesiana al respecto porque ese es uno de los campos de batalla teórico-políticos de su

tiempo (lo que está en juego en el problema de la fundamentación del saber es, ni más ni menos, el problema de la legitimidad de la ciencia para determinar verdades sin la mediación de Dios, de la religión o de la Iglesia); Spinoza habla de derecho y de política... y adopta una posición anti-liberal y anti-hobbesiana porque justamente ese es otro campo de batalla teórico-político de su tiempo (está en juego, precisamente, la construcción y garantía de un Orden que articule el interés privado y la propiedad privada como fundamento y norma de toda organización social); Spinoza habla de Dios (creo haberlo mostrado en el libro)... porque esa es en el XVII una cuestión básicamente político-organizativa... en fin: Spinoza construye toda su filosofía adentrándose en un campo de batalla teórico-político (en un campo de batalla filosófico, dicho de una vez) que está dado como tal campo de batalla cuando él empieza a filosofar y cuya correlación de fuerzas, de algún modo, se modifica con su intervención.

Si me preguntas si me parece importante esa perspectiva, te contesto que es imprescindible: sin dudarlo. Es un mito interesado eso de que la filosofía trata sobre cosas “sublimes” con una intención teórica “pura”. Los filósofos han hablado siempre del mundo en el que vivían... y si no se tiene ese mundo en cuenta, las distintas alternativas organizativas en las que estaba envuelto y las formas en que cada una de ellas se presentaba en el terreno teórico, no hay forma de entender qué narices quiere decir uno u otro

filósofo: ni siquiera de qué habla. Seguramente en unas semanas aparecerá en Tierradenadie el primer volumen de un *Atlas histórico de filosofía* en el que hemos estado trabajando, redactado precisamente desde esta perspectiva. Fíjate... aunque sólo fuera eso... bastaría con colocar en orden cronológico las intervenciones filosóficas... y colocar al lado, de manera visible, una exposición de los acontecimientos históricos que se van sucediendo (algo que no tiene nada que ver con la simplificación a la que se suele denominar “contextualización”) para que, inmediatamente, sin hacer más ni cuestionar siquiera las lecturas al uso... apareciera con evidencia una idea de la filosofía y de su historia radicalmente distinta de esa historia “pura” que se suele dar por buena.

Felicidades por tu nuevo trabajo, que acaso pueda ser otra ocasión para conversar. Spinoza suele ser presentado como filósofo racionalista al igual que Descartes o Leibniz. Aunque hablas antes de ello, vuelto a preguntarte. ¿En qué sentido fue Spinoza un filósofo racionalista? ¿Observas diferencias notables entre su racionalismo y los racionalismos cartesiano y leibniziano?

Pues, fíjate, que en el más etimológico de los sentidos (racionalismo como confianza en la capacidad de la razón para conocer) Spinoza casi sería el único racionalista de los tres. Lo que sucede es que esa acepción “etimológica” podríamos “traducirla” como confianza en la capacidad explicativa de la ciencia... y me temo que expuesto en estos términos

pocos estarían dispuestos a considerar que eso sea el “racionalismo”.

Mientras que Descartes, al hilo de la apuesta contrarreformista por reintroducir las mediaciones “religiosas” contra el libre examen de la naturaleza y la libre interpretación, se pregunta cómo podemos estar seguros de que las ciencias nos proporcionan conocimientos verdaderos y concluye que sólo es posible ¡¡porque Dios existe y el alma es inmortal!! (un ateo, llega a decir, nunca estará seguro de que 2 y 2 sumen 4) o mientras Leibniz sólo puede salvar la adecuación del conocimiento al mundo recurriendo al expediente aquél de las *Mónadas* sin ventanas (ya se que esto es una simplificación... pero me parece esclarecedora), Spinoza se niega incluso a plantearse la pregunta y afirma como un axioma, que ni se puede cuestionar ni es preciso demostrar en modo alguno, que el hombre conoce. *Homo cogitat*, dice.

Si tomamos eso de “racionalismo” en un sentido más académico (ideas innatas, conocimiento que sólo sigue la norma de la razón sin precisar de la experiencia...), por contra, Spinoza parece mucho menos racionalista de lo que suelen decir los libros de texto. Por mucho que la *Ética* sea un texto *demostrado geoméricamente*, eso no puede identificarse sin más con la pura deducción desde una idea innata y, además, tampoco me parece nada evidente que Spinoza rechace la investigación empírica ni la necesidad de tener en cuenta la observación o la

contrastación para el conocimiento... por más que sea cierto que afirma que una *experiencia* nunca puede pasar por una *demostración*.

Por cierto, ¿llegó Leibniz a conocer Spinoza? ¿Por qué mantuvo en secreto ese encuentro? ¿Tan peligroso era haberse visto con Spinoza?

Sí, Leibniz visitó a Spinoza (aunque sólo una vez) en 1676... y ya desde 1671 le escribe alguna carta. En 1671 Leibniz rozaba los 25 años, y en 1676 los 30. Yo me inclino a pensar que Leibniz hace un intento de acercamiento a Spinoza con el que busca “codearse” con un autor de prestigio indudable: una estrategia de autopromoción para construirse una fama de intelectual y para adquirir algún tipo de “capital cultural y relacional”. Es cierto que nunca después de la muerte de Spinoza quiso que se le relacionase con él e intentó incluso que sus cartas no aparecieran en las *Opera posthuma* que se publicaron a su muerte. Se me ocurre –aunque no deja de ser una pura maldad– que sobrepasada la treintena... o conseguido el puesto de bibliotecario de la casa de Hannover (cosas ambas que suceden a la vez)... no le convenía airear sus “pecados de juventud”: no tanto el haber tratado a Spinoza cuanto el haberle buscado *como una autoridad* a la que someter sus investigaciones –sobre lentes, concretamente–. En todo caso desde el mismo 1672 Leibniz ya criticó la perversidad del *Tratado teológico-político* de Spinoza (sabiendo que Spinoza era su

autor) y no tenía porqué temer nada al respecto: yo creo que lo que Leibniz defiende marcando distancias no es su seguridad sino su prestigio.

¿Fue Spinoza ateo, panteísta? ¿Por qué crees que influyó, siglos después, en científicos y filósofos de la altura de Einstein por ejemplo?

Bueno, ya sabes que la noción de “panteísmo” tiene fecha de nacimiento. Surge a principios del siglo XVIII en el marco de una discusión entre Fay y Toland en torno a la manera de entender esa especie de espiritualidad difusa que los deístas consideran norma y clave del universo: en ese contexto... se afirma que no hay una divinidad personal sino que Dios no es en realidad otra cosa que una cierta espiritualidad “divina” o “vital” de la que el mundo en sus distintos momentos particulares sería manifestación o materialización (es además una época en la que en Europa hace furor el budismo-confucianismo importado de Asia).

Panteísta sería, pues, una identificación de Dios y el mundo (Todo es Dios; Pan=todo y Théos=Dios)... en la que toda y cualquier individualidad queda diluida.

Es cierto que la obra de Spinoza ha sido entendida muchas veces como una concepción monista en la que sólo habría una substancia que se identifica con Dios... y de la que los distintos individuos no serían sino modos. Y, aunque alguno de los corresponsales de Spinoza le critica ya algo lejanamente relacionado

a propósito de la negación spinoziana del libre albedrío... la presentación de la obra de Spinoza como una apuesta de ese tipo la fijó por primera vez de manera sistemática Pierre Bayle en su *Diccionario histórico y crítico*, en el que forjó aquella imagen tantas veces repetida según la cual para Spinoza Dios modificado en forma de turcos estaría asesinando a Dios modificado en forma de alemanes. La fórmula de Bayle hizo fortuna y a partir de él –tanto para defender a Spinoza como para criticarle– prácticamente todos la repitieron entre el XVIII y el XX. Spinoza, así, sería un panteísta que identifica a Dios con la totalidad de lo real, a Dios y al mundo... No podemos decir que sea falso, pero ¿eso qué significa realmente? ¿Que reduce Dios al mundo o que considera al mundo el único y verdadero Dios? ¿Qué sólo hay materia o que sólo hay espíritu? Sin duda es algo que se ha discutido mucho y Hegel, por ejemplo, decía que el panteísmo de Spinoza es más “acosmista” que “ateísta”, pero, sinceramente, me parece una problemática totalmente ajena a la posición que adopta Spinoza: primero, porque la lectura de Bayle del libro I de la *Ética* es particularmente “sesgada” y cortada ya desde un patrón de mirada deísta (espiritualista, por muy difuso que ese espiritualismo sea) que en nada se parece a lo que Spinoza afirmaba... y sobre todo porque lo más importante en la identificación spinoziana entre Dios y la Substancia es, precisamente, que tiene como función principal la

negación y rechazo de todo espiritualismo y la afirmación de una inmanencia absoluta que no resta – todo lo contrario– un ápice de realidad o de potencia a los individuos: puesta al margen, por tanto, de cualquier consideración trascendente o “religiosa” (más o menos confesional, más o menos difusa). Eso y no otra cosa. Y eso siempre se ha llamado ateísmo: un ateísmo radical que Spinoza, además, lleva a sus últimas consecuencias (en lo filosófico-metafísico, en lo cognoscitivo y también en lo político).

En cuanto a su influencia siglos después, en cuanto al reconocimiento de su filosofía por parte de Einstein...

En cuanto a la cuestión de Einstein... si ponemos en el punto de mira el desarrollo de la ciencia... es claro que la perspectiva spinoziana insiste de manera explícita en la total independencia de la actividad científica y, por supuesto, eso es muy apreciado por cuantos científicos se han interesado en la historia del pensamiento y en las discusiones filosóficas que se han producido a propósito del conocimiento. Creo, sin embargo, que en el caso concreto de Einstein hay algo más: una admiración que es más que respeto al respeto spinoziano por la ciencia. No he estudiado a Einstein tanto como para poder afirmarlo con rotundidad... pero creo que aquél famoso “creo en el Dios de Spinoza, que es idéntico al orden matemático del universo” no sólo es afirmación de la primacía del proceder científico sino que, además, excluye

cualquier sentido místico-religioso como el que podría derivarse del espiritualismo del “algo hay” que tantas veces hemos escuchado y que otros científicos sí dan por bueno. Einstein insiste en que si acaso cupiera hablar de Dios... no cabría entender que estuviera preocupado por el destino o por las acciones humanas (fórmulas que pueden leerse casi textualmente en la obra de Epicuro) y, desde luego, no podría consistir en otra cosa que en esa armonía de cuanto existe que descubrimos con admiración al conocer la estructura del mundo y su funcionamiento. No descubro nada si insisto en que en la imagen afable de viejecito desarreglado desafinando con su violín que todos tenemos de Einstein se oculta una auténtica potencia del pensamiento... capaz de decir sí, no y hasta aquí hemos llegado.

En su Ética, que, estarás conmigo, era un libro de ética, de metafísica, de filosofía de la religión y de algunas cosas más, Spinoza pretendía argumentar e incluso demostrar a la manera de los geómetras. ¿No era un exceso, un desvarío de la razón, pretender hablar del alma, la libertad y Dios como hablaba Euclides de la división de una recta en dos partes iguales, la media y extrema razón y de la cardinalidad de los números primos?

No se si es un exceso, pero desde luego sí es, en mi opinión, la más clara afirmación de confianza en la capacidad del conocimiento y de la explicación científica que se hace en todo el siglo XVII (y no sólo en él). Lo que dice Spinoza –y eso me parece que es lo

más determinante– es que se deben tratar todas esas cosas (la metafísica, la religión, la política, la ética...) “como si fuera cuestión de líneas, superficies o cuerpos” y que se debe estudiar todo, incluidas las actuaciones humanas, sus pasiones y sus afectos... no para ridiculizarlas o burlarse de ellas sino “para entenderlas”. No se trata tanto de seguir concretamente el método de Euclides cuanto de atenerse a una explicación rigurosa que no parta de pre-juicios (de juicios o supuestos previos a la explicación misma). El proyecto quizá puede parecer excesivo... pero es, ni más ni menos, la forma límite que adopta la apuesta por el materialismo: conocerlo todo... conocer todo lo que sea posible conocer... sin contarse cuentos: ni el cuento de la teleología, ni el cuento del antropocentrismo, ni el cuento del libre albedrío... ni ningún otro; explicar el mundo y su funcionamiento para posibilitar un aumento de nuestra potencia, para liberarnos cuanto sea posible de las servidumbres.

¿Ha sido suficientemente estudiado Spinoza en la tradición marxista? Estoy pensando en Negri pero también en el Althusser de los Elementos de autocrítica.

Sería erróneo pensar que Spinoza no ha interesado a la tradición marxista pero, en mi opinión, la mayor parte de los estudios marxistas que se han ocupado de la obra de Spinoza lo han hecho desde la perspectiva del conocimiento para, además, encontrar en ella un rechazo del espiritualismo del racionalismo

clásico (básicamente Descartes-Leibniz y la posterior derivación “alemana”) y así, de algún modo, una puesta en valor de la dialéctica: de una manera, además, ni simplificadora ni dogmática (pienso en las magníficas páginas que le dedica E. V. Iliénkov en el ensayo sobre la *Lógica dialéctica* que aquí leímos en la traducción de la editorial Progreso).

Digamos, de cualquier manera, que Althusser y Negri son dos de los hitos fundamentales en ese proceso de re-lectura de Spinoza que se inicia, como comentábamos antes, en los alrededores de 1968... y que gracias a su intervención adquiere una clara consistencia de origen marxista.

En el caso de Althusser se trata de rastrear –y de hacerlo a través de Spinoza– una práctica materialista que permita escapar de las mistificaciones incorporadas a la dialéctica en el Diamat... tanto como de sobrepasar los límites en que el estructuralismo de sus primeros escritos de la década de los 60 parecía constreñir la capacidad de análisis de un modelo de pensamiento que se había forzado a mostrar la prioridad de las relaciones de producción para eliminar ese otro modelo “esclerotizado” en la práctica que venía a fiar la posibilidad de un cambio de modo de producción en un cierto mecanicismo-economicista que consideraba central el desarrollo de las fuerzas productivas. En ese contexto Spinoza permitía pensar la eficacia productiva de una red de relaciones inmanente que, por serlo, se presenta como

un todo estructurado (el mundo, la Substancia) pero en el que el cambio y la transformación son incluidos como parte *sine qua non* del propio modelo estructural: individuos, a los que no se atribuye libre albedrío pero sí potencia y capacidad de actuación efectiva (nada existe de lo que no se siga algún efecto, dice Spinoza explícitamente) que, en composición con la potencia de los demás y del mundo, generan de manera totalmente inmanente y sin ningún tipo de teleología la realidad como continua transformación.

Y en el caso de Negri.

En el fondo me parece que esa es también la perspectiva desde la que Negri se adentra en la obra de Spinoza (el estructuralismo, dice en la revista *Multitudes* en un texto de 2004, había construido una figura invertida de la dialéctica...): Spinoza como “ejemplo” de análisis que se afinca en la inmanencia explicativa (que no-se-cuenta-cuentos: ninguno; tampoco el de una supuesta esencia dialéctica de la realidad) y que se atiene a ella... aunando de ese modo la consideración de lo estructural y de lo particular, de la actuación concreta y deseante de los individuos y de la articulación social –colectiva y política– de la correlación de fuerzas que pueda haber entre ellos. Otra cosa es que la manera en que Negri ha tematizado la cuestión de las “multitudes” pueda incorporar (al menos yo así lo creo) elementos de grave re-mistificación... Pero no se puede negar la

consistencia teórico-política de semejante apuesta interpretativa... ni su origen en una problemática que sin duda tiene su razón de ser en la encrucijada política y teórica a la que se enfrenta el marxismo desde las últimas décadas del XX.

¿Crees que la lectura de la obra de Spinoza puede interesar actualmente a un ciudadano de izquierdas? Si es así, ¿por qué?

Sin duda. Precisamente por esto que vengo diciendo: pensar la posibilidad de transformación del mundo con vistas a la liberación (a la construcción de una sociedad libre formada por individuos libres: una de las definiciones de comunismo que utilizó el propio Marx) exige no contarse cuentos y dejar al margen todas las mistificaciones que (sin duda por motivos y exigencias históricas muy concretas) se han acabado fijando como "ortodoxia marxista". Si algo caracteriza al marxismo... es que es una apuesta por el pensamiento: rechazo de los Absolutos y puesta al margen de todos los prejuicios que impiden conocer el funcionamiento del mundo para planificar su transformación. Si algo caracteriza al marxismo... es el rechazo de todas las "ortodoxias". El marxismo es, básicamente, afincamiento continuo y exigente en la inmanencia explicativa... y apuesta por la liberación. Y en eso Spinoza (como el propio Marx) es un modelo inagotable.

De todas formas –lo señalo en el último capítulo del libro– no hay que perder la perspectiva: Spinoza abre unas posibilidades de pensamiento indudables y, además, de manera marcadamente comprometida con la defensa de la libertad. Sin embargo, el suyo es un pensamiento, incluso, pre-burgués. Spinoza no pensó nunca –y no podía pensarlo– que las relaciones entre los individuos sean relaciones de clase... ni se preguntó nunca por el origen de la riqueza ni por la legitimidad de la apropiación: nunca se le ocurrió que en la producción de la riqueza social está implícito un determinado orden de lo material que es en último término un modo de producción y que, al serlo como lo es, es también un modo de explotación.

La obra de Spinoza no puede sustituir a las explicaciones marxianas/marxistas del orden social... ni en su nombre pueden olvidarse los componentes de clase que articulan y condicionan la “cooperación productiva” (si lo olvidamos corremos el riesgo de reproducir algunos de las importantísimas mistificaciones que –en mi opinión– comete Negri a propósito de las “multitudes”) pero eso, en todo caso, no resta un ápice de valor a una obra que de manera consciente y explícita opta por llevar a sus últimas consecuencias una apuesta por la inmanencia y, en ese sentido, por el materialismo (motivo por el que funciona como “caso”, precisamente, en el que rastrear las posibilidades de elaboración de un materialismo que no parta del pre-juicio de la ontologización de la dialéctica).

¿Qué te parece más relevante del legado de Spinoza?

Lo que sucede cuando se profundiza en una obra como la de Spinoza es que prácticamente en todas las cuestiones que aborda se encuentran elementos de una gran riqueza: desde su manera de entender las relaciones entre totalidad y singularidad hasta la valorización (de resonancias tan epicúreas) del deseo como esencia del hombre o la composición de deseos y potencias que permite entender el mundo como resultado del encuentro de actuaciones y realidades singulares y, sin embargo, totalmente interdependientes... o la manera en que todo eso coagula en la radical reivindicación de la democracia como aquella sociedad en la que el soberano es la asamblea de los ciudadanos... Si tuviéramos que sintetizar todo ello en una sola fórmula... –aunque no quiero sonar repetitivo– sin duda tendríamos que referirnos a la explícita (consciente y “militante”) negación de toda trascendencia y de todo Absoluto. Todo lo demás, en último término, deriva de ahí.

¿Qué aconsejarías a un lector no versado, aparte de leer tu libro que yo mismo recomiendo no sólo por cortesía debida, para introducirse en la obra de Spinoza?

El problema que podemos encontrar al leer a Spinoza es que si empezamos por lo que parece más lógico, la *Ética* (pero pasa exactamente lo mismo si nos adentramos en la obra de Marx por el principio

de *El capital*: parece que entramos en un universo discursivo para especialistas), nos encontramos con que la comprensión adecuada de su libro I exige un buen grado de conocimiento del lenguaje técnico de la filosofía y de las discusiones filosóficas que se están desarrollando en el siglo XVII. Por eso, al igual que hacía Althusser cuando recomendaba leer *El capital* de un modo y en un orden determinado, quizá sería bueno recomendar que quien no sea especialista empiece leyendo lo que puede resultar más cercano a sus preocupaciones. Seguramente el *Tratado político...* para después pasar al *Tratado teológico-político* (o al revés si no nos asuntan de entrada las discusiones sobre el contenido de la Biblia) y de ellos ir al *Tratado de la reforma del entendimiento* y a la propia *Ética* (de la que yo leería en primer lugar el apéndice al libro I). No se si mi libro será realmente útil –nuevamente te agradezco el halago– pero... me gustaría pensar que puede ser una lectura previa interesante que ayude a abordar a la lectura directa y a no perderse en ella.

Cierras el libro con un hermoso capítulo: "Un pensamiento contra la servidumbre". ¿Contra qué servidumbre, contra toda servidumbre?

Yo diría que Spinoza piensa contra la servidumbre sin más determinación, es decir, contra la servidumbre en todas y en cualquiera de sus determinaciones.

Spinoza, como te decía, piensa la actuación humana procurando no caer en el habitual prejuicio antropocéntrico. El ser humano es un individuo de la naturaleza como cualquier otro y, como cualquier otro, está sometido a sus avatares. Un individuo, cualquier individuo, es impotente ante la potencia de todo lo demás (precisamente por eso los seres humanos cooperan entre sí: uniendo sus fuerzas pueden más cosas y son, en la misma medida, más libres). La impotencia es el principio de la servidumbre. Y por eso cuando Spinoza habla de la impotencia (o de la servidumbre) hace referencia tanto a la que tenemos frente a la naturaleza (ya sea frente a las fuerzas de la tormenta, del hambre, de las tempestades, de los huracanes, de los terremotos... o del virus de la hepatitis) como a la que deriva de una estructura económica, social o política a cuya necesidad nos encontramos sometidos: la impotencia ante la potencia (o el poder) de “todo lo demás”.

Del mismo modo que toda libertad atañe al aumento de potencia... toda servidumbre se reduce a impotencia y –por los mismos motivos– es preciso desembarazarse de ella. En ese sentido, te decía, toda libertad debe ser pensada como actividad combativa, como liberación.

La grandeza política del pensamiento spinoziano radica en mi opinión, de una manera nada desdeñable, en esto: que considera todas las actuaciones humanas como igualmente “naturales”, que

entiende las relaciones sociales como otras tantas relaciones “naturales” (y ello no significa que no estén social e históricamente determinadas, no nos equivoquemos) que los seres humanos entablan y en las que está en juego la libertad o la servidumbre: la potencia o la impotencia.

Por el conocimiento y por su aplicación a la resolución de los problemas prácticos cotidianos podemos, por así decir, superar la impotencia ante las fuerzas naturales (y así planificar el cultivo de la tierra, diseñar ferrocarriles, barcos o aviones, calcular las formas de acabar con el hambre o, por ejemplo, elaborar vacunas), del mismo modo que por la cooperación social se hace viable la efectiva realización de todas esas cosas (la labor de la tierra, la navegación marítima o aérea... o la prevención de la enfermedad). Tanto lo uno como lo otro exigen eliminar cuantas supersticiones y/o supuestos interfieran en el desarrollo del saber y de la ciencia y, en la misma medida, establecer mecanismos que garanticen que la cooperación social se realice en condiciones de no sometimiento. Pues bien, esas son las dos apuestas fundamentales que, frente a otras filosofías, hace el pensamiento de Spinoza: conocer efectivamente y, efectivamente, construir una sociedad sin sometimientos...

Afirmas también en la conclusión que en la obra de Spinoza encontramos “con qué pensar –y cómo hacerlo– la crí-

tica de todas las mistificaciones y la alegría creadora de la libertad". ¿Qué instrumentos centrales nos da Spinoza para ello? ¿Por qué hablas de la "alegría creadora" de la libertad?

Los instrumentos básicos son precisamente esos a los que me refiero: una opción explícita por la generación de socialidad liberada y por el aumento de la potencia que procuran el pensamiento y la ciencia; valoración máxima del conocimiento y de la cooperación libre; rechazo de cuanto se dirija contra ambos principios. Y todo ello no de manera contemplativa sino, antes bien, como continuo *esfuerzo*.

Y quisiera detenerme un poco en esto del *esfuerzo* para intentar llegar desde su consideración (bien es cierto que con algún "salto mortal" por medio) a eso de la "alegría creadora" de la libertad.

Spinoza insiste en la *Ética* en que todo cuanto existe se esfuerza por seguir existiendo y por aumentar su potencia. Los lectores de Spinoza saben que utiliza un término concreto para referirse a ello: "*conatus*" (*conatus* es una expresión latina que traduciríamos por "esfuerzo"). Todas las cosas actúan, por tanto, como expresión del *conatus* que las constituye... y con el ser humano sucede lo mismo: el *conatus* es la esencia del hombre o, dicho de otro modo, el ser humano es un determinado ser natural que, como todos los demás, intenta sobrevivir y poder hacer más cosas (aumentar su potencia)... empeño en el que, podríamos decir, su vida se despliega.

Desde una mirada superficial, alguien podría tomar pié en esta concepción para imaginar a los seres humanos esforzándose continuamente... agotando sus fuerzas en un arduo y penoso esfuerzo por sobrevivir... cansados al final de una jornada que habrían dedicado a cumplir con la maldición bíblica del trabajo... es decir... particularmente tristes: tomándose la vida como una pura obligación, como una condena.

A mí me parece claro que si alguien nos hiciera ese “resumen” de la vida humana (puro esfuerzo, pura obligación, pura condena) estaríamos de acuerdo en que es un auténtico agorero, un amargado... y diríamos que tiene una visión particularmente “religiosa” de la vida (particularmente mistificada y – ella sí– triste). Y sin embargo, en el fondo, si te fijas, esa es exactamente la mirada al mundo que ha proyectado una parte importante de la tradición revolucionaria... presentando nuestra apuesta por el cambio como una empresa plagada de esfuerzos en la que transformar el mundo vendría a ser una obligación trabajosa ante cuya exigencia todas las alegrías tuvieran que ser aplazadas... ¡¡¡cuando es todo lo contrario!!!

¡¡¡La revolución (utilizaré, para que nos entendamos, la palabra maldita) es –sólo puede ser– pura invención, creatividad absoluta!!! Sólo podemos cambiar el mundo si lo hacemos con alegría y para la alegría... nunca como una condena.

Tal como funciona, el mundo es invivible... pero precisamente por eso hay que cambiarlo: para que todos podamos vivir en la alegría, en las mejores condiciones materiales y de la manera más feliz y autónoma posible, gozando de la cooperación y con la cooperación y viviendo de la naturaleza y con la naturaleza: inventando un mundo nuevo. Para que el mundo sea de todos, y no sólo de unos pocos. Para que todo sea de todos (para hacer efectivo aquél “todo es de todos”, *omnia sunt communia*, que siempre ha formado parte del sueño de liberación de los oprimidos). Para ser cada vez más libres. Para poder cada vez más cosas: para que *todos* podamos cada vez más cosas (porque nuestra libertad no tiene que limitar ni ser incompatible con la libertad de nadie sino que, antes al contrario, tiene que crecer con la de los demás).

El esfuerzo que constituye nuestra existencia tiene por objeto satisfacer nuestras necesidades y (en el fondo es lo mismo, como sabe cualquiera que haya leído a Epicuro) nuestros deseos. Acabar con el dolor y, al hacerlo, construir –entre todos y para todos– una vida placentera. *Ataraxia* activa.

Y Spinoza también habla eso. El aumento de la potencia y de la libertad nunca cursa con “pasiones tristes” sino con “pasiones alegres”.

Y no sólo Spinoza. El sobrenombre con que la antigüedad conoció al gran Demócrito tiene que ver con esto mismo: Demócrito el “reidor” o el “risueño”.

Tomo nota filosófica y vital de tu vindicación de la alegría. Has publicado tu libro en Montesinos, en la colección "Biblioteca de divulgación temática". ¿Qué significa para ti divulgar filosofía?

Bueno, me parece claro que el saber tiene que estar a disposición de todos... porque en el fondo es de todos (*omnia sunt communia*, de nuevo)... y aprovecho este momento para señalar que si hay muchas cosas perversas en la deriva privatizadora que arrastra a la mayor parte de nuestros gobernantes, hay pocas que lo sean tanto como la nueva "expropiación" que parecen querer acometer con las leyes que garantizan la privatización del saber.

En la cuestión del saber, además, yo soy particularmente spinozista: el conocimiento es un momento fundamental en el proceso de liberación frente a las necesidades, porque conocer permite satisfacerlas de la manera más eficaz y menos costosa posible. Expropiar el saber, privatizarlo, es tanto como privatizar los presupuestos de la supervivencia: como privatizar el aire que tenemos que respirar para vivir.

Yo entiendo por divulgación... poner el saber a disposición de los demás.

Ya sé que hay un cierto mercado de la intelectualidad que piensa la divulgación como una especie de "dulcificación" y "dosificación" de las dificultades de tal manera que sean accesibles para "el

vulgo”, pero –igual que tú– creo que ninguno de nosotros la entendemos de esa manera tan estúpida y vergonzosa. Desde luego, me parece que no lo hace la “Biblioteca de divulgación temática”.

Para mi no se trata de adaptar al vulgo un saber que le es –y necesariamente tiene que serle– inalcanzable... sino todo lo contrario: mostrar que el saber atañe a todos y que todos podemos acceder a él... a poco que se pongan a nuestra disposición todos los elementos que nos permiten comprenderlo. Así he pretendido enfocar la redacción del libro sobre Spinoza y también así enfoco siempre mi trabajo de enseñante en enseñanza media.

La filosofía (el saber en general) no es propiedad de una casta hiperespecializada ni es tampoco una actividad ajena a los intereses “del común”, por eso me parece una exigencia (una exigencia “política” o, si quieres, un prerrequisito para “la alegría”) hacerla comprensible y hacer a los demás partícipes (partícipes con todos los derechos... no como espectadores) de las discusiones que entabla.

Escribiste en tu libro anterior –Opaco, demasiado opaco– sobre materialismo. Sé que té has referido tangencialmente a ello pero déjame hacerte una pregunta clásica: ¿fue Spinoza un pensador materialista? Si es así, ¿en qué sentido lo fue?

Aunque se han hecho muchas lecturas distintas de la obra de Spinoza... a mí me parece sinceramente que

no hay ninguna duda. Spinoza es un autor materialista.

Ahora bien... ¿En qué sentido? ¿Qué significa eso?

En *Opaco, demasiado opaco. Materialismo y filosofía*, intentaba precisamente explicar qué entiendo por materialismo y, por eso, me remitiré un poco a lo que allí decía y justificaba con más amplitud: no creo que el materialismo sea una opción metafísica, ni una opción ontológica, ni que consista en una afirmación o en un conjunto de afirmaciones... sino que es una determinada forma de mirar el mundo: aquella forma de mirar que pretende entender el mundo *sin contarse cuentos* (la fórmula es de Althusser, pero puede leerse también en un precioso poema de León Felipe)... de tal modo que desde esa mirada puedan establecerse las relaciones causales que explican su funcionamiento para, de ese modo... poder actuar de una manera eficaz con vistas a la satisfacción de nuestras necesidades.

Dicho así... a nadie sorprenderá que considere a Spinoza un autor perteneciente a esa larga tradición de pensamiento... y que me entusiasme tanto con la manera en que lleva esa apuesta teórica hasta las últimas consecuencias.

Gracias Juan Pedro. Gracias por tu generosidad, por tu disponibilidad, por tu sabiduría y por tu amor al saber. Citabas a León Felipe. Acaso no te importe que acabemos la conversación recordando su poema materialista.

No, no me importa, en absoluto. Todo lo contrario.

Yo no sé muchas cosas, es verdad.

Digo tan sólo lo que he visto.

Y he visto:

que la cuna del hombre la mecen con cuentos,
que los gritos de angustia del hombre los ahogan con
cuentos,

que el llanto del hombre lo taponan con cuentos,
que los huesos del hombre los entierran con cuentos,
y que el miedo del hombre...

ha inventado todos los cuentos.

Yo no sé muchas cosas, es verdad,

pero me han dormido con todos los cuentos...

y sé todos los cuentos.

León Felipe, "Sé todos los cuentos"

CONVERSACIÓN VII

Nicolás Alberto González Varela sobre Nietzsche: El inconsciente político del postmodernismo, al que Jameson denomina en su bello libro "lógica cultural del capitalismo tardío", se asienta sobre dos autores polémicos: el reaccionario Nietzsche y el nacionalsocialista Heidegger

Nicolás Alberto González Varela nació en 1960 en Buenos Aires. Estudió filosofía y psicología. Fue profesor de filosofía política en la Universidad de Buenos Aires. Ensayista en varias revistas y suplementos culturales: *Babel*, *Crisis*, diario *Perfil*, *Cuadernos del Sur*, *Mute*. Fue editor, traductor y coordinador editorial. Actualmente reside en Sevilla.

Se suele tildar la filosofía de Nietzsche de irracionalista. Antes de nada, una precisión conceptual: ¿cuándo una filosofía puede ser denominada "irracionalista"?

Más que irracionalista podemos decir que a inicio del siglo XIX en Europa se desarrolla una "reacción" (no sólo al nivel filosófico), reacción en varias etapas distintas y perfectamente visibles, que intenta a través de varias vías introducir formas intuitivas, vitalistas, naturalistas, incluso el mito en la forma y el modo en que accedemos al conocimiento. Yo no hablaría de irracionalismo sino de anti o contrarracionalistas. Las causas son múltiples pero todas tiene que ver con una respuesta al modernismo, a la secularización, al surgimiento de la "cuestión social" y, a largo plazo, un gesto anti 1789 y contra la Ilustración. Quizá el caso Heidegger habría que contextualizarlo de manera distinta, pero es parte de ese gran mainstream político-ideológico.

¿Por qué Nietzsche es un filósofo tan importante en la actualidad? Para algunos acaso el más importante, el más grande filósofo de la modernidad.

La importancia de Nietzsche, su fama y puesta de moda, en la institución académica (una paradoja para un autor que aborrecía al "profesor de filosofía" y a la academia burguesa in toto) es reciente. Podemos fijar fecha: después de 1945 Walter Kaufmann lo ha rehabilitado y santificado para el mundo anglosajón; los libros de Gilles Deleuze le dieron el bautismo institucional en Europa (y el necesario guiño desde la industria filosófica parisina) y lo terminó de "legitimar" la deconstrucción, el posmodernismo y el

neopragmatismo. El Nietzscheísmo era ya un fenómeno de literatos, artistas y poetas a fines del '800, pero sin el prestigio de ser reconocido como filósofo digno de la universidad burguesa. Nietzsche tuvo que esperar para figurar en el panteón de los autores respetables. La importancia de Nietzsche, su "suerte" y los derroteros de su recepción (siempre acrítica), cobra importancia a partir de que es "reconocido" como propio por la academia (=estado), incorporado a sus planes de enseñanza (mientras, por ejemplo, Marx no), masificado, edulcorizado y finalmente reducido a una "Vulgata". La fecha concreta en que emerge el Nietzscheísmo se encuentra, en cada país (España será diferente a Argentina, etc.) en el momento en que la posición de los textos canonizados (y convenientemente expurgados de cargas histórico-políticas) de Nietzsche llegan a establecerse en el mundo académico y, en lo sucesivo, es percibido como académico por toda una nueva generación de poetas, pintores y músicos. La institución y los medios culturales luego simplemente (re) producen el rizo ideológico. Como autor popularizado es parte integral (como Heidegger) de la ideología posmoderna, y muchas de sus conclusiones más feroces subyacen a los preceptos del capitalismo global. Que se le considere el más grande filósofo de la modernidad es una paradoja insólita: Nietzsche fue en realidad (y esta sí es su grandeza) el filósofo más genial de la antimodernidad. No hay más que leerlo.

Se ha afirmado en ocasiones que la filosofía del autor del Also sprach Zarathustra está en la base de opciones políticas muy conservadoras. Del nazismo, por ejemplo. ¿Tiene sentido para usted una afirmación así?

Por supuesto, pero el sentido no lo he colocado yo. Tiene el sentido que le dan las propias palabras de Nietzsche, sólo hay que saberlo leer bien, leerlo lento (¡como un filólogo!), como él exigía de sus potenciales lectores. Nietzsche fue siempre un reaccionario, desde joven, gran admirador de Napoleón III y Bismarck, opuesto a la campaña abolicionista en la guerra de Secesión entre el Sur y el Norte en EEUU, fanático prusiano, wagneriano militante (ya hay que sopesar lo que significaba en esa época ser mano derecha de Richard Wagner), abanderado de la aristocracia natural y la figura del Genio, enemigo a muerte de la democracia y el sufragio universal, contrario a la liberación de la mujer, exaltador de la guerra como medio de purificación y cura de las razas, defensor del estado militar (pedía un golpe militar contra Alemania por el exagerado peso de los socialistas) y la institución de la esclavitud, odiaba todo lo que representaba la Gran Revolución Francesa, a Rousseau y Hegel, anti socialista y anticomunista (basta ver las "marcas" de las revoluciones de 1848 o de la Commune de 1871 en sus textos, fragmentos y cartas), etc. Más que conservadoras, diríamos que sus posiciones son "reaccionarias". Tenemos además su admiración por pre fascistas como Paul de Lagarde o

Gobineau (en quien admiraba hombre y obra), por socialdarwinistas (Bell, Spencer) o eugenistas (Galton). Pero aquí ocurre un síntoma: el gremio de filósofos estatales se niega a leer literalmente a Nietzsche, ni reconocer que sus tesis anuncian al fascismo y al nacionalsocialismo. Se niegan a leer a Nietzsche tal como Nietzsche hubiera deseado que lo leyeran. Llamar a la filosofía política de Nietzsche un aristokratischen Radikalismus, "radicalismo aristocrático", (término que el propio Nietzsche aceptaba de su primer biógrafo y divulgador Georg Brandes) es hoy un grito en el desierto, un escándalo, ir contra corriente, enfrentarse al poder de la filosofía como institución, no seguir la moda marcada en París, verse aislado (de colegas y recursos), en algunos casos no poder investigar o publicar. Mientras los grandes historiadores sociales o de las ideas (pienso en Eric Hobsbawm, Norbert Elias, Arno Mayer, Zeev Sternhell o Ernst Nolte), no tienen ningún inconveniente ni tabú en "situar" a Nietzsche en la gran corriente reaccionaria que desembocará en el fascismo europeo. Parece que entre gremios académicos la calibración de época del pensamiento nietzscheano es diametralmente opuesta. Ahí algo está sucediendo, es síntoma de problemas, señala un obstáculo ideológico profundo.

¿Por qué muchos autores críticos con el pensamiento racionalista, con la ciencia, se inspiran en su filosofía?

Parte enorme de la fascinación que ejerce Nietzsche (y esta fascinación como una cobra que nos hipnotiza es la que ha dado pie a tantas malas lecturas) se debe a su estilo y al objeto de su Kulturkritik, la modernidad burguesa. Esa crítica, mal contextualizada, fuera del ámbito y las referencias externas para lograr una adecuada situación hermenéutica, nos parece muy "familiar" a las que podría realizarse desde un pensamiento progresista o de izquierdas. Se han vulgarizado determinados topos nietzscheanos, se canoniza un par de textos y una determinada parte de su evolución intelectual, y ya tenemos un Nietzsche irreal y ad usum delphini. ¿Quién no podría estar de acuerdo en criticar a los "especialistas" académicos, o a la moral de la religión cristiana? ¿Quién no celebra su ataque al excesivo racionalismo, a la división del trabajo, al parlamentarismo, a la clase política? ¿A qué intelectual no le suena a música de ángeles el discurso sobre la decadencia y la crisis de los valores? ¿A qué literato o artista no le agrada escuchar que la cultura es beneficio exclusivo de los mejores? Muchos han tomado a la ligera estas críticas reaccionarias (sin deconstruir sus presupuestos ontológicos) pensando en que podrían subvertir el cientificismo y el positivismo. El ataque de Nietzsche al racionalismo "socrático", que degenera y enferma a Occidente (dentro del cual laten entre otros el socialismo) es "nihilista" (la conclusión es que "todo" es interpretación incluso en las ciencias duras) y por eso es imposible fundar una epistemología alternativa desde los presupuestos

nietzscheanos: voluntad de poder, uno primordial y el eterno retorno. Es difícil desarrollar, aún desde el punto de vista del Nietzscheísmo, una crítica productiva a los límites y obstáculos de la racionalidad moderna desde la lucha eterna entre un instinto de decadencia y un instinto de ascensión. El propio Stil de Nietzsche, ajeno a la argumentación (¡Nietzsche está incluso contra el silogismo!) y forzada a la concisión y extrema libertad literaria del aforismo, hace que sea una tarea imposible. Lo saben los que trataron de desarrollarla o al menos explicarla. Lo único que queda en Nietzsche con ciertos aires de cientificismo es su crítica a ciertas formas de historicismo.

Contra el silogismo, dice usted. ¿Una filosofía alógica o antilógica? ¿Qué puede significar filosóficamente una posición de esas características?

¿Cómo poner en el filo de la Kritik a la decadencia de Occidente dos mil años de historia y de falsa conciencia? La única posibilidad es ir más allá de la esfera socrático-cartesiana conceptual y conciente. No pueden usarse instrumentos lógicos heredados de la bárbara Modernidad (que incluye al propio Aristóteles). Se debe aferrar el "sentido" de la vida en su orden jerárquico natural y transmitirlo a los mejores. ¿Cómo hacerlo? Nietzsche intenta, primero a través de su propio estilo (anti sistémico y anti ensayístico, en forma y contenido, aforismo, poesía. etc.), luego a través de un método de antisilogismo radical. La

hipótesis de Nietzsche es que los hombres inferiores ("escasos de fuerza vital", Untermensch) tienen necesidad, por su simpleza e idiotismo, de "la lógica, la inteligibilidad abstracta de la existencia, porque la lógica tranquiliza e inspira confianza". Para comprender esta pasión por el silogismo y la deducción cartesiana, dice Nietzsche, "basta fijarse en los anarquistas". Los Übermensch, los superhombres, "el ser cuya exuberancia es mayor", el hombre dionisiaco, no necesita de este género de deducción (que "disipa el temor"). Al tradicional silogismo (en alemán: Schluss) Nietzsche le superpone el "silogismo retrógrado" o refluyente (Rückschluss) como método de indagación que permite superar la lógica tradicional: "se trata de deducir de la obra su autor, del hecho quien la ha realizado, del 'ideal' aquel para quien es una necesidad, y de cualquier manera pensar y de juzgar las cosas a la necesidad a que responde". El "silogismo retrógrado" permite combinando fisiología, psicología e historia, llegar a lo que Nietzsche llama "interpretación", el martillo del crítico contra la Modernidad. El alogicismo de Nietzsche es una elección consciente, apoyada en el diagnóstico milenar que la mediación conceptual, la "escolástica de los conceptos", la cadena de demostraciones está viciada ideológicamente hasta la médula (carece de todo valor para el "partido de la vida") y la relación ser y pensamiento se basa ahora en capturar la "estructura del alma", en un nexo misterioso entre interprete e interpretado. Es una discusión y

exploración del intento de ruptura epistemológico de Nietzsche que nos llevaría todo un libro. Jaspers llevaba la razón cuando afirmaba, en un trabajo que influyó mucho en Heidegger, que Nietzsche había diluido el discurso filosófico y epistemológico en la pluralidad de la psicología de las visiones del mundo.

En la misma línea que una pregunta anterior, ¿por qué el postmodernismo ha bebido tanto en esa fuente filosófica?

El postmodernismo fue (y es) la lógica del capitalismo tardío (sociedad postindustrial o de consumo, sociedad de los medios de comunicación o del espectáculo, o el capitalismo multinacional, fin del welfarismo, decadencia de pax americana) del postcapitalismo, del capital después de la caída del stalinismo, la cobertura del "fin de la historia". Su acta de nacimiento es el fracaso del '68 en Europa. Es un complejo de autores, con obras disímiles, más que una escuela o corriente de pensamiento. El inconsciente político del postmodernismo, al que Jameson denomina en su bello libro "lógica cultural del capitalismo tardío", se asienta sobre dos autores polémicos: el reaccionario Nietzsche y el nacional-socialista Heidegger. Básicamente, y este "método" puede verse en el mismo Nietzsche, el postmodernismo es una nueva superficialidad, que se prolonga tanto en la "teoría contemporánea" como en toda una nueva cultura de la imagen o del simulacro. El debilitamiento de la historicidad (o su aniquilación

y canalización), tanto en nuestra relación con la historia oficial como en las nuevas formas de nuestra temporalidad privada. La expurgación de Nietzsche de todo nexo con la historia real o la subestimación del contexto en sus lecturas, no es más que postmodernismo hermenéutico. El postmodernismo es además un nuevo "subsuelo emocional" (Jameson), fundado sobre lo que Jameson llama "intensidades" y que recupera el sentimiento de lo sublime, el "alma bella" establecida por la estética neorromántica. Aquí basta repetir la crítica de Hegel al reaccionario Schelling para comprender la vuelta atrás en lo que se refiere a la relación entre ser y pensamiento. Cuando el Nietzsche se enoja y alaba en sus escritos conceptos abstractos y no-mediados, "Vida", "Hombres Libres", "Cultura", no sólo está abusando y mutilando al Nietzsche real sino que estamos en presencia de postmodernismo práctico. Profunda afinidad electiva, diré también "funcionalidad", relaciones constitutivas entre el postmodernismo con un nuevo sistema de economía mundializada, lo llamaremos "postfordista" y su nueva forma estado.

¿Es cierto que, como suele afirmarse, el pensamiento real de Nietzsche fue manipulado por su hermana y por su cuñado, y que, por tanto, esa línea de interpretación conservadora es externa a su obra?

El "complot" de Elisabeth: toda una serie de biógrafos, comentaristas y scholars repiten sin descanso el aparente papel nefasto de su hermana,

Elisabeth Förster-Nietzsche, que habría inventado o manipulado el proyectado libro "Der Wille zur Macht" ("La Voluntad de Poder"), de manera de transformarlo en uno de los pendants ideológicos del III^a Reich. Una mujer poco dotada intelectualmente, con una formación básica, deviene la inspiradora entre bambalinas de un movimiento político de masas y de una geopolítica racial que desembocará en la Segunda Guerra Mundial. Quizá el autor más conocido que sostiene esta leyenda (y que nos cae simpático) es Georges Bataille, quién afirmaba en 1937: "El judío Judas traicionó a Jesús por una suma de dinero nimia: después de eso, se colgó. La traición de los familiares de Nietzsche no tuvo la consecuencia brutal que tuvo la de Judas, pero resume y termina de volver intolerable el conjunto de traiciones que deforman la enseñanza de Nietzsche (que la colocan a la altura de las pretensiones de más corto alcance de la fiebre actual). Las falsificaciones antisemitas de la señora Förster, su hermana, y del señor Richard Oehler, primo de Nietzsche, tienen además algo que es más vulgar que el comercio de Judas". Esta leyenda hagiográfica se sigue repitiendo, con variaciones y pequeñas diferenciaciones estilísticas, hasta nuestros días. A contrariis Elisabeth hizo todo lo posible por presentar a Nietzsche como un crítico del germanismo a ultranza ya desde su piadosa biografía, "Das Leben Friedrich Nietzsches" (1895-1904): allí presenta a Nietzsche como paradigma del "buen europeo por excelencia", llegándolo a comparar en

personalidad político-histórica con el presidente de los EEUU de entonces Theodore "Teddy" Roosevelt (por cierto: algunos me reprochaban en su crítica que "dudo que alguien haya considerado a Nietzsche un buen europeo": bueno aquí lo tienen) y en un intento apologético trata (sin lograrlo: ahí están los textos) de separarlo de la judeofobia y el teutonismo que emanan de sus escritos. ¿Y Elisabeth como editora traidora al espíritu de Nietzsche? Lo irónico es que si contrastamos la edición del "Nietzsche Archiv" de "La Voluntad de Poder" con los textos correspondientes de los escritos póstumos, podemos llegar a la conclusión opuesta que sostiene la hagiografía dominante. Contra la leyenda de la hermenéutica de la inocencia, Elisabeth "interpreta" al filo de la censura pasajes demasiados embarazosos e incluso trata de incluir "comentarios positivos" sobre intelectuales judíos (como Heine, Offenbach, Mendelshon, Rahel Varnhagen) para intentar balancear los fragmentos póstumos. Elisabeth protege y feminiza los textos, habla de su hermano como "el genio más noble", "el héroe". Y le doy a los nietzscheanos un ejemplo: comparen el párrafo § 872 de la edición supuestamente "nazificada" por Elisabeth de 1901 con los fragmentos póstumos y verán el manto de piedad sobre las terribles afirmaciones de Nietzsche sobre la negación del derecho a la existencia de pueblos débiles. Especialistas serios y filonietzscheanos (por ejemplo Mauricio Ferraris) han llegado a la conclusión que la edición de Elisabeth no ha

modificado ni distorsionado en profundidad los fragmentos como para comprometer la lectura y la interpretación. Sin su trabajo de "propaganda" y su energía inagotable, hoy no conoceríamos nada de la obra nietzscheana. Acta est fabula.

¿Qué hay detrás de una noción como la de superhombre, del Übermensch? ¿Son sus valores los del ser humano de la futura liberación?

"Superhombre" como concepto en Nietzsche aparece por primera vez al público en "Also sprach Zarathustra" (escrito entre 1883–85), en la parte 3 del Vorrede: "Ich lehre euch den Übermenschen", aunque ya lo nombra en manuscritos (Menschliches, Allzumenschliches, de 1878). Se trata de la traducción al alemán del propio Nietzsche del término "homme supérieur" (hombre superior) sacado de los escritos del filósofo naturalista francés Claude Adrien Helvétius. El concepto en realidad re elabora otros conceptos nietzscheanos aristocrático-naturalistas anteriores: Genio, hombre trágico, hombre Schopenhauer, espíritus libres, buenos europeos. En esto, como en otras palabras-faro, la continuidad de Nietzsche es asombrosa. Übermensch, como el aristócrata elegido por misterio selección de la Naturaleza, aparece en el libro enfrentado al "último hombre" (producto de la Modernidad), el Untermensch (así llamarán los nazis a los pueblos inferiores del Este) y a la Canalla (las masas inferiores, la

chusma: Gesindel). No son los valores de "todos" los seres humanos, ¡en absoluto!, expresa el polo de una lógica de combate perpetuo entre la elite y la masse, la raza de los aristócratas, los más fuertes, los que llevan la pulsión del genio. La diferencia entre estos aristócratas y los "superfluos" (Überflüssigen) es abismal, una escisión inabarcable, una cesura que no puede cerrar ninguna religión, ninguna moral, ni siquiera la ilusión del comunismo: "¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el Superhombre: una irrisión o una vergüenza dolorosa". El hombre superfluo, el hombre común – que Nietzsche llama con ironía "los demasiados" (die Viel-zu-Vielen)– es una simple cuerda "entre el animal y el Superhombre". El "aristocrático pensamiento de fondo de la Naturaleza" es el que exige, para el mantenimiento de la verdadera vida y la auténtica cultura, la "victoria del mejor y el más fuerte". El Übermensch es la resultante, simple y natural, del "Rangordnung" (orden jerárquico) generado por la lucha por la existencia. El elitismo reaccionario y anti ilustrado es un elemento central, que ejerce como punto de gravedad y además permanente: podemos distinguir la diversas fases del pensamiento político nietzscheano siguiendo la evolución: 1) la etapa del genio, cómo generarlo, descubrirlo y cultivarlo; 2) la celebración de los Señores como "espíritus libres" y "buenos europeos"; 3) el Übermensch como celebración del superhombre

y de su natural disposición a la jerarquía. Nietzsche aclara el concepto en su escrito autobiográfico "Ecce Homo": Superhombre es "Superespecie" (über-Art). Por supuesto es un término político al máximo. En su correspondencia privada Nietzsche no deja lugar a dudas de su contenido racial-biológico, apoyando su concepto en pseudocientíficos darwinistas como Spencer, Haeckel, Zöllner, Bagehot, Galton, Lombroso e incluso Gobineau (otro inspirador del fascismo europeo). Una curiosidad: en la traducción más conocida, la de Sánchez Pascual (que es muy minucioso y obsesivo), un término tan polémico como *Übermensch* ¡carece de nota aclaratoria!, mientras se reproducen citas sobre aspectos superfluos o cuestiones menores. El paroxismo del ridículo se lo lleva sin lugar a dudas el filósofo posmoderno Vattimo, uno de los traductores de Nietzsche al italiano, quién intenta exorcisar-forzar el término *Übermensch* e intenta traducirlo como ¡Ultrahombre! Finalmente una anécdota poco conocida que demuestra hasta qué punto el pensamiento del Nietzsche maduro se imbricaba con el nacional-socialismo: A fines de 1940 llega a la municipalidad helvética del pequeño poblado de Sils-Maria una peculiar delegación oficial del Dritte Reich, el imperio milenario de Hitler que domina toda Europa. La misión diplomática, agobiada de portaplanos y cartapacios, es encabezada por negros uniformes de las SS y han viajado hasta ese rincón alejado de la neutral Suiza con la tarea de tramitar una empresa

espectacular, magnífica y aria: erigir una estatua de mármol de Carrara (al estilo Miguel Ángel) del filósofo oficial del régimen, Friedrich Wilhelm Nietzsche. El portento tendría una altura de siete metros, se construiría en la plaza central, delante del albergue alpino, la famosa casa Durisch, "mi perrera ideal" como le llamaba el filósofo, que era el lugar real donde había escrito, entre el 26 de junio y el 6 de julio de 1883 la segunda parte de "Zarathustra". El "SS-Staat" en el cenit de su meteórica carrera hacia el derrumbe, señalaba un doble homenaje: por un lado, al autor, el "Führer" filósofo, cuyas frases adornaban, por orden de Himmler, las agencias y oficinas de las SS; por el otro a la obra en sí, pero en especial a la segunda parte, que destacaba la darwiniana "Wille zur Macht" y la aparición textual de los "Superhombres", los "Übermensch", como proyecto político-racial a fundar científicamente. En la base del pedestal de la magnánima estatua figuraría, en bruñido bronce, la frase del canto "De la superación de sí mismo", que sentenciaba: "Mandar es más difícil que obedecer". Como finalizó la guerra, el monumento jamás se construyó...

Permítame una comparación que acaso no se ajuste en todas sus aristas. También en la URSS y en otros países del llamado "socialismo real" se levantaron estatuas en honor de Marx y Engels y se extendieron y difundieron públicamente sus pensamientos y aforismos. El marxismo (como ismo) llegó a ser, digámoslo así, la ideología o la

cosmovisión oficial de algunos Estados. Si su argumento crítico sobre la filosofía de Nietzsche fuera válido también podría serlo éste: en honor de Marx y de su filosofía le levantaron estatuas, monumentos y editaron obras en Estados autodenominados socialistas pero muy alejados, como hoy sabemos, de toda concepción razonable de la justicia, la libertad, la igualdad y la fraternidad. Si la filosofía de Nietzsche puede ser tildada de reaccionaria por ese episodio de exaltación marmórea que usted acaba de explicar, la de Marx permitiría una consideración similar. ¿Sería el caso en su opinión? ¿Qué fallaría en esta analogía?

Bueno, la pregunta es buena y con trampa. El culto a la personalidad es una tradición que llegó a Occidente de los estados orientales, ese intento de amalgama entre el hombre y Dios. No es casualidad que a Julio César lo intentan nombrar Dios justamente en las provincias orientales de Roma. La anécdota de Nietzsche ejemplifica que el estado nacionalsocialista se identificaba tout court con los textos establecidos del filósofo, fue el filósofo "oficial" del NS Staat, Hitler visitó el Archiv, estuvo con su hermana, etc. El régimen interpretaba la obra nietzscheana tal cual, en su literalidad, sin censuras ni represiones: no necesitaba censurarla o manipularla. Estimulaba su lectura, imprimía sus inéditos, realizaba congresos y simposios, etc. Por supuesto, Nietzsche ya se identificaba con la nueva derecha y el renacimiento alemán desde mucho antes de la llegada de Hitler al poder.

El caso de Marx y la URSS es un poco diferente. Primero porque el culto a Marx estaba siempre mediado por Lenin y luego Stalin, es decir: las estatuas eran de Marx qua Lenin (es decir: el valor de Marx era la práctica del Lenin, un líder en vida); en segundo lugar, entre el culto estatal y la obra de Marx existía un "cortocircuito" insalvable, evidente: Marx tout court era extremadamente peligroso para la Nomenklatura, basta aquí señalar la anécdota de la censura de textos del mismo Marx (el Marx feuerbachiano, el Marx crítico del zarismo, el Marx teórico de la extinción del estado, etc.) y que a medida que avanzaba el estado de partido único se debilitaba el interés del estado soviético por estimular el conocimiento y la difusión de Marx. El primer monumento a Marx y Engels se hizo por orden de Lenin en 1918, un año después de la revolución y fue en unas manifestaciones de ese mismo año donde además apareció su portarretrato. En la Rusia de esa época los bolcheviques debieron adaptar el culto a la personalidad a formas y temas religiosos, incluso a los viejos iconos zaristas: los líderes bolcheviques como los apóstoles, etc.

Hay anécdotas históricas de este "simpatía-rechazo" de la URSS por Marx (un doble vínculo esquizofrénico) que ilustran esta diferencia: Stalin liquidó el primer intento de realizar las obras completas de Marx (a cargo de Riazanov) por un Marx más escolar y manipulable o cuando envía a Bujarin a comprar los manuscritos de Marx y regatea

hasta negarse a adquirirlos con excusas banales, llegando a peligrar los originales por la llegada del nacionalsocialismo. El régimen de Stalin "utilizaba" a Marx como ciencia de la legitimación para su línea de acción política, ya sea interna o internacional. Stalin jamás hizo un gesto de homenaje a Marx equivalente al de Hitler. En los países del bloque soviético el culto se refería a los líderes, en especial en vida. En el NS Staat el uso de Nietzsche (no sólo a través de estatuas) parece más cercano a contribuir a la formación de un National Character (salvando las distancias, similar al culto a Washington o Marat) y saludar al profeta de la nueva comunidad; en el caso de la URSS se parece más a una operación de retórica político-religiosa.

El eterno retorno, en su opinión, ¿es una arriesgada especulación metafísica o responde a una concepción profunda que tiene su base en conocimientos físicos y matemáticos?

En realidad es uno de los conceptos menos elaborados por Nietzsche, que fue remarcado como central por Karl Löwith y Heidegger. Vattimo, volvemos a este interprete y traductor al italiano de Nietzsche, encuentra al concepto "enigmático". Sabemos porqué: el enigma es vaciarlo de todo nexo con el mundo histórico-social y, además, extirparlo de su raíz naturalista. Sólo es comprensible si se lo subsume a su Kritik reaccionaria a la visión unilineal del tiempo, al Principio Esperanza y a la revolución. Löwith había intuido algo cuando demostró que en

éste concepto Nietzsche culminaba con un impasse, un falso paso, en la tentativa de reconstruir en la clausura de la modernidad, una concepción del tiempo (y del Ser) precristiana, griego-arcaica. Heidegger, desde la visión *völkische* vecina al nacionalsocialismo lo ve más claro: el eterno retorno no tiene nada de metafísico, ni es una ética: es un "evento" en la historia del Ser. Pero volvamos a Nietzsche. La interminable degeneración, el *Untergang* de Occidente, que incluye el fin de lo trágico y el ciclo revolucionario de ilotas, campesinos, esclavos negros y obreros socialistas, sólo puede ser eficazmente contrarrestado y anulado si se refuta para siempre la ideología que lo re alimenta desde Sócrates. Una es la visión moral del mundo, que denigra el orden natural y la jerarquía del mundo, denigra y deslegitima la aristocracia natural; el otro elemento clave es la visión y el concepto del tiempo. Ya su maestro, el filósofo reaccionario Schopenhauer, había denunciado a los socialistas por su visión de "fe en el mundo" para ganar a las masas y llevarlas a la acción revolucionaria. Nietzsche sigue sus pasos: si la visión moral-revolucionaria del mundo viene contrastada mediante la tesis de la inocencia del devenir, la visión unilinear del tiempo puede ser refutada mediante la tesis del eterno retorno de lo idéntico. La ideología socrático-hebrea-cristiana-socialista del devenir infinitamente nuevo es una contradicción, porque "presupone una fuerza creciente hacia el infinito". El concepto de "Eterno Retorno"

(Nietzsche en realidad utiliza dos términos: ewige Wiederkunft y ewige Wiedekehr) tiene orígenes variados, desde las influencias de la ya olvidada Naturphilosophie, los materialistas vía el manual de Friedrich Lange (en especial su capítulo sobre Lucrecio), la cosmología de Auguste Blanqui (¡sí, el revolucionario francés!) y el psicólogo reaccionario Gustave le Bon (que también inspiraría la psicología de las masas de Freud). Nietzsche retiene cuatro argumentos basados en hipótesis científicas: 1) la constancia de la fuerza o energía del universo (conservación de la materia); 2) la finitud en el posible número de combinaciones de elementos de la naturaleza; 3) la infinitud del tiempo; 4) principio de selección. Son, según los especialistas, tesis amateurs y populares de la biología, la química y la física de la época. La evolución del universo repite indefinidamente las mismas fases y recorre eternamente un círculo vicioso inmenso. La idea no era original de Nietzsche, por así decirlo "estaba" en el ambiente escolar de las ciencias naturales y en el neodarwinismo. Ya en "La Gaya Ciencia" Nietzsche no renuncia a darle una "consagración" científica a su hipótesis reaccionaria (en el aforismo 109) preguntándose que hay que protegerse de la idea que el mundo puede crear algo "nuevo". En una época de su vida Nietzsche se propone, en un plazo de diez años, consagrar su vida a estudiar ciencias naturales (en Viena o en París) para tratar de dar una base científica más amplia a su intuición. No tardó en

renunciar a éste proyecto por diversas razones, una de las cuales era la imposibilidad, como el deseaba, de fundar su sistema en la teoría atómica (en esa época subdesarrollada). El eterno retorno, contra la interpretación de Deleuze, es la forma más extrema de nihilismo y la "coronación" de la hipótesis del *Übermensch*... Un esbozo del "eterno retorno" se encuentra en el aforismo 341 de la "Gaya Ciencia", pero realmente su nexo lógico se articula en el contexto de las enseñanzas del *Übermensch*, del superhombre. Si "Así habló Zarathustra" es el quinto evangelio (había sido escrita como una anti-Biblia), las Tablas de la Ley que enseña Nietzsche a la humanidad es la hipótesis del "Eterno Retorno", la gran idea de Zarathustra y que fue una gran conmoción personal para sí mismo. Durante un período estuvo poseído de un horror sagrado ante su descubrimiento atroz. Los filósofos académicos toman su tesis como un ejercicio de ensayo o un gorgojeo metafísico, cuando la conclusión ontológica es terrible: el mundo no significa nada, es obra de una ciega y jerárquica fatalidad, no hay evolución ni progreso y la humanidad no conduce a nada sino que prosigue indefinidamente recorriendo el mismo círculo (e intentando resolver el mismo problema: la voluntad de poder). Contra los nietzscheanos, Nietzsche era un filósofo de verdad, "vivía" sus teorías y él sabía que se necesitaba ser muy reaccionario, demasiado "inactual" para soportar el espanto y la inhumanidad de la tesis del "Eterno Retorno". Se trata de "olvidar" los Evan-

gelios, humillar a los débiles e inferiores, fortificar y mantener a los fuertes y mejores, eliminar la piedad, el optimismo y la dignidad. Cuando Zarathustra envía a sus discípulos a decir la verdad, tienen miedo, y le confiesan: "¿podrá soportarla la muchedumbre?" Es, según él mismo declara, un "martillo", un instrumento de terrorismo moral, una verdad que dispersa los vanos sueños de la humanidad: "la doctrina del Eterno Retorno es un martillo en la mano de los hombres más potentes". Nietzsche cree que ha llegado el momento de hacer el ensayo con la verdad y "si la verdad debe destruir a la humanidad, pues, bien, ¡que así sea!" El "Eterno Retorno" tiene otro enemigo secundario, el antropocentrismo de la Modernidad, una herencia hebrea que desemboca en la Revolución Francesa, que coloca en el centro del cosmos a los seres más mediocres, débiles e inferiores. Es curioso pero Nietzsche proyectó escribir un libro centrado en el concepto del "Eterno Retorno" cuyo título dice mucho hacia dónde apuntaba: "Un nuevo Iluminismo. El eterno retorno de lo idéntico".

¿Por qué ha influido tanto Nietzsche en literatos y narradores? Pienso, por ejemplo, en Kundera.

Nietzschésime significa, en el sentido más banal de la palabra, entusiasmo, enamoramiento y admiración por Nietzsche. En casos extremos seguimiento ciego y fanático. En 1877 Nietzsche ya tuvo noticias de un grupo de admiradores en Viena lo dirigía un literato

mediocre, Paul Lanzky; había otro en Berlín, liderado por su cuñado el wagneriano y antisemita Förster, y del que formaban parte Georg Brandes (quién lo introdujo en el mundillo académico), Paul Rée, Heinrich Romunt. Los primeros y más entusiastas seguidores vinieron así del mundo de la música y la literatura (sin que Nietzsche lo hubiera deseado): poetas, músicos, pintores, escritores. La filosofía académica de la época no tomaba muy en serio los escritos de un filólogo poco formado que se había vuelto loco. Era material para el mundo más libre de las vanguardias artísticas. Basta recordar a nombres como Gabrielle D'Annunzio, Anatole France, André Gide, Gerhart Hauptmann, Hugo von Hofmanstahl, Gustav Mahler, Gottfried Benn, Stefan Georg, Richard Strauss, Georg Heym, H. G. Wells, George B. Shaw, William Butler, Thomas Mann y sigue la lista hasta Kundera. A esta nuestro genial Borges lo leyó muy mal, sosteniendo que la idea del "Eterno retorno" era... ¡"una hermosa ética valiente"! Los literatos en su mayoría entran a Nietzsche por su parte más "blanda" (aunque es la más difícil de interpretar): generalmente por "Así habló Zarathustra". La atracción creo que es muy simple: primero su engañoso estilo, el velado elitismo cultural, el individualismo aristocrático, su antimoralismo escandaloso. El denominador común de los literatos (salvo excepciones honrosas) es tomar las fórmulas nietzscheanas de manera muy superflua, "literaria" o metafórica. Sobre los literatos Nietzsche tenía muy mala predisposición, ya que él buscaba

"hombres de acción": "Tales poetastros son los últimos lectores que me deseo a mí mismo". Es curioso: mientras los literatos aman la escritura nietzscheana, a veces sin entenderla, él los aborrecía: "me repugna el pensar que leerán mi libro, y hasta es posible que hablen de él. Pero: ¿quién es suficientemente serio para comprenderme? Tal como están las cosas, nadie puede salvarme de los hombres de letras. ¡Al diablo!" Ya vemos que no ha cambiado nada en este aspecto.

¿Situación a Nietzsche en la tríada de los filósofos de la sospecha, ¿fue un acierto? ¿Observa usted algún aire de familia entre él y Freud y Marx?

Es un gigantesco malentendido. La tríada de Foucault no se sostiene textualmente y es totalmente caprichosa. En realidad Nietzsche es el "Anti Marx", no sólo desde su obra escrita sino en su praxis, en su vida. El malentendido no es nuevo: ya se intentó hacer una amalgama entre Nietzsche y Marx a fines del siglo XIX, en círculos anarquistas e incluso en sectores juveniles de la socialdemocracia alemana. ¡Hasta los mismos bolcheviques! Dentro de la corriente del marxismo ruso de principios del siglo XX Lunacharski, adversario de Lenin dentro del bolchevismo, luego Comisario para la Educación de la joven URSS, intentó sin éxito buscar puntos de contacto entre Nietzsche y Marx. Creo que fue el primer nietzscheano de izquierda de la historia. La famosa Kollontai en su juventud leía ingenuamente a

Nietzsche a los círculos de jóvenes obreros como llamada a la acción y para propagar el ateísmo. Larisa Reisner (le escritora esposa de Karl Radek) o Georgi Chicherin (ministro de asuntos exteriores de Stalin) fueron wagnerianos, nietzscheanos y marxistas en su juventud, lo que podría abrir una investigación sobre las raíces nietzscheanas de la cultura stalinista... Hay páginas de Chicherin donde defiende a Nietzsche del "uso" de los nazis que parecen calcadas de las defensas de Georges Bataille o Klossowski. Hasta Lenin cita a Nietzsche varias veces en sus escritos. O un escritor consagrado por Stalin como Aleksandr Fadeev y su concepción del superhombre socialista... Hubo hasta intentos de realizar...¡un nietzscheanismo comunista! Un proyecto del hoy olvidado Otto Gross. La amalgama no es nueva. Salvo forzándolos o travistiendo sus teorías y praxis es posible encontrar denominadores comunes. Pero parece que es una tarea de Sísifo que los intelectuales acometen con empeño, lo mismo se ha intentado con Heidegger o Carl Schmitt. En cuanto a los "maestros de la sospecha" Foucault los reúne bajo el concepto de "técnicas de interpretación", etiquetando a Nietzsche como el filósofo crítico del poder y a Marx como el filósofo de las relaciones de producción. Ridículo: no ha entendido a Marx. Quizá sí pueden verse puntos en común, afinidades y puntos epistemológicos similares con Freud (por ejemplo: como vimos *Le Bon*, ciertos teóricos darwinistas, fisiólogos, el uso de la psicología y la biología, el descentramiento del

sujeto, hasta la epistemología). Pero esa tríada es esquemática, forzada y arbitraria, una genealogía insostenible. Pero de moda y simpática. Así es el mercado de las ideas intelectuales.

Hay intérpretes de su obra que han sostenido que Nietzsche no es un autor político, que es un artista, un literato, un "pensador a golpes". Leerle de ese modo es leerle muy mal, con anteojeras sesgadamente políticas. ¿Estaría de acuerdo?

Por supuesto que no. Nietzsche es un filósofo totus politicus e incomprendible sin este marco referencial. Muchas malas lecturas se basan en expurgar, exorcisar a Nietzsche de toda la espuria del mundo histórico o minimizar sus implicancias en la política concreta. Desde su juventud tuvo curiosidad e interés por la política y la historia: devoraba los diarios por la mañana y estaba al tanto de todos los acontecimientos políticos y sociales de la época. Su primera obra juvenil fue un texto de filosofía política, sobre Napoleón III (realmente un "Anti-18 Brumario") y lo último que escribió antes de caer en la locura era una solución al problema monárquico en la Alemania Guillermina: un golpe de estado militar. La herradura ideológica de Nietzsche empieza por la política y concluye con ella: significativo, ¿no? Anteojeras políticas son las que tienen aquellos que fuerzan los textos de Nietzsche eliminando toda connotación política. Posición ridícula la de Deleuze, por ejemplo, el cual reduce simplonamente el anticomunismo de la

filosofía práctica de Nietzsche a una oposición teórica formal entre Nietzsche y Hegel, entre repetición y dialéctica... cuando sabemos que Nietzsche desconocía el abc básico de Hegel, de la izquierda hegeliana (en realidad la formación filosófica de Nietzsche era de segunda mano y a través de popularizaciones o manuales escolares) y que su objetivo (cuando menciona la dialéctica) es el socialismo, el anarquismo y el comunismo.

*¿Qué opina de la crítica de Nietzsche al cristianismo?
¿Qué anuncia la muerte de Dios?*

Todo sabemos con qué inaudita violencia ha rechazado Nietzsche el cristianismo. No sólo en el aspecto teórico, sino incluso a nivel personal: "Basta que alguien adopte una actitud equívoca frente al cristianismo para negarle la menor partícula de confianza. No puede haber en esta materia más que una actitud conveniente: un no absoluto". Cuando aborda el cristianismo (o a Jesús) su lenguaje desborda indignación y desprecio. Llama a los sacerdotes "pérfidos enanos", "raza de parásitos", "calumniadores del mundo patentados", "arañas venenosas", "idiotas púrpuras", "los más diestros de los hipócritas conscientes". La Iglesia le parece enemiga mortal de todo lo que hay de noble sobre la Tierra. Es un tema vastísimo y que ha producido una farragosa bibliografía. La postura de Nietzsche variará en relación con los acontecimientos y el

desarrollo político-histórico en Europa, pero podemos distinguir un discurso más o menos unitario. Comencé a leer a Nietzsche desde su anticristianismo, vía Hermann Hesse y su "El Lobo Estepario", y el primer libro que llegó a mis manos (lo leí muy mal, sin entenderlo) fue "El Anticristo". Todavía poseo el ejemplar subrayado. Quedé conmocionado y confuso. En nosotros los latinos, en donde el peso del catolicismo nos sofoca desde niños, el anticristianismo furibundo nietzscheano es uno de sus atractivos más poderosos, aparentemente más fácil de comprender, pero al mismo tiempo engañoso para el lector desatento o poco informado. Y volvemos a la idea de Nietzsche como totus politicus: desde su tierna juventud Nietzsche ve al cristianismo –en realidad al judeo-cristianismo– como el continuador moderno del ciclo de subversión y *décadence* iniciado en Grecia por el socratismo. Nietzsche ha asumido la crítica al cristianismo de Strauss (al que leyó con devoción) y de Schopenhauer (quién llamaba a Jesús "demagogo hebreo"), además de su propia educación familiar protestante por doble genealogía (padre y madre). El cristianismo es una *Gelehrtenreligionen*, una religión "docta", peyorativamente "erudita" con contenidos dogmáticos positivos, una religión producida por intelectuales desarraigados, sin raíces (Jesús) enfrentada a una *Cultur* auténtica enraizada en el suelo y la sangre de un pueblo. El cristianismo posee una valencia política subversiva aunque despreciable, que se deriva de su monoteísmo (una

invención judía), que "propaga" una moral de esclavos (es la prehistoria de la ideología socialista: compasión, piedad, caridad, solidaridad, fraternidad, humildad); además es una organización formada por enfermos y degenerados que se entrega al tráfico de moneda falsa. Esta religión "pelagiana", iluminista, optimista, que es igualitaria y niveladora, termina por configurarse como una "democracia ética", hostil a la figura del Genio, y por ello a toda forma de Cultur y necesariamente en relación con la barbarie y la decadencia. Apolo se enfrenta a Jesús, el mito del pecado original judío al mito de Prometeo ario, grecidad pagana trágica versus cristianismo mono-teísta; código ario Manu frente al Nuevo Testamento. Al ciclo bimilenario de subversión iniciado en tierra hebrea Nietzsche le contrapone una tradición "naturalista" antitética, no sólo en el ámbito cultural-político, sino racial. El cristianismo es vendetta de las clases inferiores, puro ressentiment contra la aristocracia y los mejores y Pablo es "el hebreo, el eterno hebreo par excellence", manipulador de masas con el cinismo lógico de un rabino que se camufla en lo sacro para obtener el poder. En un fragmento póstumo escribía: "el bienestar sobre la Tierra es la tendencia de la religión judía... contra la despreciable frase judía de que el cielo está en la Tierra". Sólo es posible poner en cuestión las ideas morales y políticas de la modernidad burguesa (que incluye el socialismo) con la condición de hacer el ajuste de cuentas definitivo con el cristianismo. El cristianismo es el que

ha creado el modelo revolucionario por complot, "conjura maligna" (Verschwörung") le llama Nietzsche, la rebelión de los miserables contra los bien nacidos y victoriosos. El monoteísmo, un solo ser superior, niega la posibilidad de la existencia de una casta de superhombres, con lo que se niega teológicamente su existencia en la Tierra. Sobre un mundo, el helénico-romano, que consideraba obvio y "natural" la desigualdad y la institución de la esclavitud, el hebreo-cristianismo impone que todos somos iguales ante Dios. Un escándalo. La muerte de Dios es una constatación que los hombres comunes y mediocres no quieren ver ni comprender; tesis inflacionada por influencia de Heidegger, simplemente acompaña la ruina de las religiones positivas, la pérdida del centro y que la expansión del nihilismo permita el surgimiento del rebelde nihilista extremst (el homo Schopenhauer, Zarathustra).

¿Es tan potente y hermoso el alemán de Nietzsche? ¿Era tan buen escritor?

Humildemente, no manejo tan en detalle el alemán moderno (y mucho menos el alemán de Nietzsche del siglo XIX) como para contestar esa pregunta. Desde el punto de vista del lector, los libros de Nietzsche en vida no se vendían, ni se leían. Por otra parte Nietzsche, que tenía una poderosa autorreflexión sobre la disciplina lingüística relacionada con su papel en la crítica de la Modernidad, creía que sus

páginas harían historia en la lengua alemana, por ejemplo cuando terminó "Así habló Zarathustra". Creo que en su época su estilo, y cierto uso de vocablos elitistas, le habría parecido a un lector medio una obra un poco obtusa y extraña. Está pendiente un estudio del uso político del estilo y la retórica en Nietzsche: sería muy interesante.

¿Hay una lectura de izquierdas de Nietzsche? ¿Es consistente en su opinión? ¿Son conciliables el anarquismo y su filosofía? ¿Cómo explica esa influencia?

El *Nietzschéisme* de izquierda es un oxímoron, pero ellos mismo no lo saben. Es como una falsa conciencia. No pueden entender que la filosofía de Nietzsche se desarrolló en contraposición polémica y mortal contra el socialismo. Su pathos es el horror a la nivelación política, social y cultural de Europa. Es la filosofía de combate reaccionaria contra el modernismo, la democracia, la nacionalización de las masas y el comunismo: "Marchar en fila. Aversión por el Genio (Genius). El 'hombre social'= Socialismo". Es la filosofía anti Ilustración, anti Rousseau y la "idea 1789", que no acepta los "costos" extras del dominio burgués. En un cuaderno de apuntes escribió sus tareas teóricas, de crítica: "Aniquilación de la Ilustración; Contra las ideas de la Revolución". Su objetivo, a través de su práctica y sus libros, siempre lo tuvo claro: "Intento de avisar a todas las fuerzas realmente existentes, de aliarse con ellas y de domar, mientras todavía hay

tiempo, a los estratos sociales desde los que se amenaza el peligro de barbarie". Su presupuesto sorprendente: "Mi punto de partida es el soldado prusiano: aquí una verdadera convención, aquí e da coacción, seriedad y disciplina, también respecto a la forma". Su pensamiento es coherente y persistentemente antiliberal, antidemocrático y antisocialista, y se fue intensificando a los largo de su vida. La atracción desde posiciones anarquistas es más entendible: su egoísmo radical, su lectura "vergonzosa" de Max Stirner (el mismo que demolió Marx en la "Ideología Alemana") permite una lectura honesta desde el anarquismo intelectual individualista y elitista. Ese camino recorrió, por ejemplo, el joven Jorge Luis Borges. Pero es inconcebible desde el anarquismo colectivista o el anarco-comunismo. Si Sade es la contracara al jacobinismo y a Babeuf; Nietzsche es a la revolución de 1848 y a la Commune de Paris. Hay una aforismo de juventud que dice así: "La visión seria del mundo como única salvación ante el socialismo... si las clases trabajadoras consiguen comprender que a través de la formación (educación general) y de la virtud pueden hoy fácilmente superarnos, entonces será nuestro final". Las señales pueden multiplicarse. Era claro que el filólogo-filósofo Nietzsche era reaccionario en su filosofía política ex ante de conocer a Schopenhauer o Wagner. Salvo liquidando o reprimiendo etapas completas de su desarrollo intelectual, salvo eliminando lo que efectivamente escribió de puño y letra, salvo intentando trastocar sus textos en alegorías y metáfo-

ras espirituales, no es posible mantener la coherencia del pensamiento de Nietzsche si no se lo comprende como una denuncia militante y Kulturkritik a la modernidad y la revolución. Hagiógrafos y editores-traductores intentan salvar-exorcisar al filólogo-filósofo reduciéndolo a diversas lecturas "parciales" (crítico del nihilismo, crítico de la cultura y la razón científica, crítico de la moral, metafísico del arte, filósofo trágico de la estética, etc.) o interpretaciones cercanas al absurdo (Vattimo o Sloterdijk). Todas tienen un denominador común: son textualmente arbitrarias, por lo que sólo teniendo bien presente la Kulturkritik reaccionaria al Jetztzeit burgués y la denuncia militante reaccionaria a la revolución es posible aprehender la unidad/coherencia del pensamiento filosófico-político de Nietzsche y eliminar contradicciones que sólo existen en la telaraña ideológica de sus intérpretes. No me es casualidad que el grueso del Nietzscheísmo de izquierda, en todos los países, sea en realidad una ala izquierda liberal-libertaria, individualista pero servil a las instituciones del estado, antisocial, paternalista, estética. Una contradictio in adjecto, el atributo no coincide con el sustantivo, pero es válido a nivel ideológico.

¿Qué opina usted de la introducción de Nietzsche en España tras la muerte del general golpista Francisco Franco? ¿Hay algún interprete o seguidor que le parezca destacable?

Quiero señalarle algo. Primero: una advertencia, yo soy argentino, hace cinco años que estoy en España. Mis conocimientos de escuelas y autores españoles es muy pobre. Le pido una disculpa si cometo algún error garrafal. Segundo: Nietzsche ya había sido difundido en España mucho antes de 1975, por lo menos desde 1890. Los catalanes, por ejemplo, fueron los primeros en conocerlo y difundirlo, vía su cercanía cultural con Francia: Pompeyo Gener y Joan Maragall (incluso éste planeo escribir una biografía y fue el traductor de Nietzsche al catalán en ¡1893!) ¿Y las lecturas de la Generación del '98? ¿Maetzú, Baroja, Valle-Inclán y Azorín? ¿Buero Vallejo? Ramiro Ledesma Ramos, el fascista fundador de las JONS, leyó a Nietzsche antes que se editara en español. Yo recuerdo haber leído textos de las "Obras Completas" editadas por Aguilar en Madrid (creo que en doce volúmenes) entre 1932 y 1935. ¿El traductor era Ovejero y Maury? O sea: Nietzsche comenzó a difundirse, paradójicamente, cuando el pueblo español se liberaba de la aristocracia terrateniente, con la IIª República, en el medio de una rebelión de esclavos. La difusión de Nietzsche en España es paralela y enfrentada a la de Marx. Creo que además en Valencia, Pedro González Blanco en la editorial Sempere, se editó, independientemente de la de Aguilar, una traducción de la primera edición francesa completa de Nietzsche de Henri Albert. Sempere editó el primer libro de Nietzsche en español: "Más allá del bien y del mal" (1885). Además se publicaron sueltos "Así habló Zarathustra" en Ma-

drid (editorial España Moderna) ¡en 1900!, se decía que su traductor "oculto" era Unamuno; una selección de la correspondencia bajo el título "Epistolario" en la editorial Biblioteca Nueva (Madrid), ¡incluso una selección de poemas en un tomito titulado "Nietzsche poeta: interpretaciones líricas"! O sea: España en la década de los años '30 estaba al nivel casi de Francia en cuanto a difusión de Nietzsche. Era un autor tan polémico (su anticristianismo era indigerible en la España ultramontana) y reaccionario que los traductores españoles en muchos casos se escondían bajo seudónimos. Bueno allí está la recepción más o menos encubierta de Ortega y Gasset, Xavier Zubiri o de Eugenio D'Ors. Lo que vino a partir de fines de los años '60 fue la canonización de Nietzsche en la academia, su consagración olímpica en el panteón de los héroes intelectuales de cátedra. El catecismo nietzscheano, marcado por Heidegger, Deleuze (y Foucault) se compone esencialmente del fragmento póstumo "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", la "Segunda Intempestiva" (De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida), algunos aforismos de "Más allá del bien y del mal" o de "El crepúsculo de los ídolos". En esto España sigue, como en 1900, la moda intelectual y los criterios de interpretación que se forjan en la industria filosófica parisina. Todos ellos extirpados de connotaciones histórico-sociales. Todos ellos mal comprendidos en una pésima situación hermenéutica. Yo recuerdo, aunque debo confesarle que en Argentina los filósofos y ensayistas espa-

ñosles eran muy subestimados, un librito colectivo, "A favor de Nietzsche" (1972), donde escribían la flor y nata del Nietzscheísmo español: Fernando Savater, Eugenio Trías, Andrés Sánchez Pascual (traductor de las ediciones de Alianza editorial), Ramón Barce et alii. Fue la presentación prestigiosa entre los intelectuales y el mandarín académico de Nietzsche. Bueno, después vinieron, como fruto de esta especialización académica, monografías escolares (de las cuales tengo algunas en mi biblioteca) de la nueva generación de nietzscheanos: Juan Luis Verma, Jesús Conill, Miguel Morey... Más o menos la mayoría sigue el método de interpretación y lectura del Nietzscheísmo francés. Y lamentablemente este "método" y este pathos se traslada a las traducciones. Actualmente hay una tercera generación de "profesionales" nietzscheanos, muchos son los editores de la valiosa edición de los fragmentos póstumos de Nietzsche al español por la editorial Tecnos, congregada en torno a editoriales (Trotta, Pre-Textos, Tecnos, Anagrama), revistas "especializadas" (Estudios Nietzscheanos), sociedades (SEDEN, la Sociedad española de estudios sobre Nietzsche) y por supuesto cátedras y universidades. Realmente los interpretes españoles de Nietzsche no podían resultar muy novedosos o interesantes después de Heidegger, Bataille, Klossowski y Deleuze, pero las lecturas menos ortodoxas creo que fueron las de Morey y Valverde.

¿Qué parte de la obra de Nietzsche, si es el caso, se mantiene mejor en su opinión?

Nietzsche por supuesto no es hoy ningún "perro muerto". Tiene, como gran pensador reaccionario que es, una "excedencia teórica" muy interesante. Es un clásico, como Hobbes, Burke, Schelling, Schopenhauer. o Heidegger. Yo creo que sigue siendo válida su crítica a la conciencia historicista, al intelectual "especialista", a la universidad como institución y algunas consideraciones en su crítica al poder. La mejor parte de su obra sigue siendo la que no se ha canonizado, la que todavía no tiene encima asfalto académico, la que la "Vulgata" no ha banalizado, la que no ha sufrido la hermenéutica de la inocencia, la que no ha sido expurgada de lo que efectivamente Nietzsche nos quiso decir. En Nietzsche grandeza y horror se entremezclan en un estilo fascinante y seductor. Hay que leerlo con la agudeza y la lentitud de un filólogo, si no jamás entenderemos su mensaje. "ensayos no es lo que yo escribo: el ensayo es para los asnos y para los lectores de revistas".

CONVERSACIÓN VIII

Manuel Martínez Llaneza sobre ciencia y dialéctica: “El materialismo dialéctico no es anterior a la búsqueda de explicaciones, sino que forma parte de esta actividad”.

Manuel Martínez Llaneza intervino recientemente en las páginas de *rebellion* con un documentado comentario a un ensayo de Alan Woods y Ted Grant –*Razón y revolución*– que había sido publicado en España por la fundación Federico Engels en los años noventa. En la discusión que se originó, surgieron nuevamente cuestiones relativas a la ciencia, a su estatus gnoseológico, y a sus relaciones con la dialéctica.

Esta conversación con Martínez Llaneza intenta precisar algunas de estas problemáticas que siguen siendo, en mi opinión, temáticas abiertas, ni disueltas ni superadas. Tres ejemplos de esto último: la vindicación por parte del gran bioeconomista Nicholas Georgescu-Roegen de las aproximaciones dialécticas en algunos campos de las ciencias sociales; el elogio reciente del reconocido escritor guatemalteco Mario Roberto Morales de la creación y uso de

conceptos dialécticos, y la reflexión metacientífica, con indudable marchamo dialéctico, de grandes físicos contemporáneos. Murray Gell-Mann, el físico joyciano, entre ellos.

Si te parece podemos empezar por algunas definiciones, ¿cómo podríamos definir o caracterizar el conocimiento científico? ¿Crees que existe alguna línea de demarcación entre ciencias sociales, naturales y ciencias formales?

Si partimos de que existe un mundo exterior a nuestra mente –rechazo el solipsismo, aunque no es este el lugar de explicar por qué– en el que se encuentra la humanidad, concluiremos en que no existe ninguna línea de demarcación en el objeto del conocimiento que es el propio mundo. Sin embargo, es obvio que las formas de aproximación a los diversos aspectos de la realidad son en cada momento muy diferentes, pero, si lo miramos diacrónicamente, observamos que la aproximación científica, con todo lo impreciso que pueda ser este concepto, va ganando terreno y penetra en espacios cada vez más amplios. Pensemos en la genética: durante siglos se han utilizado precientíficamente los cruces de animales como método de mejora de determinadas cualidades; en poco más de cien años se ha pasado de los guisantes de Mendel a la secuenciación del genoma; las herramientas, métodos de trabajo y profundidad del conocimiento han evolucionado de forma espectacular. ¿Qué ocurriría con la psicología si pudiéramos ‘leer’ –y tal vez sea posible un día– las

sinapsis neuronales? No hay línea de demarcación, hay estadios de conocimiento y niveles de complejidad.

¿Y en cuanto a las ciencias formales, a las matemáticas y la lógica, por ejemplo, respecto a las otras disciplinas?

Las matemáticas son muy formales, pero no son una 'ciencia formal'. Aunque las relaciones con la realidad sean muy tenues y puedan pasar desapercibidas a un cierto nivel de análisis, los conceptos de número, punto y conjunto, por ejemplo, no dejan de ser abstracciones de la experiencia, y sin ellos no hay matemáticas. La lógica expresa aspectos de la forma en que creamos nuestros conceptos y las relaciones entre ellos; por eso subyace a todo el pensamiento, científico o no.

En cuanto a la dialéctica, ¿cómo podríamos caracterizarla?

El conocimiento no es necesariamente científico. La humanidad aprendió a navegar antes de que Arquímedes explicara por qué flotan los barcos. Todos tomamos continuamente decisiones sin analizar –y frecuentemente sin conocer– todos los datos de una situación y sin certidumbre absoluta de acertar. No se puede parar el mundo hasta que sepamos lo suficiente para continuar. Las 'carencias' de un conocimiento cierto las suplen costumbres, creencias religiosas o filosóficas, hábitos personales o sociales, etc., que

marcan un punto de vista, una concepción del mundo o la aceptación de un hábito. A falta de una definición mejor fundada, para mí el materialismo dialéctico –no he inventado yo esta acepción, evidentemente– significa la necesidad de explicar las cosas por sí mismas, incluyendo en la explicación lo que no se explica y el propio materialismo dialéctico, sin recurrir a dioses ni filosofías autónomas de la experiencia. Recuerda el cuento de Borges: si se conocieran todos los detalles de un sistema no habría conceptos propiamente.

¿Incluyendo en la explicación lo que no se explica y el propio materialismo dialéctico? Podrías desarrollar este paso de tu respuesta.

Quiero decir que el materialismo dialéctico no es anterior a la búsqueda de explicaciones, sino que forma parte de esta actividad; que no justifica nada ‘desde fuera’, y que lo que no se explica forma parte necesaria del mismo mundo que se explica y está presente en la búsqueda. Soy consciente de que no estoy dando una definición, imposible por otra parte, porque la totalidad es analizable pero no reducible.

¿Y crees que sigue siendo razonable usar la expresión “materialismo dialéctico”?

No me preocupa que se llame materialismo dialéctico o no, que a los diversos aspectos de la realidad los llamemos contradicciones o negaciones, o que establezcamos otros criterios de aproximación a la reali-

dad, siempre que estos conceptos –o palabras– sean una ayuda y no se conviertan en el corsé que ‘niegue’ el materialismo en nombre de una realidad superior.

¿Y qué entiendes por materialismo? No es un concepto tan unívoco.

Desde luego que no lo es si nos fijamos en el desarrollo histórico del concepto. Por eso es útil la denominación ‘materialismo dialéctico’.

¿Qué estatus otorgas a las leyes de la dialéctica? ¿Son leyes científicas en algún sentido razonable de la expresión?

De mi anterior respuesta puede deducirse que no considero que las ‘leyes de la dialéctica’ sean científicas. De hecho siempre me ha costado mucho llamarlas ‘leyes’.

¿Qué serían entonces para ti? ¿Metáforas, sugerencias, experiencia acumulada, rasgos de una concepción del mundo revisable?

He dicho anteriormente que no todo el conocimiento es científico. Si vemos las llamadas ‘leyes de la dialéctica’ en el contexto en el que se utilizaron originalmente (y aquí dejo fuera a Hegel), entendemos qué querían poner de manifiesto, particularmente Engels, porque vemos a qué visiones de la realidad o aproximaciones a la misma se oponían. Esto lo podemos expresar diciendo que cobran sentido en relación dialéc-

tica con otras corrientes de pensamiento o considerando, con Saussure, que los significados se definen por lo que *no significan*. La consideración de la *totalidad concreta* como objeto de la investigación es, como expresó Lenin, el objetivo último de la visión dialéctica.

Te contesto en esta forma porque me has preguntado qué son *para mí*, porque el mejor tratamiento que conozco de esta cuestión está en la presentación de Manuel Sacristán a su traducción de 1964 del *Anti-Dühring*.

La dialéctica, en ocasiones, se presenta como una disciplina científico-filosófica que supera o trasciende el principio de no contradicción. ¿Tiene esta aspiración algún sentido razonable?

No alcanzo a entender cómo puede afirmarse eso, ni conozco la escala de valores en que se podría considerar 'superior' esa alternativa. (Quizá la mejor aportación del positivismo fuera la preocupación por el lenguaje). Por ejemplo, la utilización de la lógica multivaluada en apoyo de esta interpretación me parece infantil: no cambia nada, sólo, por su mayor complejidad, lo hace más creíble al profano que quiere creerlo y busca una justificación. Tampoco sé qué sentido tiene la transgresión, fuera de la escena social (o penal), salvo en el sentido irónico que le da Sokal en su famoso artículo ("*Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gra-*

vity" Social Text, Spring/Summer, 1996; fácilmente localizable en la red)

*En un trabajo reciente publicado en www.rebellion.org con fecha 7 de diciembre, y ahora mismo también acabas de hacer referencia, citabas elogiosamente la presentación que escribió Sacristán en 1964 para su traducción del *Anti-Dühring* de Engels. ¿Qué destacarías de ese trabajo? ¿Crees que sigue teniendo algún interés en la actualidad?*

Lo destacaría todo, desde los aspectos científicos y filosóficos a los históricos, sin dejar de lado los humanos. Creo que es una de las mejores síntesis del pensamiento marxista que se han hecho, comparable al famoso prólogo a la 'Introducción a la crítica de la Economía Política' de Marx. Es tan actual como todo el pensamiento marxista, es decir, cada vez más. El tratamiento de la dialéctica es esclarecedor.

¿Cuál es tu opinión sobre la actualidad y vigencia del pensamiento de Marx y Engels? ¿Qué aspectos de su legado teórico te parecen más revisables?

Creo que Marx, con Engels por supuesto, hizo una aportación decisiva para la interpretación de la historia y en particular del capitalismo, además de un conjunto importantísimo de observaciones y estudios en diversos ámbitos. La profundidad de su visión es tal que, aunque no se diga expresamente, las grandes opciones políticas y los modelos económicos se definen actualmente en relación con su pensamiento. San-

tiago Alba Rico, en su recomendable *Capitalismo y nihilismo*, analiza sesudamente (pág. 30) cuatro modernas y científicas definiciones de “globalización” para hacer ver a continuación cómo un párrafo del *Manifiesto Comunista* de 1848 las anticipa, engloba e integra en una concepción más profunda. (Por eso he combatido siempre la expresión ‘globalización neoliberal’ que, haciendo desaparecer la palabra ‘capitalismo’, trata de exonerarlo de responsabilidades que atribuye, nada dialécticamente, a un neoliberalismo nacido de malvadas desviaciones del buen capitalismo).

Claro que hay que revisar y actualizar lo dicho por Marx a la luz de la evolución histórica, pero me temo que mucho ha de cambiar el mundo para que su pensamiento deje de ser un referente y una guía esclarecedora.

¿Por qué crees que hay actualmente tanto desinterés por el enfoque o la concepción dialéctica? ¿Se puede ser, con consistencia, un científico informado y estar interesado en estos temas?

No sé si hay desinterés o es que, como en tantas otras cosas, la derecha nos ha arrebatado la bandera cuando estábamos jugando a mirarnos el ombligo y, en algunos casos, a teorizar sobre él. Me asombra el sentido de ‘totalidad concreta’ que tienen los grandes comediantes de la política y las finanzas. Y también,

como he dicho antes, la poca capacidad de respuesta a la actividad disolvente de los “ni...ni...”

En cuanto a los científicos, los hay de todo tipo. Se ha dicho muchas veces que el 90% de los científicos de la humanidad están vivos, lo que incluye tanto a Newton como a miles de investigadores que hacen medidas, cálculos o estadísticas para publicar un artículo sin preocuparse de lo que hay detrás. En ningún caso hay incompatibilidad, pero tampoco una relación necesaria.

¿Por qué crees que irrumpió en la URSS en los años treinta el debate entre ciencia burguesa y ciencia proletaria? Se incluían en el primer saco disciplinas que, se afirmaba, no eran propiamente dialécticas, que negaban, por ejemplo, en el carácter dinamicista de la realidad.

He leído sobre el tema, pero no he llegado a formarme una opinión clara sobre la razón última del debate. Creo ver la utilización religiosa –en sentido lato, de justificación última– por problemas de poder.

Has escrito en alguna ocasión: “Las imposturas y mixtificaciones en las ciencias (en economía son obvias y se discuten más) son un elemento de opresión directo y, si personas de cuya filiación progresista no puede dudarse como son Alan Woods y Ted Grant han caído es esa trampa, eso nos da una idea muy precisa de su importancia”. ¿Y por qué crees que personas progresistas, informadas en general, han caído en esa trampa?

No lo sé con certeza, pero creo que fundamentalmente por pereza. Es mucho más cómodo poner una 'verdad' general asumida por delante que dedicar esfuerzos a profundizar en sus aplicaciones. El razonamiento por analogía es una potente fuente de sugerencias, pero a veces juega malas pasadas.

Has escrito también: "Viva la Ilustración; ni un paso atrás". ¿Qué opinión te merecen entonces todas estas corrientes culturales, filosóficas, que se definen o se incluyen en el ámbito del postmodernismo? ¿Crees que pueden afirmarse que el postmodernismo es la arista cultural ideológica del capitalismo global (o mucho más globalizado si lo prefieres)? ¿Hay algo que aprender de esas críticas a la tradición ilustrada?

No he prestado excesiva atención al pensamiento posmoderno; lo poco que he leído siempre me ha sido antipático porque me ha parecido pretencioso, formalista y vacío, lo que no me ha estimulado a profundizar en él. Cuando hace algunos años descubrí los primeros ataques de los ideólogos del sistema al pensamiento ilustrado –algo impensable unas décadas antes, salvo en los sectores eclesiásticos más retrógrados, y entonces daban risa– me di cuenta de que aquello nos llevaba de vuelta a la Edad Media, lo que se ha venido confirmando con la proliferación y ascendente de sectas fundamentalistas, teocons y predicadores de toda laya. Ese hilo conductor casa bien con el irracionalismo decimonónico y el fascismo, y entiendo que es apoyado, al menos, en la intención de

destrucción del pensamiento revolucionario, por lo que conozco del posmodernismo. Cada vez entiendo mejor las consideraciones de Marx y Lenin sobre su herencia ideológica y me preocupa la frivolidad –en el mejor de los casos– de muchos ‘pensadores’, cuando no la desvergüenza de los propagandistas que se permiten el descaro de criticar el derecho a la huelga aduciendo que previamente se había firmado ‘libremente’ un contrato. O cuando se apoya el descuartizamiento y la privatización de la Universidad en nombre de la ‘competitividad’ científica.

Insisto: en estos asuntos, ni un paso atrás.

CONVERSACIÓN IX

Joaquín Miras: “Creo que el comunismo es un proyecto necesario: el proyecto ideológico comunista es el único cuyo núcleo central entronca con la tradición de la democracia heredada de la Revolución Francesa.”

Joaquín Miras es una de las almas de Espaimarx y colaborador y traductor infatigable para sin permiso, de cuyo consejo editorial forma parte. Marxista documentado, republicano comunista, estudioso de la revolución francesa, atento lector de Gramsci y Lukács, ex director de *Realitat*, autor de numerosos artículos y publicaciones, revolucionario convencido, animador de mil y un encuentros culturales, estudioso de la tradición democrática en los clásicos marxistas, su admirable militancia comunista sólo permite el reconocimiento más sentido y explícito. Esta Conversación es prueba de todo ello, de su amplia cultura, de su penetrante mirada política y de su espléndido “sentido común” tan próximo a la vida y a los sectores más desfavorecidos. De Joaquín Miras es absolutamente reco-

mendable, sin espacio para la duda, *Repensar la política, refundar la izquierda*. El Viejo Topo, Barcelona.

Empecemos si te parece por cuestiones político-biográficas. ¿Cuándo se inició tu militancia en organizaciones comunistas? ¿Por qué diste ese paso?

Me inicié en la política en la universidad autónoma de Bellaterra (UAB), donde me matriculé en 1971 y donde estudié filología hispánica. Allí había un movimiento estudiantil muy activo. El acontecimiento que me llevó a dar el paso definitivo y a organizarme fue la indignación ante el salvaje golpe de estado de Pinochet, el 11 de septiembre de 1973, con el que se liquidaba un proceso popular ejemplar, que habíamos podido seguir casi día a día a través de la prensa; la muerte de Allende –recuerdo su radiograma, sencillo y grande–, y la feroz represión que sobrevino. A los meses me organizaba en el PSUC.

¿Cómo valoras el papel del PSUC en los últimos años del franquismo?

El partido era el alma de la lucha de masas. Allí donde había lucha estaba el partido, organizando e inspirando. De hecho, el partido había logrado ser el instrumento que la mayoría de los cuadros sociales de los distintos movimientos existentes –obrero, vecinal, estudiantil– elegían para poder discutir sus experiencias de lucha, con lo que el partido garantizaba la transversalidad de las luchas.

¿Y extiendes esta valoración positiva a la política llevada a cabo por el PSUC y el PCE en los años de la transición?

El partido quiebra en la transición. Hoy creo que la crisis es consecuencia de la derrota de su proyecto político, y de la desastrosa forma en la que se gestiona ésta. No al revés. En su momento, valoré que era la dirección del partido la que traicionaba el proceso. Hoy creo que Santiago Carrillo, al percatarse de que no había capacidad para imponer la ruptura, en lugar de ayudar al partido a replegarse y resistir el tirón de fugas, etc. trató de competir con el PSOE, recién inventado por la embajada de los EEUU y el dinero de la internacional socialdemócrata, y convertirse en el interlocutor válido de los reformistas del régimen y en la leal oposición de la monarquía. Para ello se frenaron movilizaciones y luchas, y se impuso un viraje tacticista sin mayor análisis, sin valoraciones, metiendo a un partido de cuadros de masas en una aventura transformista, etc. Esto llevó al partido a la catástrofe

El V Congreso fue un momento decisivo en la historia del PSUC. ¿Qué pasó en tu opinión en ese encuentro? ¿Fue, como se suele decir, un triunfo del sovietismo dogmático y entonces ya muy trasnochado?

Creo que el mejor análisis del proceso sigue siendo el lúcido artículo de periódico que escribió Manuel Sacristán por aquellas fechas. El congreso fue perdido por la dirección, hecho inaudito, aunque, en teoría,

era lo que debía ser: una dirección cuya política es tan desastrosa debe dimitir o ser “dimitida”: las bases del partido estábamos en sublevación desde hacía ya años, desde los pactos de la Moncloa, que colmaron el vaso. Las organizaciones territoriales estaban fuera del control de la dirección. Pero en paralelo a la sublevación se producía una batalla entre dos fracciones de clase política, que no eran compatibles porque el “espacio institucional” del PSUC se había encogido y no había pesebre más que para unos pocos. Este “re-dimensionamiento” llevaba a una lucha feroz. Se eligieron diversas banderas. Por supuesto, también había personas que obraban en otra clave.

El soviétismo fue una bandera elegida, que rellenaba la carencia ideológica y de proyecto de una de las fracciones. No era una ideología más vacía que la de sus adversarios. Sí es cierto que las bases del PSUC dieron la victoria a aquella fracción, y a aquella consigna, porque se enfrentaba, a mi juicio, con una consigna que había sido caballo de batalla de los “banderas blancas”, y de Carrillo, en su afán por ser aceptados por el sistema político: el antisoviétismo, sin análisis, garante de que “ellos” no eran “antiatlantistas”. Por lo demás, los que se declaraban “antiestalinistas” supieron liquidar las consecuencias del congreso según el más rancio estilo antidemocrático y fueron jaleados y alabados por la prensa más “democrática”.

El PCC surgió de ese desencuentro. ¿Cuál fue tu papel en la historia inicial de esta formación?

Hasta el año 1988 yo fui un militante de ese partido. Matizo: Durante año y medio, estuve cooptado en el comité comarcal del Vallés Occidental, pero mi papel era decorativo, y ni tan siquiera estaba al cabo de la calle de lo que se cocía entre los diversos barones del territorio. Creo que fue un triste papel el mío. Cuando el PCC creó la escuela del partido, colaboré como monitor de formación del PCC, sin responsabilidad política. Por lo demás, siempre me negué a estar en la dirección de la célula de Sant Cugat, donde militaba y desde donde sí podía tener peso político. Esto desconcertaba a mis camaradas, sobre todo porque no iba unido a razones políticas de mi parte, pero yo no deseaba verme obligado a gestionar una política basada en el intento de entrar en las instituciones municipales: Mi sorpresa había sido que el PCC era tan institucionalista como había llegado a serlo la fuerza de la que había nacido: la preocupación eran las elecciones, no la reorganización del tejido social, la lucha, etc.

Fuiste director de la revista Realitat. ¿Qué pretendíais con esa publicación? ¿Qué balance haces de ese tiempo?

Como consecuencia de la situación política creada tras el 87, año en que abandona el PCC un grupo importante de cuadros de prestigio, y de la situación que se producía en la URSS, en el congreso de 1988 entro

de golpe en el CC, en el CE y se me asigna la dirección de *Realitat*. Sigo sin saber cómo se decidió esta cooptación, aunque creo que tras ella estuvo la voluntad de una de las personas más honestas que he conocido en política, la única que conozco que, tras llegar a ser profesional de la política, decide voluntariamente volver a su puesto de trabajo –un “escándalo”–, que entonces tenía influencia política y que luego estuvo protegiendo el trabajo de la revista. Joan Tafalla, quien, como sabéis me honra con su amistad.

Mi idea era que la revista debía abrirse al marxismo –como suena–, recuperando las diversas tradiciones de éste que tenían cosas que decir, y que había que reflexionar sobre las diversas cuestiones políticas candentes. Como el equipo de dirección era muy joven, y no había recibido formación, creamos un seminario de lectura y discusión, que ha seguido existiendo hasta el presente (y que en el 2009 cumplirá sus veinte años de existencia). En el consejo de redacción de *Realitat* había personas que no eran militantes del partido. Por lo demás, el proyecto funcionaba por estricta democracia, lo cual generaba contradicciones con la “línea” que se trataba de marcar desde el ejecutivo. La actividad de aquellos años me sirvió para conocer a personas magníficas, generosas, que eran capaces de realizar el milagro de hacer una revista, desde la selección de artículos hasta la confección última, y todo ello durante años, y *gratis et amore*. Lo único que no hacíamos era imprimirla. Gracias a la relación con aquellas personas, precisamente por esa relación,

aquellos fueron para mí años felices, en los que aprendí mucho.

Políticamente, la revista fracasó, no tuvo influencia en el partido

¿Y por qué rompiste con el PCC? ¿Qué motivó tu separación del Partit dels comunistes de Catalunya?

La ruptura vino por el institucionalismo del PCC. La crisis definitiva se produjo durante el proceso de creación de EUiA. No es que yo estuviera en contra de EUiA, como tampoco de que antes hubiésemos entrado en IC otra vez. El problema era que el PCC funcionaba en clave de partido institucional. La única preocupación era los resultados electorales, el peso en las instituciones –municipios, el lobby sindical, tener representación parlamentaria, etc.–, y estaba completamente abandonada la tarea de organizar tejido social, de la lucha cotidiana en empresas, barrios, etc. Los escasos militantes que la practicaban lo hacían al margen de la política real del partido. A eso hay que añadir que los entresijos de la fundación de EUiA eran una pugna abierta y descarada entre aparatos por los cargos de dirección, mientras se hablaba de democracia. No pude más.

Desde entonces, o poco tiempo después, estás vinculado al republicanismo político de orientación comunista. ¿Qué es para ti el republicanismo?

Creo que la izquierda europea, y los partidos comunistas carecieron de una reflexión propia sobre la teoría política –con excepciones como la de Gramsci o Rosenberg; no cabe menospreciar tampoco, en sus límites, el jacobinismo de Lenin–. De hecho, tras la segunda guerra mundial, sus políticas fueron funcionales a los estados llamados de bienestar, sin que se reflexionase sobre la ley, los aparatos de poder, la democracia, y sin que elaborase una teoría política normativa propia al respecto. Lo más político que se llegó a decir era que se trataba de profundizar en una “democracia avanzada” –metáfora topológica–, intuición no elaborada. No teníamos si quiera análisis sobre lo que significaba, por ejemplo, que los parlamentos a penas funcionasen como tales y que las constituciones impidiesen a los parlamentos legislar contra la propiedad privada. Esta carencia de teoría política normativa estaba muy arraigada en la socialdemocracia del siglo XIX y había sido heredada por el comunismo. Existía una corriente muy viva de rechazo de la política: el estado y la ley eran solo instrumentos de coacción de la clase dominante y servían para la lucha de clases; en consecuencia estaban llamados a desaparecer en el futuro. Recuerdo que en hacia 1975 Norberto Bobbio había escrito, en *Rinascita* si no ando errado, que Marx carecía de una teoría del Estado, y que esta idea había inquietado mucho a Sacristán. El republicanismo –es un nombre aceptable– es el intento de rescatar el acerbo político clásico, el único existente, gracias al cual y mediante el cual se han produ-

cido, antaño, en el Mediterráneo, y desde la Modernidad, en Europa, las grandes luchas de sociales y de clases, para repensar la política y ayudar en lo posible a que sirva para el nacimiento de un nuevo movimiento democrático, y para repensar y reconstruir el comunismo.

¿Y por qué el comunismo?

Creo que el comunismo es un proyecto necesario: el proyecto ideológico comunista es el único cuyo núcleo central entronca con la tradición de la democracia heredada de la Revolución Francesa, a pesar de todos los desdibujamientos. En consecuencia, su núcleo ideológico, explicitado en el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels, es que el fin fundamental de toda actividad es construir un movimiento popular, el movimiento de la democracia, que permita a las clases subalternas organizarse e intervenir de forma directa y protagonista en la política y luchar por la soberanía. Esta es la única prioridad inexcusable del comunismo. La propia elaboración intelectual de los comunistas debe ser orgánica de las experiencias y objetivos propuestos mediante deliberación por el movimiento, no inventada por el estado mayor en un congreso. Recuerdo que cuando Marx va a desarrollar su crítica de la literatura utópica en el *Manifiesto*, comienza recalando quién y por qué razón debe ser excluido de esa lista: "No se trata aquí de la literatura que en todas las grandes revoluciones modernas ha formulado las rei-

vindicaciones del proletariado (los escritos de Babeuf, etc.)”.

No existe entonces, en tu opinión, ninguna otra corriente teórica que defienda esa posición.

No, no existe ninguna otra corriente teórica, intelectual, actual que defienda esta idea.

No existe ninguna otra tradición actual que se atreva a recordar que la violencia del enemigo aconseja tener teoría de la violencia como instrumento de lucha. Curiosamente, esta idea que es puro realismo político, y que siempre ha sido sostenida por el republicanismo tradicional, se borra en las elaboraciones teóricas de otras corrientes republicanas actuales y en las de las demás fuerzas políticas populares.

También sus análisis demoledores sobre el capitalismo, contrarios a la existencia de la propiedad privada de los medios de producción, que no son programa político –repito que el programa lo elabora el movimiento en acto– son solo preservados por el marxismo comunista

Estas ideas deben ser defendidas junto a las otras de la tradición política clásica: estado de derecho, libertades, ley, ciudadanía, constitución. Por eso creo necesario recuperar y reconstruir un proyecto ideológico comunista ayudando a que se reinstale en el seno de la tradición de que nace.

Pero el comunismo realmente existente ha sido (parcialmente) derrotado a lo largo del siglo XX y en su nombre se ha construido más de una barbaridad y alguna barbarie.

Es cierto que el comunismo realmente existente en el siglo XX, ha sido derrotado, tanto en Europa Occidental como en “el Este” y lo ha sido por apartarse de las ideas de su núcleo teórico, praxeológico, y que suena mal denominarse comunista. Pero, a los efectos que nos interesan, a saber, la emancipación, no ha sido menos derrotada la socialdemocracia realmente existente, cuyo núcleo intelectual fundacional se aparta del patrimonio de la revolución francesa, y cuya actual práctica política real, por cierto, funge, a pleno rendimiento, como fuerza proatlantista, procapitalista, y en su mayor parte, proliberal, con mucho más entusiasmo y ahínco aún desde 1989. Todo ello para mi sorpresa, pues yo había llegado a creer por entonces que, una vez liquidada la guerra fría y una vez derrotado su competidor, el comunismo, la socialdemocracia se “centraría” hacia la izquierda; probablemente tenían razón quienes habían elaborado análisis mucho más duros sobre lo que en realidad era la socialdemocracia.

Formas parte actualmente de Espaimarx. ¿Qué pretendéis, cuáles son las finalidades del grupo?

Espaimarx es una asociación cultural formada por marxistas, cuya tarea, eso intentamos, es actuar como “pontífices”, como hacedores de puentes según frase

de Lukacs. En la medida de nuestras fuerzas, tratamos de recoger el legado político intelectual del pasado y de ponerlo al alcance de las nuevas generaciones para que ellas hagan su lectura y extraigan sus conclusiones, pero para eso han de disponer de ese patrimonio. La biblioteca virtual de espaimarx, uno de nuestros trabajos, en la que colgamos libros agotados e inencontrables de las diversas corrientes revolucionarias del movimiento democrático y obrero, y que se pueden descolgar gratis, creo que puede ser un buen ejemplo de lo que pretendemos

Eres también miembro del consejo editor de Sin Permiso. ¿Cuáles son las finalidades y posiciones de la publicación?

Sinpermiso es un proyecto muy lúcido, cuyo inspirador es Antoni Doménech, un coloso intelectual y un excelente amigo. Se trata de rescatar las ideas del republicanismo y entrecruzarlas con las ideas de las diversas corrientes emancipadoras que se reclaman del socialismo. Además, el proyecto trata de ayudar a que la ciudadanía disponga de elementos científicos de análisis e información sobre la realidad social mundial configurada por el capitalismo, de forma que pueda hacerse una idea cabal del momento histórico y delibere racionalmente, con elementos, sobre las posibles alternativas políticas que se abren. *Sinpermiso* trata de abrir el frente de debate republicanista en los países de habla española, donde hay energía intelec-

tual suficiente para que se haga elaboración propia, desde la experiencia política de cada sociedad.

Para el Sin Permiso electrónico traduces artículos de marxistas italianos, muchos de ellos colaboradores de Il Manifesto. ¿Qué autores italianos actuales tienen para ti más interés en estos momentos?

Sí, efectivamente, he traducido la mayor parte de los textos que hemos publicado de Rossana Rossanda, que es una analista política de primera categoría, capaz de comprender y explicar el presente en su particular coyuntura. También me interesan los estudios de otros marxistas que investigan sobre las nuevas características de los trabajadores, que son consecuencia de las transformaciones del capitalismo; en concreto, sobre la importancia que tiene la incorporación del saber como instrumento directo de trabajo en manos de amplios sectores de asalariados. Suelen ser estudios elaborados por personas que proceden del autonomismo.

¿Y cuál es el interés de estos estudios en tu opinión?

Estos estudios ponen al descubierto las condiciones de posibilidad de un nuevo poder de los trabajadores, los posibles microfundamentos del mismo. El capital sólo puede dominar esa nueva organización del trabajo desde el “consenso” o desde la violencia, ambos externos al proceso de trabajo. El saber forma parte de las condiciones técnicas dominadas por el

colectivo de los asalariados, en concreto por determinados sectores de entre ellos. El “dominado”, el “esclavo” ya no necesita del *dominus*, del dueño, para poner en funcionamiento el proceso productivo. La esclavitud es, entonces, un acto muy “político” en el sentido de que es externa al hecho de la producción. Curiosamente, estos autores no se interesan por la democracia, no incorporan la reflexión política de tipo republicanista a su investigación, y las posibles consecuencias políticas de estos nuevos microfundamentos de poder quedan cojas. “Poder” es simplemente control sobre la actividad, y poseer el control directo del saber es una condición importantísima (precisamente la condición que Marx había visto liquidarse con la aparición de la fábrica –“de la subsunción formal a la subsunción real del trabajo al capital”, como Marx lo denomina en el libro I de *El Capital*) para instaurar el poder democrático de la plebe. Entre otras cosas, la reflexión sobre la democracia, heredada de la tradición republicana, nos permite reflexionar sobre el poder en términos no mitológicos: el poder no es un “mal”; en todo caso es algo inherente a la antropología o a la ontología del ser humano: control sobre la actividad, posición de fines, necesidad de organizar socialmente la actividad –Aristóteles es el gran estudioso de la praxis–. Quien satanice el poder debe aceptar la raíz cristiana, agustiniana, de sus ideas, y que de esa condena se desprende otra condena general contra la naturaleza humana como naturaleza depravada e insalvable por sí misma, pues la necesidad

de poner fines y de controlar la actividad dirigiéndola hacia ellos es “característica ontológica” humana.

Volvamos a los autores italianos si te parece.

Volviendo a los italianos también me interesan algunos estudiosos de Gramsci –Del Burgio, el viejo, gran Prestipino...–, no en todo caso los que se dedican a “investigar” sobre la “vida sentimental” de Gramsci o sobre su “carácter” –como no me interesaría un estudio sobre la vida sexual de Kant o sobre la neurosis del Aquinate, que nunca serían aceptados como ciencia por la Academia, sino que serían considerados superchería–, y también los estudios que siguen la estela de Pasolini e investigan sobre la destrucción de las bases civilizatorias, culturales, de la vida humana por el capitalismo –también Karl Polanyi escribió sobre eso, desde luego–.

Por cierto, ¿qué valoración te merecen los últimos resultados electorales en Italia?

La situación italiana me causa pasmo por lo que se llega a parecer a la situación española de la transición. Se basa en una derrota descomunal, que no ha sido reconocida como tal –una derrota requiere de derrotados, y quien la reconozca y se proclame tal queda “derrotado”, es decir, “excluido”–, gracias a lo cual la propia elite dirigente de las fuerzas derrotadas se entrega de lleno al “transformismo”, esto es, a asimilarse, en tanto que jefes bárbaros, a los vencedores

y a reclamar su lugar al sol en el nuevo régimen. Esto es aceptado por el vencedor, que promueve así su “revolución pasiva” y deja a las bases de los explotados, sin sujeto organizador, en el mayor de los marasmos. Los nuevos intentos de refundar la izquierda han puesto por delante el fin de ocupar espacio institucional, en lugar de poner como fin organizar poder creando redes de organización de los trabajadores, a comenzar por los sectores más cualificados técnicamente. Correr la carrera del peso institucional aleja a la izquierda de los lugares donde podría ayudar a construir un poder real y la aleja en consecuencia de su propio poder. Esa confusión es algo que la burguesía no sufre. La burguesía sabe que su poder no está en las instituciones, sino en la sociedad civil que ella domina. Su poder no son sus políticos: esos son sus “ministros” –sus “instrumentos esclavos”, literalmente.

La gente no se siente defendida ni representada por la izquierda y se abstiene o se orienta hacia las fuerzas políticas que –cree– pueden darle alguna protección

Tú has sido también un estudioso de Gramsci. ¿Qué significa Gramsci para ti? ¿Sigue teniendo vigencia su pensamiento? ¿Crees que es un clásico de la tradición?

Creo que alguno de los análisis que he venido haciendo en esta Conversación revela hasta qué punto me parece grande y vigente Gramsci. Quiero recordar

que a fines de los años sesenta, en un debate entre el sólido estudioso marxista de Gramsci Jacques Texier y Norberto Bobbio, este último señaló que en el pensamiento de Gramsci la política y el estado no eran sobreestructuras jurídico políticas externas a la sociedad civil, como defendía el marxismo al uso, y que esto era una “anomalía” de Gramsci. Pero en aquella época no se extrajeron conclusiones políticas al respecto y no hubo particular modificación de las interpretaciones canónicas de Gramsci. Cualquier lector que entra en el pensamiento de Gramsci desde el marxismo canónico conoce por experiencia la sorpresa que se lleva, porque el pensamiento de Gramsci está elaborado a partir de categorías y conceptos “desconocidos” y por ello desconcertantes; no proceden de la “casa”, esto es, del marxismo canónico. Son conceptos muy políticos o, como se suele decir, muy “voluntaristas”, poco “económicos”. La política no aparece en él como una prognosis científica de futuro, que debe orientar *more geométrico* la acción política, sino como la lucha por la construcción de alianzas políticas en torno a proyectos que sinteticen las demandas de las clases subalternas y produzcan la movilización de las mayorías, como sabemos.

¿Qué autores influyeron más en su obra, en tu opinión?

Si echamos un vistazo al índice analítico de nombres de los autores citados por Gramsci, quizá se nos comience a aclarar lo que exponía anteriormente. En-

contramos de inmediato la gran cantidad de veces que él menciona –es una cosa sabida– a Marx, a Engels, y a Maquiavelo después, el gran republicano de tradición ciceroniana. Todas estas citas, son, por cierto, menos numerosas que las de Croce y próximas a las de Hegel, sin que eso signifique que tengan menor importancia Marx, Engels o Maquiavelo que Benedetto Croce. Pero junto a todos estos nombres, menos citados que ellos y que los nombres de otros personajes de actualidad en su época –Gramsci pretende hacer un estudio lo más capilar posible de la cultura de su época–, aparecen los nombres de los filósofos clásicos, Aristóteles, Platón, Cicerón, Séneca, de los historiadores clásicos romanos, Tito Livio y Tácito, Plutarco, Polibio... y de Kant, Rousseau. Gramsci poseía una cultura política “provinciana” o “vetusta” poco positivista, y muy imbuida de tradición política clásica que le servía de falsilla a la hora de interpretar las luchas políticas y de recibir el marxismo, de la que surge una lectura nada socialdemócrata, esto es, nada contaminada de la vulgata elaborada por Kautsky y a la que se denomina “marxismo”.

¿Hay que recuperar Gramsci por lo tanto?

Creo que el de Gramsci es un pensamiento cuya profundidad y potencia está por recuperar y que sólo desde posiciones políticas “republicanistas” puede ser explotado y comprendido; esto es, desde la matriz de la tradición política y filosófica en la que él se incluye

por vocación de estudio, al igual, por lo demás, que los “vetustos” Marx y Engels–.

Cambiamos de tercio. ¿Por qué crees que hemos sido todos o casi todos tan estalinistas? ¿Por qué nos hemos cegado tanto durante tanto tiempo?

Creo que debemos devolver a las palabras su significado, con el fin de poder explicarnos mejor nuestra propia historia. Estalinismo es, a mi juicio, una palabra que debe referirse a algo ocurrido en la Unión Soviética. Creo que el estalinismo es la consecuencia de la derrota y liquidación de la revolución rusa, la cual se produce con la guerra civil. Es esta explicación histórica, que se aparta de las mitologías de partido, y que yo conocí no a través de la historiografía, aunque lo que he leído después me lo ha corroborado, sino a través de la obra, que es una novela, de Mijail Sholójov *El Don apacible*. Tras la guerra civil, todo había sido aniquilado, los mejores habían muerto y los que quedaban vivos, lisiados físicamente, sin sus seres queridos, arruinados, famélicos, tras haber vivido la crueldad y el horror, no creían ya en nada y solo esperaban morir. La guerra había liquidado la actividad política y el protagonismo de masas en el que consiste una revolución y una democracia verdadera. La formación de los dos bandos contendientes durante la guerra civil es explicada en la novela por el escritor de forma terrible, insistiendo en cómo se divide en dos el bloque social de los que, hasta enton-

ces, habían protagonizado, juntos, directamente y con las armas en la mano, la revolución, en lo azaroso de las alianzas, o en su carácter de alistamiento por lealtades personales, en la falta de criterio político. No se puede sugerir una crítica más dura que ésta al error político que acarrea unas consecuencias semejantes. La novela es atroz. También el Lukács viejo insistía en que tras la guerra civil había desaparecido todo atisbo de participación popular. El mismo Lenin escribe una y otra vez que “hay que volver a empezar” y otras frases de esa índole, con ellas expresaba que su valoración era que todo había sido un desastre, pero que todos hemos interpretado de forma litúrgica, quitándoles hierro o interpretándolas como parte de la grandeza moral y de su visión de futuro, de su rigorismo, restándole significado... Tras la guerra civil, la derrota, la desmovilización social era completa. Sin embargo, se daba la contradicción de que una fuerza política llevada al poder por la lucha revolucionaria dirigía el aparato de poder y había conseguido rechazar la invasión exterior y mantenerse en el poder. Como decía Sacristán, y los lógicos en general, de una contradicción puede surgir cualquier cosa. Y surgió el estalinismo.

Pero respecto a lo que nosotros hemos vivido en Occidente

Lo que nosotros hemos vivido en “Occidente” es, a mi juicio, fruto en primer lugar de la derrotas sucesi-

vas del movimiento democrático y obrero durante el siglo XX, primera guerra mundial, los fascismos, y, muy a tener en cuenta, por la derrota popular con que se salda la segunda guerra mundial: el “pacto de 1945” entre las dos potencias victoriosas que obligan a desactivar la movilización popular democrática antifascista masiva y a aceptar la situación impuesta de facto. Las fuerzas políticas se convirtieron en correas de transmisión de sus respectivos bandos, y quienes no actuaron así lo pagaron muy caro –en Grecia, por ejemplo–. En segundo lugar, me parece que es relevante la influencia de la ideología positivista en el movimiento obrero, según la cual la teoría política es una teoría científica que solo una elite domina y conoce, y que debe serle impuesta a las mayorías, pero esta ideología procede de la socialdemocracia anterior a la revolución rusa.

Muy en último lugar colocaría las explicaciones científicas estilo “ley de bronce” de las burocracias, que por explicarlo todo muy bien no consiguen explicar nada en concreto.

Tú has publicado y reflexionado sobre democracia y marxismo. ¿Por qué crees que la tradición ha sido tan ciega con valores asociados al democratismo?

A mi juicio existen dos elementos principales que lo explican. El primero es la cadena de derrotas que sufre el movimiento democrático y obrero durante los siglos XIX y XX. La despoltización aparece en el mo-

movimiento obrero tras la derrota de la AIT –el anarquismo no es una ideología “arcaica y primigenia” sino muy nueva–. La política es interpretada como “Moyen de duperie”, como mentira inútil, como algo al servicio de los poderosos. Tras la Comuna, el movimiento democrático directamente heredero de la Revolución Francesa ha sido liquidado. El otro elemento es la subordinación ideológica –y cultural– que se abre paso desde fines del XIX en las filas del nuevo movimiento obrero, durante la edad del Imperialismo. En cuanto a la ideología, la adopción de modelos basados en la ideología liberal y en la teoría de elites: la política es un saber esotérico, científico, en manos de unos pocos, que deben hacerse escuchar. Eso forma parte de la ideología de la socialdemocracia clásica.

La historia de Europa durante el siglo XX refuerza esta tendencia, pero ya me he referido a ello en la respuesta anterior. Si esto hubiese sido consecuencia del estalinismo todo sería más sencillo y fácil de remover

¿Qué clásicos de la filosofía política lees con mayor atención?

Dado que más arriba me habéis preguntado por Gramsci y más adelante me preguntáis por autores marxistas supongo que la pregunta se refiere a los clásicos anteriores. Sin lugar a dudas, Aristóteles es el verdadero titán del pensamiento político social. Su filosofía política que consta de una investigación so-

bre los diversos regímenes político sociales posibles y de una reflexión sobre las facultades culturales, antropológicas cuya posesión es necesaria a los individuos para la política, es deslumbrante y está además en la raíz de toda la tradición política mediterránea u “occidental”, incluido ese rendido admirador de Aristóteles y republicano convencido –“antiguo”– que es Marx. Además de la filosofía política de Aristóteles, deseo recordar aquí su teoría filosófica de la praxis o actividad humana, otra cima del pensamiento. Y dentro de ella su teoría del mesotés.

¿Qué crees que explica Aristóteles con este concepto, con esta categoría?

Con este concepto explica Aristóteles las posibilidades y límites de la actividad o poder de cada individuo. La teoría estudia la acción o actividad humana dirigida por fines –praxis–. Mediante ella se explica que la medida en que una persona logre alcanzar mediante su acción el fin propuesto al que dirige sus actos no depende de su sola voluntad, sino que está limitada por las propias capacidades y facultades, poseídas –*dynameis*– por ese individuo; en concreto, por los saberes y habilidades de que dispone –a los saberes de los que depende la acción, que pueden estar en posesión de quien aplica la acción, y ser condición de libertad, o de alguien externo al mismo, y ser condición de esclavización del trabajador, Marx las llamó “relaciones técnicas de producción”. Las facultades

poseídas por el individuo –o por el movimiento organizado de individuos– son las condiciones de posibilidad de la acción. La posesión de unas u otras capacidades dota a cada individuo de diversas posibilidades de ejecución de su *telos* o fin. Si los explotados dominan el saber que organiza la civilización, la dominación de los poderosos es externa al proceso de producción de valores de uso en que se basa la civilización. Esto otorga a un eventual movimiento democrático la posibilidad de proponerse objetivos políticos de liberación, en relación con el fin –la libertad– en un grado cualitativamente diverso al que puede plantearse un conjunto de explotados que no controlan, en su conjunto, los saberes que producen y reproducen la civilización. En estas otras condiciones solo Pol Pot sería capaz de proponerse el delirio de la sociedad de la plena libertad.

La idea aristotélica del mesotés permite incorporar como saber político los estudios que investigan sobre las transformaciones de los procesos de producción y la reapropiación de los conocimientos técnicos indispensables para la producción por parte de amplias capas de trabajadores asalariados, muchos de los cuales son además "milleuristas".

¿Y qué interés tienen estas reflexiones para la izquierda en tu opinión?

Este hilo de reflexión señala el camino que debe seguir una izquierda que trate de organizar un mo-

vimiento democrático. Explica cuál puede ser la fuente de poder de la izquierda, esto es, de control sobre la actividad; indica cuál es el posible núcleo hegemónico de una potencial alianza entre asalariados y capas populares. Arroja también luz sobre el significado – desalentador– de los estudios del Marx maduro que descubriría cómo se despojaba al trabajador de los saberes técnicos que le permitían protagonizar su propia actividad. Pero me detengo aquí porque de esto ya lo he tratado antes.

¿Y además del autor de la teoría del Organon?

Por supuesto, también Platón y Cicerón me parecen clásicos de gran importancia. Y Epicuro, porque, en otro orden de cosas, permite profundizar también la reflexión sobre la propia vida, sobre cómo vivirla. Epicuro es particularmente atrayente en este sentido

Te defines en ocasiones como jacobino y comunista, o mejor, como comunista jacobino. ¿Por qué jacobino? ¿Qué quieres significar con ello?

La revolución francesa es el acontecimiento que marca el inicio de lo que llamamos la Contemporaneidad. Esto significa que consideramos que la característica central de la misma no es la “revolución industrial”, las fábricas, sino el acontecimiento histórico en el cual las masas plebeyas irrumpen en el ámbito de la política para “quedarse”, reclaman ser ciudadanos y pugnan por elaborar su proyecto político autó-

nomo y por convertirse en poder soberano y construir su estado político. Es la constitución de la primera democracia –el poder del demos– en muchos siglos, que dura año y medio. Un acto semejante no se había visto desde la clasicidad. El proyecto cuaja en la constitución de 1793, que es fruto de una correlación de fuerzas, no sólo de las fuerzas populares, que instaura un poder político con centralidad legislativa pero sin burocracia. La Convención, según la constitución, era el órgano de gobierno –hacía los decretos/ “rend les decrets”– y el comité de redacción de las leyes que una vez redactadas debían ser enviadas a las asambleas primarias para ser aprobadas por los ciudadanos. La aplicación de las leyes dependía de las instituciones políticas locales. Carecía de una policía centralizada y su máximo poder militar era la ciudadanía en armas, guardia nacional. Era un proyecto político republicano democrático.

Este proceso político es el que creó las ideas políticas de las que es orgánico el comunismo. Un comunismo “político”, no burocrático, democratista. Esto es lo que quiero expresar con esa fórmula que habéis citado.

Y Robespierre, ¿por qué te parece tan importante? ¿A qué crees que es debido su olvido por una parte no menor de la tradición?

Robespierre y otros pocos fueron los intelectuales orgánicos de ese movimiento de masas y de ese pro-

ceso político surgido al calor de la experiencia de las masas y que construye la primera democracia republicana de nuestra era. Robespierre fue acompañando desde sus orígenes ese movimiento. El poder de Robespierre, su influencia, se afianza en la medida en que el movimiento democrático, al que él sirve y obedece, asciende y se consolida. Robespierre, que no poseía poder ejecutivo alguno, cae cuando el movimiento democrático ha sido derrotado.

Robespierre y su proyecto político económico es el punto de referencia de Buonarroti y de Babeuf, según ellos mismos explicitan reiteradamente, y a quienes se considera padres del comunismo

¿Y qué significa entonces para ti ser comunista actualmente?

Que el movimiento de la democracia sea el protagonista de la acción política. El comunismo moderno ha señalado que sus orígenes son Buonarroti y Babeuf. Estos autores reclaman la herencia de Robespierre, la herencia del movimiento de la democracia y de su proyecto político económico

El comunismo es en primer y en último lugar el intento por organizar un poderoso movimiento plebeyo o popular, denominado la democracia –poder del pueblo–, que permita a la plebe, a los de abajo, protagonizar la actividad política y cuyo fin es instaurarse como poder soberano y establecer su estado de derecho.

Los programas, los proyectos, las alternativas políticas que orienten al movimiento democrático deben surgir de la propia experiencia política generada por la lucha, de la capacidad de ejercer poder y control sobre la actividad que se desarrolle mediante la práctica política de la propia gente, de las deliberaciones públicas en el seno del movimiento democrático. No hay hoy fuerza política alguna en Europa que defienda este sencillo programa

También aludes con mucha frecuencia, sobre todo en tus últimas aportaciones, al papel del campesinado. ¿Cuál es su aportación en la historia reciente y de donde viene tu interés por este sector?

El campesinado ha pasado a ser una clase social casi testimonial en Europa. Pero ha sido la fuerza mayoritaria en las movilizaciones que cuajaron en intentos revolucionarios serios. La revolución francesa o la revolución rusa, por poner dos ejemplos –y México, China, Vietnam, las revoluciones africanas...

En la medida en que yo tenía esto en cuenta, el dato me ayudaba a superar toda una mitología sobre la clase obrera industrial que era el espinazo ideológico de la socialdemocracia clásica, posterior a la derrota de la Comuna de París, desconectada de la tradición democratista de la revolución francesa. El mito industrialista de la clase obrera como clase salvadora obligaba a aceptar en el paquete el determinismo económico y el desarrollismo industrialista, y aceptar apo-

logéticamente el capitalismo, porque era el creador del industrialismo. Desde esta ideología progresista industrialista y en realidad pro capitalista –“etapista”–, las culturas mayoritarias reales de la sociedad europea –siglo XIX, siglo XX hasta después de la segunda guerra mundial– eran consideradas culturas retrógradas, reaccionarias, a eliminar. Sin embargo, históricamente, ha sido el suelo cultural reproducido por el campesinado y por las clases urbanas ciudadanas –obreros, clases medias–, lo que constituyó la base de la cultura moral de rechazo ante el capitalismo, desde la que se dieron réplicas tan contundentes como las que he señalado. Son las culturas del demos, el pueblo, es decir, de la mayoría, cuya mayor parte era el campesinado, su praxis de vida, no el industrialismo fabril –sí también los explotados en el mismo y sus culturas– la base de la transformación de la sociedad.

¿Cuáles han sido los efectos históricos de este asunto que estás explicando?

Vale la pena, dada su importancia, ver con un poco más de detenimiento la consecuencia de este asunto en la historia. Como sabemos, el campesinado fue hasta después de la segunda guerra mundial la clase mayoritaria en Europa –quizá ahora ha llegado a ser algo menos de la mitad de la población mundial–. En consecuencia todas las revoluciones eran revoluciones fundamentalmente campesinas, o mejor dicho popu-

lares, democráticas, desencadenadas por las mayorías sociales compuestas por una alianza de clases subalternas. Mientras subsistió la tradición de la democracia revolucionaria, nacida de la Revolución francesa, el robespierrismo, estas ideas se sostuvieron. Tras la derrota de la AIT y de la Comuna, lo que resurge es un extraño –ajeno– fenómeno político ideológico, con el que Marx rompe por cierto. Este nuevo movimiento surgido de la tierra quemada de la derrota es la socialdemocracia alemana, que difundirá su forma de entender las cosas. Para esta fuerza política, el campesinado –la inmensa mayoría de la sociedad– y las clases medias urbanas –“pequeño burguesía”– eran clases reaccionarias, condenadas a acabar en el estercolero de la historia.

Sólo la clase obrera era revolucionaria decíamos.

Exacto, sólo la clase obrera era revolucionaria, y también la burguesía porque revolucionaba el mundo con su producción y creaba a su enterrador. Podía ser lícito, incluso, en bien del “Progreso” de la “Historia” una alianza de obreros y capitalistas contra el mundo campesino, mayoritario. De la influencia de estas ideas anticampesinas, anti mayoritarias, podemos tomar nota al leer el libro escrito por una persona que rechazaba toda componenda con el capitalismo, que era honesta y de izquierdas y que deseaba la revolución. Pienso en el folleto que Rosa Luxemburg escribe como síntesis de lo que había sido, según ella, la revo-

lución rusa de 1905, *Huelga de masas, partido y sindicato*. En realidad, la revolución rusa de 1905 habían sido dos revoluciones paralelas que no se acaban de entender en mi opinión. Una obrera, de un contingente de unos 12 millones de personas sobre unos 25 millones de habitantes urbanos –pueblos incluidos–; otra, campesina, de 100 millones de personas, y que es la que estuvo cerca de desestabilizar el régimen zarista. En el folleto de Luxemburg no encontramos apenas una referencia a la revolución campesina. Su democratismo se basa en pensar sobre los consejos obreros, pero no “ve” a la inmensidad de la población mayoritaria en acción. Es el prejuicio de la socialdemocracia: solo lo que nace del desarrollo capitalista es el futuro; lo que es alternativo a ese proceso es la reacción.

Existe también otro folleto que extrae conclusiones a toro pasado de la revolución de 1905. Es el folleto de Lenin *Dos tácticas de la socialdemocracia*. Por primera vez Lenin plantea –y se plantea– que la revolución ha de ser una alianza entre obreros y campesinos, contra el capital, y que la revolución ha de asumir las demandas de los campesinos: la parcela de tierra. A esta alianza Lenin la denomina “democracia”, y como es una democracia movilizadora, la llama democracia “jacobina”. La evolución de Lenin, que ha leído sobre la revolución francesa –y leerá más– no ha hecho más que comenzar en esas fechas. Por el momento solo plantea la alianza como estrategia para una etapa. Con el tiempo, planteará la alianza como estrategia

para avanzar al socialismo, y desde luego para sostener el nuevo régimen.

De hecho, tras su muerte, se volverá a abrir el debate sobre la cuestión.

Exacto, a su muerte se volverá a abrir el debate, el Gran debate de 1924-1926, en el que el defensor de esa alianza fundamental con el campesinado, a la que se denominaba desde 1917 “dictadura democrática de obreros y campesinos”, era el favorito de Lenin, Bujarin, al que se unió por motivos tácticos, Stalin. Enfrente había un grupo muy notable, encabezado por Trotsky, que defendía un “gobierno que se apoyara en campesinos y abriera la era de la revolución socialista internacional”. Como podemos comprender por las frases, la relación de cosas que procedía de la época de la revolución no era considerada “el socialismo”. El socialismo sí que se podía realizar ahora, cuando ya no existía movimiento popular, porque lo que fuera el socialismo, eso lo sabía un grupo de iniciados. Era un teorema de pizarra; la historia era una cadena de modos de producción, y el socialismo, posterior al capitalismo, era la socialización de los medios de producción. Para alcanzarlo había que arrebatarse a los campesinos el lote de tierra por el que habían luchado con las armas en la mano. Siguiendo la tradición ideológica de la socialdemocracia, se habían hecho campañas de intoxicación tratando de explicar que en el campesinado estaba gestándose una nueva

clase burguesa. Todo esto lo desmienten los brillantes estudios de Theodor Shanin, en los que, sin embargo, este estudioso no se preocupa de diferenciar al grupo Lenin-Bujarin de todos los demás. Pero además, como es habitual, las ideas de la socialdemocracia se enfrentaban con las propias ideas de Marx quien consideraba que la pequeña propiedad de explotación directa, campesina, era un freno insalvable para el capitalismo, que debía destruirla si quería dominar.

Pero, entonces, ¿cuál era el tema de fondo en la discusión de 1924-1926 de la dirección bolchevique?

En 1924-1926 se discutía sobre cómo quitarse de encima al campesinado, cosa que se hubiera podido hacer, desde luego, al menos sobre el papel, de formas muy distintas. El problema que se planteaba entonces era el de justificar que eso fuese democrático: una democracia “contramayoritaria”, cómo decidir en contra de las decisiones y anhelos de la mayoría. Vemos aquí la influencia de la vieja ideología de la socialdemocracia, y de la idea positivista y elitista de que la revolución la saben decidir los estados mayores de la política: teoría de elites liberal burguesa. Por supuesto todo esto revela hasta qué punto la revolución estaba muerta y enterrada desde la guerra civil. Con un campesinado masivamente mayoritario, organizado, movilizadado y armado, un partido que se hubiera atrevido tan siquiera a abrir un debate semejante no

hubiera durado un día en el gobierno –“no hubiera tenido ni media bofetada”–.

Todo este interés mío por el campesinado es consecuencia de mi interés por la democracia y por la posibilidad de reflexionar sobre periodos en que cuajaron bloques sociales populares mayoritarios, compuestos por las clases subalternas, tal como proponían Gramsci, Rosenberg y también Lenin. Tal y como lo había puesto en claro la revolución francesa, de cuya experiencia nace el comunismo; a saber, disculpad porque sé que me repito, la organización y lucha del movimiento popular democrático.

Vayamos ahora a otras historias. Desde el punto de vista del ideal emancipatorio, ¿dónde crees que deben basarse las líneas programáticas de la izquierda de hoy?

Lo primero es crear el sujeto de la protesta y de la resistencia ante el capitalismo. Esto solo se logra mediante la organización directa de la gente en la lucha. No es cosa de un día para otro. La izquierda, sin embargo, se empeña en querer “representar” a ese sujeto –representar a un fantasma inexistente– en las instituciones, y en menear la cabeza y sentirse incomprendida cuando nadie responde a su discurso

En este sentido, ¿crees que sigue siendo válida la forma partido para intervenir políticamente? ¿Que relación tienen que guardar los movimientos sociales y los partidos en tu opinión?

Creo que los sujetos sociales no existen “en sí”, sino que se organizan. La clase obrera se construyó mediante luchas y mediante la apropiación del pensamiento político anterior por parte del sujeto social emergente. Esto nos lo cuenta de forma espléndida Edwar P. Thompson y los historiadores marxistas británicos. También el gran historiador Albert Mathiez. En consecuencia hay que pensar en formas de organización que permitan avanzar en la construcción del nuevo sujeto o bloque social, y que resultan imprescindibles para esta tarea. Por lo demás, “partido” ha sido un término que se ha aplicado en la historia a muy diversas organizaciones, muchas de ellas útiles en su momento histórico –el ser se dice de muchas maneras–. A pesar de que hemos visto coyunturas en que los movimientos son paralizados por partidos, no me convencen las teorías que, desde la perspectiva de la derrota y el recelo, plantean que partidos y movimientos han de ser organizaciones distintas. Eso incluye la creencia de que el partido ha de “representar” a los movimientos en las instituciones y que los movimientos surgen por generación espontánea. Para mí se llama partido a la capacidad organizativa que genera sujeto social. Y el partido del futuro será el conjunto de organizaciones que sostienen al bloque social popular en su actividad: al intelectual colectivo orgánico, esto es, interno, al bloque social. Gramsci, de nuevo Gramsci, es un buen inspirador

¿Qué papel tendría que jugar hoy el intelectual en relación al movimiento emancipatorio?

Si aceptamos que intelectual es toda persona que se propone un fin y que intenta llevarlo a la práctica, el papel del intelectual –de toda persona que piensa– debe ser –aspecto normativo– ayudar a organizar el nuevo sujeto social. Dentro de esta tarea, los intelectuales especializados en actividades técnicas determinadas, tendrán su propia y específica misión o actividad

Sueles hacer constantes referencias a las relaciones entre la ciudadanía y el Estado.¿ Qué papel tiene que jugar la sociedad civil organizada en relación al Estado?

El modelo nos lo ofrece la sociedad civil burguesa, que hoy es casi en exclusiva la única organizada: dominar y dirigir a su esclavo, el Estado. Los burgueses son auténticos ciudadanos y lo demuestran porque son el verdadero poder soberano

A otro nivel, hay que recordar que la sociedad civil tiene tal nombre porque es una sociedad de *cives*, de ciudadanos, pero que la ciudadanía la construye la ley al ser ésta la que sanciona los derechos. Es el estado, el régimen político y por detrás la correlación de fuerzas sociales que lo impone, lo que construye la sociedad civil. Necesitamos luchar para extender la ley y su cumplimiento lo más posible de forma que las libertades ciudadanas logradas creen la posibilidad de construir una sociedad civil en la que los sub-

alternos organizados en movimiento establezcan su poder soberano. Esto contradice las ideas liberales según las cuales existe sociedad civil donde deja de interferir la ley y el poder público. Pero también va contra la idea de que la ley, el estado, los derechos civiles, son meras sobreestructuras políticas de la sociedad. Nuevamente Gramsci, con su interpretación orgánica de ambos conceptos que son solo analíticamente discernibles, nos enseña cosas. El movimiento democrático es el que, desde sus capacidades, puede emprender esa doble lucha por hacer poderosa y libre la sociedad civil y obtener así derechos y libertades desde los que luchar por hegemonizarla, dominando para ello, absorbiendo, el poder político en ella misma, tal como lo hace ahora la plutocracia organizada.

¿Por qué te parece tan imprescindible defender la reunificación de conocimiento y experiencia? ¿Que papel juega en esto la vida cotidiana? Y Pierre Hadot, ¿qué te ha aportado en este aspecto?

Como demócrata creo que el pensamiento fundamental es el sentido común, el pensamiento cotidiano, y que éste nos permite a todos comprendernos y comprender nuestra realidad así como gobernar correctamente nuestras acciones, deliberar en política, etc. Si creyese lo contrario, como hacen los liberales, pensaría que el saber experiencial del sentido común no sirve para adoptar decisiones sobre el orden civil, y que la sociedad debe estar dirigida por minorías de *aristoi*, por técnicos cualificados en saberes especiali-

zados, ciencias políticas, economía, etc., al igual que pasa en otras actividades, tales como la medicina, etc. La vieja tradición clásica, defiende lo contrario. Así, Sócrates en el *Protágoras* elogia a los atenienses porque, si bien piensan que para hacer las murallas de la ciudad se necesita un especialista, y para construir un barco, alguien que sepa diseñarlo, piensan, por el contrario, que las decisiones políticas pueden ser adoptadas en deliberación por todos los polites o ciudadanos; y la misma idea es sostenida por la Ilustración. Recuerdo aquí el texto de Kant “Qué es la Ilustración” en el que se denomina Ilustración el esfuerzo por usar la razón natural, facultad inherente a todo individuo, de forma libre.

Lo que experimentamos en nuestra vida cotidiana es suficiente para saber qué nos depara esta sociedad. Sabemos gracias al sentido común si somos o no somos felices, si somos o no libres, si somos explotados, si nos gusta o no nuestra vida, etc. Estas ideas son las categorías matriciales de la política. Ser felices, libres e iguales es el proyecto clásico de ciudadanía (Por cierto que para los liberales, hacer de la felicidad un concepto político es “totalitarismo”).

En cuanto a Hadot...

Hadot es un gran filósofo que me ha conmocionado mucho. Nos recuerda que filosofía tal como la concebían los antiguos es un saber segundo o consciencia crítica que se ejercita cada vez que un individuo re-

flexiona sobre su propia experiencia de vida para adoptar resoluciones prácticas y vivir conscientemente de una forma determinada, de forma más sabia, más feliz, más libre, de forma “filosófica”. En realidad el trabajo de Hadot no se queda en el mero estudio del pensamiento del pasado. Él confronta esta forma de entender la filosofía con las otras actuales – “lingüísticas” y analíticas– y nos propone asumir de nuevo esa forma de filosofar, que está muy extendida “inconscientemente” entre la gente –no en vano decía Gramsci que todo hombre es filósofo–. La filosofía clásica no era “autista”; planteaba en primer lugar la exigencia de que existiese un orden político justo que hiciera libres e iguales a todos los ciudadanos, les otorgase la posibilidad de codeterminar colectivamente el destino político de su ciudad, mediante ejercicio de soberanía, y les dotase de la posibilidad de autodesarrollo individual, esto es, les garantizase las condiciones materiales y sociales de la felicidad. A partir de aquí la filosofía interpela a la experiencia de cada individuo para que elija su forma de vida. Creo, como Hadot, que esta concepción clásica de la filosofía, es la que debe ser recuperada como medio para autointerpelarnos y llevarnos a luchar por un orden civil distinto donde podamos vivir de otra manera.

También en Gramsci, de nuevo Gramsci, hay ideas similares...

Efectivamente. Recuerdo que también en Gramsci se puede encontrar esa interpelación a la lucha apelando a la propia experiencia de vida, según el modelo del saber clásico. En su cuaderno sobre la filosofía – el cuaderno undécimo–, él, que concibe el filosofar como reflexión sobre la praxis –filosofía de la praxis, praxeología– para dirigir y cambiar nuestra conducta –filosofía como norma de conducta– nos exhorta a la actividad política como forma de vida filosófica, y recurre al “conócete a ti mismo”.

Si se me permite, deseo incluir aquí una cita, por más que no sea lo usual en una entrevista. Escribe Gramsci: “El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de aquello que realmente es, a saber, un “conócete a ti mismo” como producto del proceso histórico desarrollado hasta hoy, que ha dejado en ti infinidad de huellas...” (*Introducción al estudio de la filosofía*, Ed Crítica B. 1985, traducción de Miguel Candel, p. 41) Al igual que la filosofía antigua, toda la obra de Gramsci es eminentemente parenética o protréptica, esto es, exhortativa a esa vida filosófica que consiste en actuar políticamente para cambiar las condiciones sociales que imposibilitan la libertad y felicidad de la propia vida –optimismo de la voluntad–. Su profunda indagación sobre la sociedad, la hegemonía, parte de que las conciencias y voluntades de las personas pueden ser interpeladas a la acción liberadora. También pertenece al género literario parenético, que exhorta al cambio de vida y a la acción desde la vida diaria, el *Manifiesto Comunista*, por ser, precisamente, un mani-

fiesto de intenciones y por el talante de su discurso que acaba amonestando “proletarios de todo el mundo, uníos”. Precisamente Hadot escribe en su gran obra *Qué es la filosofía antigua*, que en la actualidad el marxismo es quizá la única escuela filosófica que reúne las cualidades que él elogia en las escuelas antiguas. Habría que matizar en mi opinión: sí los marxismos praxeológicos, no los estructuralistas, ni los analíticos. Sí desde luego la opción de vida que asumieron tantos comunistas, una vida filosófica. El mismo Hadot insiste reiteradas veces en que, en la antigüedad, se aplicaba el nombre de “filósofo” a personas que no habían escrito nada, pero que llevaban una vida filosófica.

¿Qué autores de la tradición marxista española te interesan más? ¿Y de la marxista en general? ¿Sigues leyendo a Lukács y a Rosenberg por ejemplo? ¿Por qué te interesa tanto, si es el caso como fue en su momento, el Lukács de las Conversaciones?

El marxismo español ha sido durante décadas casi inexistente. Por suerte, tenemos la obra extraordinaria de Manuel Sacristán. Dentro del pobre marxismo español actual brillan con luz propia algunos autores que tienen talla europea, para entendernos; pienso en Montserrat Galcerán, Antoni Domènech, Santiago Alba Rico o Carlos Fernández Liria, de cuya obra he aprendido. La historiografía española de inspiración marxista es más abundante y tiene más autores de interés.

Tanto con Lukács como con Rosenberg tengo una gran deuda –dejo ya de lado a Gramsci, a Marx y Engels–. A Lukács le debo en primer lugar haber conseguido justificar teóricamente el papel del sentido común o razón común, que él denomina pensamiento cotidiano. Viniendo de esa ideología de la “vanguardia” que no es sino un liberalismo –un aristocraticismo– pasado por la izquierda, y en un mundo dominado por ideologías que comparten la teoría de élites, fue para mi fundamental su trabajo de defensa del pensamiento cotidiano. Vida cotidiana y pensamiento cotidiano son el comienzo de su *Estética*. Le debo también la justificación teórica de que la civilización es un continuum y que debemos preservar y enriquecer el legado recibido. Ni el progresismo capitalista ni los estructuralismos, ni los neopositivismos defienden esta idea, que es el centro de su *Estética*: él solo rastrea desde el neolítico las continuidades del valor estético, pero para quien lee la obra es palmario que *ceteris paribus*. Esto me permitió relacionarme con mi cultura clásica con “coartada” y extrayendo todo lo posible de ella. En tercer lugar, me admiró su radical aristotelismo: la *Estética* es una obra neo aristotélica. Y en cuarto lugar, le debo ese penetrante análisis al que os referís cuando mencionáis las *Conversaciones* de 1967: el capitalismo para el consumo de bienes, con la propaganda de consumo destruye las culturas populares, autónomas, heredadas del pasado, que han sido hasta el presente el humus del que ha nacido toda cultura de rebelión, de oposición, de revolución o protesta. Daba

allí ya su alternativa política: crear un movimiento antimanipulatorio de la vida cotidiana que reconstruyera un nuevo tejido social luchando por crear nueva cultura de vida cotidiana.

En cuanto a Rosenberg...

Rosenberg es el gran estudioso de la democracia. De él es la idea que he repetido a menudo de que la democracia es el nombre de un movimiento sociopolítico. Sus estudios sobre la democracia clásica o sobre el ciclo democrático que va entre 1789 y 1938 son imprescindibles. Como buen estudioso de la antigüedad sabe que la democracia, el demos, los plebeyos, es el nombre de la clase subalterna cuando ésta se constituye en sujeto que pretende el poder político. La democracia es el nombre de los de abajo en la lucha de clases por la libertad, la igualdad y el verdadero estado de derecho en el que impere la soberanía de la mayoría. Me encontré con su obra, que es inestimable, justo cuando lo necesitaba

¿Te sigue interesando tanto Pasolini? ¿Por qué?

Sí, me sigue interesando. Pasolini desarrolla ampliamente el análisis de la penetración del capitalismo del consumo en la vida cotidiana y de la destrucción de las culturas subalternas hasta entonces autónomas, que habían sido condición de posibilidad de toda protesta y rebelión –Thompson las llamaba “economía

moral” de la multitud; Robespierre: economía política popular.

El artículo de Pasolini sobre las luciérnagas, y en general todo *Escritos Corsarios*, pero también *El Caos*, o *Divina Mímesis* –traducido por cierto al castellano por Giulia Adinolfi– eran de una agudeza asombrosa. Él no solo echaba la culpa de esta liquidación cultural al capitalismo sino también a la ceguera política de la izquierda. Señalaba además, con acierto que en este punto, el autonomismo, con su lucha simplemente reivindicativa, por aumentar los salarios y mejorar el consumo, su confianza en la capacidad de las relaciones “estructurales” para producir conciencia de explotación y su rechazo a la de defensa de las culturas populares, que consideraba viejas, reliquias del pasado, practicaba una política aún más desprevenida que la del PCI.

La confianza en el pensamiento cotidiano y en la experiencia de vida como fuente de resistencia y lucha contra el capitalismo forma parte de la valoración de las culturas autónomas existentes como foco de rebeldía. Son los valores vividos, la libertad, la igualdad, el derecho a organizar la propia vida, las relaciones solidarias de comunidad, y las expectativas consiguientes, basadas en ellos, de lo que debe ser una vida buena, los que otorgan a las vivencias que genera el capitalismo el carácter de experiencia de explotación, de vida inmoral. Estas culturas de vida autónomas, a regenerar, son el suelo en el que puede ser reelabora-

da y hacerse orgánica la tradición republicanista democrática. No en vano los valores que la sustentan surgieron también en el seno de culturas populares autónomas; son elaboraciones desde el pensamiento cotidiano de los individuos participantes en los movimientos en lucha, y son clara y sólidamente antropomórficos: para la tradición republicanista, la libertad es no ser dominado, no tener amo; la ciudadanía, tener los derechos que tienen todos los demás en pie de igualdad. Ley, la norma que obliga a todos por igual, etc.

¿Crees que el movimiento obrero español está muerto? Si fuera así, ¿cómo puede resurgir de sus cenizas?

Como se desprende de lo que he expresado, y de las referencias bibliográficas, Thompson, por ejemplo, un movimiento popular no es un cuerpo místico, que existe aunque no exista. Actualmente a duras penas se puede hablar de movimiento obrero, esto es de trabajadores organizados y en proceso de lucha que disputan el control de la actividad, no solo durante la huelga o la negociación, sino cotidianamente en sus centros de trabajo y en su vida en general. Tampoco se puede hablar de una cultura obrera, de formas de vida diferenciadas. La clase obrera, y en general el nuevo sujeto compuesto por las clases subalternas son buenas hipótesis que deben ser construidas, como lo fueron construidas desde su inexistencia, en otras épocas. La única forma de salir de la situación es vol-

ver a organizar la resistencia allí donde están los problemas, en el interior de los centros de trabajo, en los lugares y barrios donde existen problemas. Y hay que asumir la tarea de tratar de articular una nueva cultura de vida cotidiana alternativa a la que organiza el capitalismo de consumo que sea parsimoniosa en el gasto de recursos naturales. Si no, ¿cómo abrirse de verdad a la elaboración global de políticas ecológicamente fundamentadas?

¿Tienes alguna posición sobre la actual crisis de Izquierda Unida? ¿Qué valoración te merece, por otra parte, el gobierno tripartito actual de la Generalitat?

En cuanto a la clase política dirigente de IU, en sus distintas familias, órdenes y especies: la actual crisis es una versión muy particular del “agrupémonos todos en la lucha final”. Los profesionales de la política están perfectamente capacitados para acabarlo todo, y, pudiendo, qué harán sino hacerlo. Como me decía un amigo, hay que estar al tanto de cómo va la cosa para poder encontrarse, en su momento, lo más lejos posible del vencedor.

En cuanto a la militancia y cuadros políticos de base: es un tesoro inestimable, y derrochado, que forma parte de la mejor gente que existe en España: de la conciencia moral verdadera de este país, que no es la iglesia, ni la prensa, sino esa gente. Junto con las gentes de otras fuerzas políticas, ciertamente (IU –el PCE– no fue la fuerza aglutinadora, durante la época

de la construcción de la cultura de la resistencia, en Galicia, etc.; existieron otras dignísimas militancias políticas activas, trotskistas, maoístas, etc.; han surgido posteriores militancias en movimientos), son el grupo sociológico que atesora la cultura política de la organización para la lucha, de la amistad y solidaridad entre luchadores, del compromiso ético en el anonimato, de la búsqueda del sentido de la vida en la práctica cotidiana de sus vidas. Son necesarios para refundar el comunismo y para volver a crear el movimiento de la democracia, pero los que no se resignan a perder los pesebres lo impedirán siempre.

Del tripartito: Ejecuta políticas neoliberales y de desmonte y privatización de servicios públicos como no se atrevió a ejecutarlas CIU. No lo pienso volver a votar.

Eres profesor de enseñanza secundaria. ¿Cómo valoras la situación de la enseñanza pública en nuestro país?

La semana pasada el “gobierno de izquierdas” avisó de que se iban a cerrar los bachilleratos nocturnos de los centros públicos. Hace pocos meses el gobierno de izquierdas trataba de sacar adelante una ley que permitía la privatización de los centros de enseñanza pública, al estilo de lo que promueve Esperanza Aguirre en Madrid. Precisamente el actual consejero d’ensenyament, Ernest Maragall, aconsejaba a los alumnos de un centro público al que acudió –alumnos hijos de clases trabajadoras– que no estudiaran bachi-

llerato; todas estas cosas que cito nos las has recordado tú Salvador, hace poco en espaimarx en un artículo. Un servicio público en manos de un gobierno liberal –“triliberal”–: la zorra en el gallinero.

Dejamos de lado lo que representa la reforma educativa general que se desarrolla en Europa desde hace más de 30 años y cuyo fin es expulsar de los estudios superiores a los trabajadores y expulsar de los planes de estudio los saberes ilustrados, que pueden ser subversivos además de inútiles para producir plusvalía. Hace ya más de 30 años que se lanzó la primera superchería intelectual, desde las “radicales” filas estructuralistas: la escuela reproduce las clases sociales –no el capitalismo–: Bodelot y Establet. También en este asunto Bourdieu pasó por sus horas más bajas. Por el contrario, para la tradición demo republicana y obrera la escuela era tradicionalmente el escudo de la libertad y la condición de la emancipación. Las primeras medidas de esta gran Contrarreforma fueron decididas a comienzos de los años 70 tras el susto de la movilización estudiantil europea, y la existencia de un “superávit” de estudiantes que expresaban su malestar, y ha sido impulsada después por la Comisión Europea. Precisamente es esta la que tiene planeado destruir la escuela pública en Europa –un eslabón más en la cadena de “privatización del estado de bienestar”, como explica con datos y documentos Michel Eliard en su libro *El fin de la escuela*, Ed. Grupo Unisón Producciones, M. 2002

Fuiste alumno de Giulia Adinolfi. ¿Qué significó para ti Adinolfi? ¿Fue a través de ella como conociste a Sacristán?

Sí, tuve la gran suerte de tener como profesora en la universidad a la hispanista Giulia Adinolfi. Giulia era una persona de una calidad moral extraordinaria, de una inteligencia agudísima y de una vastísima cultura, una gramsciana, y una comunista militante. Muchas de las cosas que le oí a ella en relación con debates políticos, me han acompañado “resonando” en mi cabeza años y años, y formaron parte de las preguntas sin respuesta que me indujeron a estudiar sobre política. Es lo que ocurre con el discurso de los “maestros”. Yo elegí a Giulia como maestra –los maestros se eligen, no te eligen– y me quedé huérfano al poco tiempo, pues murió muy joven. Hace pocos días, por determinada circunstancia, recordaba, al escribir a un amigo, mi relación con Giulia Adinolfi y su muerte temprana, y le decía que me quedé como, al decir de las películas, queda un samurai sin señor.

Y sí, fue a través de Giulia como conocí a su compañero Manuel Sacristán.

Últimamente estas trabajando en la obra de Francisco de Vitoria ¿Por qué un comunista se interesa por este autor?

El legado clásico es la fuente de todo el pensamiento emancipatorio. Este legado fue siempre recuperado desde diversos contextos históricos, e inter-

pretado desde los problemas histórico-sociales de cada época, y desde ellos se generaron nuevas interpretaciones del mismo –cada época que recibía el legado era a la vez contexto de recepción y contexto genético creativo de nueva interpretación y nuevos desarrollos–. La Escuela de Salamanca es el colectivo que realiza la doble proeza intelectual de rescatar el pensamiento aristotélico como instrumento para pensar los cruciales problemas de la Modernidad, y construir, a partir de Cicerón, del código romano, y de otras aportaciones que defienden la existencia de una naturaleza humana universal, la teoría política universalista republicana –si se me permite una pequeña pedantería de profesor de instituto: “republicana” aquí es adjetivo especificativo, no adjetivo explicativo: hay y hubo republicanismos no universalistas, aristocráticos, plutocráticos–, del derecho natural, cuyo triunfo –y muerte– es la revolución francesa. He estado trabajando unos meses nuevamente sobre Vitoria y esto me ha ayudado a comprender más lo refinado y profundo de este legado político libertador que nace en el Mediterráneo clásico

Francisco Vitoria, el fundador de la Escuela de Salamanca declara que existen cuatro derechos naturales universales. El derecho natural universal a la libertad, el derecho natural universal a poseer los medios y recursos que garantizan el sustento y la vida, el derecho natural universal de que cualquier ciudadano particular declare la guerra a todo aquel que, quienquiera que sea, trate de secuestrarle los derechos

primeros –libertad, vida y medios de sustento–, y el derecho natural universal a tener una república y ha decidir cómo es su régimen. Una consecuencia particular de este pensamiento es que debe defender los derechos naturales individuales de los indios a la libertad y el derecho natural de las repúblicas indias a su existencia independiente. El pensamiento político de la Modernidad, como explican brillantemente en un artículo de próxima aparición en *sinpermiso* M^a Julia Bertomeu y Antoni Domènech, está compuesto por diversas escuelas y tradiciones, en competencia y lucha entre sí, que configuran múltiples modernidades distintas. La Escuela Salmanticense crea la versión del pensamiento que, en competencia y lucha con otras versiones de pensamiento político de la Modernidad, crea la tradición iusnaturalista, universalista, cosmopolita, igualitaria, en la que se nutre al grupo intelectual minoritario que, durante la Revolución francesa, actúa como intelectual orgánico del movimiento popular, mayoritario –Robespierre, etc.– y articula el primer estado de derecho democrático desde la antigüedad clásica.

La última carta de Albert Calsamiglia, su “Carta a un amigo filósofo”, de 29 de julio de 2001, causó en ti un fuerte impacto. ¿Tiene ello relación con la vida y militancia y la reflexión intelectual? ¿También crees que la filosofía contemporánea es demasiado lingüística, demasiado cientificista, poco vital?

Es cierto. La carta es una maravillosa interpelación a pensar con rigor sobre el propio vivir, para vivirlo de la forma más intensa posible, que es la más comprometida con la vida, en cada momento de la misma. Tras haberla leído en *El País*, donde creo que se publicó, leí con detenimiento y atención a Epicuro y a Epicteto, a los que había considerado hasta entonces filósofos menores. Es cierto que, en ciertos aspectos, no poseen la grandeza de Aristóteles o Platón, pero su reflexión sobre el vivir, su capacidad para poner ante la mente de cada uno como objeto de reflexión la totalidad singular de la vida de cada uno, su análisis de la vida, y las alternativas que proponen, interpelan con gran fuerza. Como la propia carta de Calsamiglia

Como interpelan con gran fuerza tus reflexiones, Joaquín. Gracias por ellas.

CONVERSACIÓN X

José Luis Moreno Pestaña sobre Jesús Ibáñez: “La diferencia cualitativo/cuantitativo no me parece interesante. Los intentos de pensar lo concreto en múltiples dimensiones, lo que siempre exige un cierto trabajo filosófico, sí”.

José Luis Moreno Pestaña es doctor en filosofía y profesor de filosofía en la Universidad de Cádiz. Autor de numerosos artículos y comunicaciones en revistas especializadas y en congresos de filosofía y sociología, publicó en 2006 un magnífico *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*¹ (Barcelona, Montesinos), traducido al francés y ampliamente elogiado por la crítica. Ha publicado muy recientemente en Siglo XXI: *Filosofía y sociología en Jesús Ibáñez. Genealogía de un pensador crítico*², asunto sobre el

¹ Para una aproximación a este ensayo de Moreno Pestaña, véase el magnífico trabajo de Juan Pedro García del Campo en <http://www.youkali.net/2d5GarciaDelCampo-MorenoPestanaconvirtiendoseenFoucault.pdf>

² Véase índice del libro en anexo 1.

que pivota nuestra conversación. El libro tiene previsto presentarse en Madrid el día 2 de junio, en un lugar aún por definir. Además ha finalizado una primera redacción de un documentado ensayo sociológico sobre trastornos alimentarios que lleva el título provisional de *Cuerpos con clase. Moral corporal y trastornos alimentarios*, y, al mismo tiempo, está estudiando, en una investigación dirigida por Francisco Vázquez, las transformaciones del campo filosófico español después de la Guerra Civil, del que éste libro es un primer producto.



Podríamos empezar si te parece con una breve aproximación biográfica. ¿Quién fue Jesús Ibáñez?

Fue un chico de origen modesto, más por procedencia geográfica y por peculiaridades familiares que exclusivamente sociales —era pasiego, hijo de madre soltera pero pertenecía a una familia de la pequeña burguesía— y durante su juventud un falangista crítico, como muchos intelectuales de izquierda españoles. Fue excluido de la universidad por su militancia en una naciente izquierda difusa (aún sin romper del todo con el régimen) y rompió del todo con el régimen acompañando un proceso generacional colectivo. Trabajó en la investigación de mercado y constituyó, con un grupo de jóvenes sociólogos, un eficaz grupo de investigación; a la vez desarrolló una teoría original sobre la sociedad de consumo y una reflexión interesante sobre filosofía de las ciencias sociales. El capitalismo, siempre más pragmático que la universidad, advirtió que las propuestas metodológicas de ese grupo servían contenidos significativos, aunque no fueran representativos desde el punto de vista de la cuantofrenia, tal y como llama Pitirim Sorokin a la tendencia a presumir de científico interpretando libremente series estadísticas, cuya génesis no se comprende y su sentido se fabrica con mucho desahogo. Posteriormente, entro en la universidad, gozó de un reconocimiento que le fue negado durante mucho tiempo y prosiguió su compromiso crítico interviniendo desde una perspectiva radical en los asuntos públicos.

Así, pues, ¿cuándo entró en la Universidad? ¿Por quién le fue negado inicialmente ese reconocimiento?

Ibáñez entró en la Universidad en los años 70. Antes vio truncada su carrera universitaria tras las movilizaciones del año 1956. Cuando lo hizo, ya era un sociólogo conocido. Salustiano del Campo, su amigo, facilitó su inserción en la Universidad.

Decías también que intervino en los asuntos públicos desde una perspectiva radical. ¿Podrías poner algún ejemplo? ¿Militó en alguna organización?

Ibáñez fue uno de los miembros fundadores del Frente de Liberación Popular, el famoso FELIPE. Al comienzo de la transición a la democracia, siguió compartiendo militancia con organizaciones próximas a la izquierda radical, como la Candidatura de Unidad Popular para las elecciones del año 1977.

Abres tu último ensayo –Filosofía y sociología en Jesús Ibañez. Genealogía de un pensador crítico, Siglo XXI, Madrid, 2008– con dos citas, una de Sacristán y otra de Spinoza. ¿Qué has querido señalar con esos textos, con esta elección filosófica?

Quería señalar dos principios racionales de interrogación de la historia intelectual. Uno, a través de la cita de Sacristán, la pluralidad de tejidos que constituyen los fenómenos culturales, lo que exige paciencia y complejidad en la descripción de los mismos. Lo que implica huir, por tanto, de las etiquetas y los jui-

cios perentorios. Las primeras funcionan como sistemas de clasificación mitológicos que impiden pensar la realidad; todos acabamos recurriendo a ellas, pero no es lo mismo hacerlo al principio que al final de una descripción, como conclusión de un esfuerzo de restitución de un proceso complejo; como forma de incluir al analizado en la columna positiva o negativa de nuestro mapa peculiar, grupal o sectario de los buenos y los malos. La cita de Spinoza es una exigencia metódica también: plantear a todas las acciones y a todos los discursos las mismas preguntas, sin detenerse de antemano porque sean de izquierda o de derecha, científicos o filósofos, cultos o plebeyos. Hace referencia a la ceguera interesada que solemos tener y que permite anular nuestro sentido crítico ante los propios y aguzarlo de manera inmisericorde ante los otros.

Construyes, este es el subtítulo de tu trabajo, una genealogía de un pensador crítico. ¿Qué sentido das a esta categoría? ¿Qué es un pensador crítico para ti?

Primero, alguien a quien se llama crítico. Un pensador crítico, en el caso de Ibáñez, fue una persona que asumió una etiqueta, lo cuento en el libro, que sus competidores en el campo le pusieron y, yo creo, le impusieron. Yo creo que él, Alfonso Ortí, Ángel de Lucas, José Luis de Zárraga podrían haber pasado por otras categorías. *Genealogía de un pensador crítico* es, en segundo lugar, el análisis de cómo el campo sociológico español se estructura a través de un sistema de

oposiciones, que diferencia la sociología profesional de la sociología crítica. Los llamados críticos eran muy profesionales, por lo demás, y entre los profesionales también había quien criticaba claramente a personas y a instituciones difíciles de criticar. Tercero, por así decirlo, está el sentido habitual que le damos a crítico. Ibáñez fue un hombre valiente en lo moral y político y en lo intelectual. Arriesgó una carrera por una opción política, supo innovar intelectualmente cuando podría haberse acomodado en el mercado, fue un pensador políticamente de izquierda. Como no creo que esos atributos surjan de las excelencias de los individuos, de su genio o su alma indómita, sino de coyunturas particulares, intento describir cómo puede ser uno crítico ocupando, a la par, lugares que exigen, evidentemente, moverse por espacios sociales privilegiados.

Como no creo, acabas de decir, que determinados atributos surjan de las excelencias de los individuos, de su genio o su alma indómita, sino de coyunturas particulares... Pero no es esa perspectiva demasiado sociologista, demasiado estructuralista si me permites el palabro. ¿No son los seres humanos quienes construyen su vida, sus compromisos, quienes hacen poco a poco su historia, los que generan Historia?

Todas las dimensiones de los seres humanos no resultan accesibles a nuestro análisis, intento referirme a ello en la introducción de mi libro. Por ejemplo, yo entiendo muy bien que Ibáñez despertase un cariño y

una admiración muy grandes, pero desde el cariño y la admiración no se puede analizar (aunque un análisis debe explicar que existieron tales sentimientos y dar cuenta de sus razones). A lo sumo, como explicaba Wittgenstein en sus incompletas lecciones de estética (Jean-Claude Passeron ha llamado la atención sobre su utilidad sociológica), es producir interjecciones. Y sería mejor, como él hace, pintar rostros con expresiones. A veces se leen ciertos análisis que son simple y llanamente rostros con expresiones (envidia, odio, amor, sentimiento de pertenencia, variados efectos de carisma...). Por supuesto no pretendo librarme de eso, entre otras cosas, porque las emociones son a veces buenas consejeras para el análisis y la escritura (sobre todo cuando te impiden asumir ciertas auto-censuras). El intento de construir la coyuntura ayuda a precaverse ante simples expresiones de rostros camufladas de discurso. ¿Estructuralista? No. Te suelto una de las citas que tengo como ideal regulador, con el que intento disminuir mi torpeza.

Decir lo que "es" de un hombre, es decir al mismo tiempo lo que puede, y, recíprocamente; las condiciones materiales de su existencia circunscriben el campo de sus posibles [...]. Por muy reducido que sea, el campo de lo posible existe siempre y no debemos imaginarlo con una zona de indeterminación, sino, por el contrario, como una región fuertemente estructurada.

Es Sartre, en la magnífica *Crítica de la razón dialéctica*, del que pueden decirse los más grandes denuestos (nuestra época tiene especialistas en hacerlo, cada vez que hay un aniversario de mayo del 68, sobre todo por parte de algún ignorante juntaletras), pero no que era estructuralista, ¿verdad? Me parece que hay en ese texto una descripción excelente de las tareas del trabajo de reconstrucción histórica y sociológica y de cómo hacer el balance filosófico de las posibilidades de un ser humano. Si no se intenta realizar ese programa, con las informaciones disponibles, encontrando las que falten (si se puede), se construyen caricaturas de retratos prestas para recoger todos los fantasmas positivos o negativos, según el gusto de cada cual.

Ibáñez, lo señalas tú y lo han señalado otros, fue el gran innovador de la sociología española en los años setenta. ¿Dónde residían sus innovaciones? ¿No existían ya otros autores como Salvador Giner, por ejemplo, que habían abonado el campo sociológico español con documentación y estudios europeos?

Nadie, en España, ha inventado o reelaborado muy creativamente una técnica de investigación. Tampoco ha popularizado un sistema de producción y análisis de datos original, que merece compararse en calidad con lo que de análisis cualitativo se hace, por ejemplo, en Francia y en EE.UU. Salvador Giner es un enorme teórico de la sociología y un gran filósofo de la misma, pero, como él dice, está más cerca de

Tucídides y Montesquieu que del *American Journal of sociology*. Ibáñez tampoco estuvo cerca de éste último, pero sí lo estaba de la investigación empírica. Se ejercitó y mucho en ella.

¿No es Jesús Ibáñez un pensador muy afrancesado? ¿Por qué esa enorme afición por autores, escritores, filósofos, psicoanalistas franceses, básicamente franceses?

Porque el pensamiento francés vivió una edad de oro en el siglo XX: surgieron las ciencias sociales reales, no las que fabulan los epistemólogos que son incapaces de gestionar una investigación concreta, y que se pasan la vida, algunos con tonillo de falsísima modestia analítica, sacándole tarjeta amarilla o roja a todo el mundo que dice algo sobre la práctica científica real. Segundo, porque la oposición Alemania/Francia era una constante en el marco intelectual español. Cuenta Carlos París en sus interesantísimas memorias que Rafael Calvo Serer decía: a Alemania se va a trabajar, a Francia a divertirse. Francia podía caer bien a quienes no gustaban de Calvo Serer (en su etapa de integrista), cosa que al joven falangista, populista y protosocialista le pudo haber pasado. El interés por la obra de Merleau-Ponty, Sartre, etc., era muy común entre gentes como Laín, Conde o Enrique Tierno. Su amigo y compañero Alfonso Ortí tenía una formación más alemana, de Weber y Marx: Ibáñez, muy interesado por la filosofía, siguió muy de cerca la introducción del pensamiento francés, que entra en

buena medida con el referente central de Eugenio Trías. Por lo demás, Ibáñez era un gran lector con una capacidad enorme de digestión. La oposición de los pensadores según escuelas nacionales —con diferentes codificaciones según los intereses, las lecturas y los viajes de cada uno— sigue siendo un principio de división y de orientación intelectual. Que es típico, en el libro intento explicar por qué, de campos intelectuales dominados, donde hacerse un sitio exige exportar un pensador y un estilo intelectual, a veces, con un mimetismo impactante —podía conocerse a un filósofo analítico en los años sesenta, me contaba alguien, porque tartamudeaba a lo Oxford— y, por desgracia, con un dogmatismo y una brutalidad condenatoria, ni siquiera empleada por el intelectual y el círculo representado.

¿Conoció Ibáñez la obra de Bourdieu, del cual creo que tú has sido discípulo?

No he sido discípulo de Bourdieu, al que solo encontré una vez en mi vida. Lo que sí es verdad es que he aprendido mucho en su centro, el *Centre de sociologie européenne*, en el que tengo maestros respetadísimos y amigos, y con el que colaboro muy a menudo, a la altura de mis magras fuerzas. Ibáñez conocía muy bien a Bourdieu, del que fue uno de los introductores en España. Al respecto escribí un artículo, publicado en un libro coordinado por Gérard Mauger. Está accesible en internet:

<http://bourdieuhomag.podemus.net/Document/Rencon-tres%20avec%20Bourdieu.%20Texte%20correcte..pdf>

Ibáñez conocía y bien la obra de Pierre Bourdieu. Le parecía demasiado positivista pero también un monumento sociológico.

¿Demasiado positivista Bourdieu? ¿Por qué?

Ibáñez consideraba que daba demasiada relevancia a los análisis estadísticos en su argumentación y consideraba excesiva, creo yo, su crítica feroz de la filosofía y del ensayismo.

Se ha señalado en ocasiones que los textos de Ibáñez son oscuros, de enorme dificultad teórica, que cuesta penetrar en ellos. ¿Es el caso? Si lo fuera, ¿por qué esa oscuridad teórica? ¿Era buscada? ¿Qué pretendía con ella?

La oscuridad puede ser debida a varias cuestiones. En algunas cosas, además, es muy claro y preciso. Por ejemplo, cuando hace una sociología de cómo se realiza una investigación, y las transformaciones que sufre el discurso hasta convertirse en un informe de investigación. Me parece que así, Ibáñez se plantea en serio el problema de qué es decir la verdad en las ciencias sociales. En otras es oscuro. ¿Por qué? Creo que en sus últimos textos, Ibáñez escuchaba pocas críticas, a pesar de que su amigo Alfonso Ortí le hacía algunas profundísimas. La sordera, desgraciadamente, suele ir unida a la consagración intelectual por ra-

zones psicológicas y sociológicas. Perdía la tensión de sus múltiples referentes y eligió una forma de teoría social posmoderna que a mí no me gusta, pero que es, o fue, muy respetada y rentable en ambientes académicos. (Cuando estudié filosofía, también me empapé de ella, aunque ahora me encuentro muy lejos.) Y que, en su caso, conectaba con fuertes intuiciones anticientíficas que procedían de la primera capa de su proceso de formación. Éste, forjado en los años 40 y 50, se encontraba marcado por el enaltecimiento de la filosofía de Heidegger y la obsesión antipositivista de ciertos filósofos y sociólogos. En España, el desprecio a las ciencias sociales fue muy alto. Por otra parte, los textos de Ibáñez son textos heterogéneos. Primero, porque su proceso de formación es largo e Ibáñez escribe siendo ya una personalidad muy rica y compleja intelectualmente. Segundo, por el sistema español de debates, codificado en torno a categorías de importación: francés contra inglés o alemán, y que obliga a la gente a elegir en bloque un estilo de pensar más que argumentos teóricos concretos. Tercero, el sistema de proyectos docentes, luego publicados (qué hacer si no, después de un trabajo enorme...) que exige de cada fulano que quiera ser admitido en la Universidad un tratado de conjunto. En esos tratados hay que hacer convivir todo, con un ojo puesto en el tribunal y otro en la moda. A veces no queda un tercer ojo para explicarte en aquello de lo que sabes algo. Suerte que Ibáñez consiguió mantenerlo y contarnos mucho de lo que sabía.

Es cuestión marginal aquí, pero el referente filosófico más acusado, explícito en tu ensayo por lo demás, es Baruch Spinoza. Concretamente, el Spinoza del Tratado teológico-político. ¿Qué aprecias más de este trabajo y de su autor?

Un sistema racional de tratamiento de los textos y de los productos consagrados como nobles por todo un sistema de comentarios, codificaciones, celebraciones, etc. Bourdieu lo señala en *Meditaciones pascalianas* como la condición de la sociología del conocimiento: quién escribió, con qué referentes lo hizo, quién consagró a un autor. Si se exploran estas dimensiones de la vida intelectual, se construyen discursos más ricos y complejos que los surgidos del comentario de textos o de la “crítica” ideológica (a veces una forma escasamente eufemística del insulto).

Ibáñez trabajó en la empresa privada. ¿Por qué lo hizo? ¿Qué pudo aportarle esa experiencia a su trabajo como sociólogo, a su evolución como pensador?

Tenía que ganarse la vida porque el camino universitario se le había cerrado por su oposición a Franco. Ibáñez, Ortí, de Lucas, no se forman como intelectuales, exclusivamente, en los pasillos de la facultad, lo cual no es ningún mérito, pero sí algo inusual. En la empresa privada se enfrentó al proceso de cómo producir datos que tuvieran significado. Ibáñez era un estadístico de primer orden; igual que Ángel de Lucas y otros a los que me refiero en el libro. Inventó el gru-

po de discusión, una técnica increíble y relativamente económica para producir datos con sentido, esto es, para unir una cierta representatividad con las formas complejas de estabilización de las conciencias en torno a ciertos problemas.

En el capítulo 10 de tu ensayo te aproximas a la figura de Sacristán. ¿Ves algún paralelismo entre uno y otro autor? ¿Sabes si llegaron a conocerse? ¿Qué opinión tenía Ibáñez de Sacristán?

Los dos escriben a partir de dos problemas presentes en la *Fenomenología del espíritu*: la crítica del conocimiento cuantitativo, caso de Ibáñez; el problema de la concreción de las totalidades complejas en el discurso, caso de Sacristán. Los dos intentan construir una epistemología de las ciencias sociales reales, aunque con conclusiones distintas y a partir de materiales teóricos diversos. La epistemología de Sacristán se encuentra muy próxima de la de Alfonso Ortí —distinta de la de Ibáñez y nada postmoderna—. Creo que cuando la gente empieza a pensar en serio sobre cómo producir datos y como analizarlos llega a conclusiones parecidas susceptibles de ser interpretadas y recogidas en un campo semántico común. Cuando de lo que se trata es de poner a un autor contra otro en un torneo filosófico —del que ya se sabe el ganador— se producen epistemologías dogmáticas y librescas, simplonas, pese a que destilen mucha erudición. Como decía Bourdieu, se necesita mucha más competencia para pensar una práctica que para hacer

juegos malabares con las teorías y sus recombina-
ciones.

No puede asegurarte cuál era la opinión que tenía Ibáñez de Sacristán, pero por algunos de sus próximos creo que muy buena.

Sorprendentemente para mi, Jesús Ibáñez colaboró con el primer gobierno PSOE con un estudio centrado en las flaquezas del movimiento antiotánico. ¿Por qué? ¿Cómo fue eso? Siendo un pensador y sociólogo crítico, ¿fue otánico? ¿Fue un compromiso personal?

Yo no veo este episodio muy relevante. En la medida que se asciende socialmente las redes de una persona se tornan más complejas. Se ocupan múltiples posiciones que no siempre destilan exigencias coherentes entre sí. Ibáñez estaba contra la OTAN; mucho, su presencia era constante en las movilizaciones. Pero como el grupo de discusión bien analizado es muy productivo, más que ciertos usos de la encuesta, el gobierno le encargó un estudio. Lo hizo y acertó: lo que mostraban las encuestas no captaba las ambivalencias de la gente real ni los sistemas de conexiones positivas con los que podían hacer entrar al signifi-
ficante OTAN. Desde el punto científico es una historia interesante. Desde el punto de vista político, sólo es un dato para comprender los tipos antropológicos que se producen entre las elites.

Ibáñez, por otra parte, no sólo fue un sociólogo y filósofo académico (o profesional) sino que colaboró en revistas culturales de intervención política como El Viejo Topo, por ejemplo. ¿Qué dimensión daba a este aspecto de su trabajo?

Creo que le daba una dimensión muy importante. La entrevista en *El Viejo Topo* (nº 40, 1980) que le hizo Vicente Verdú —cuya importancia me señaló Luis Enrique Alonso— es, intelectualmente, una de las mejores y de las históricamente más interesantes para comprender el esplendor de Ibáñez. Sus artículos periodísticos y políticos tienen una gracia y una mordiente fuera de lo común. Era un maestro del artículo corto. Por lo demás, en España, es impensable la consagración intelectual en las ciencias humanas y sociales sin el acceso permanente a la prensa. Es un efecto de la herencia del modelo representado por Ortega.

¿Qué te parece más permanente de su obra? ¿Qué destacarías de su sociología cualitativa?

Su obra es, como toda obra, un producto colectivo, definida en negativo frente a unos y en positivo por la aportación de otros. Es interesante para comprender la historia reciente de nuestros marcos intelectuales. Creo que su sociología cualitativa habría ganado mucho siendo más sociológica, es decir, apoyándose más en su múltiple experiencia empírica. Pero hay obstáculos muy grandes para el trabajo empírico entre los intelectuales españoles. Sacristán, como tú sabes mejor que nadie, lo defendía muchísimo pero no ha ge-

nerado demasiadas vocaciones de sociólogos o antropólogos. Lo cual me parece sumamente significativo. La diferencia cualitativo/ cuantitativo no me parece interesante. Los intentos de pensar lo concreto en múltiples dimensiones, lo que siempre exige un cierto trabajo filosófico, sí. Esa opinión la comparten conmigo, creo yo, muchos de los compañeros de Ibáñez y algunos de sus discípulos. Queda el grupo de discusión, quedan los aportes de una escuela que no puede reducirse a Ibáñez... Queda, creo yo, mucho.

¿Crees que Ibáñez ha dejado escuela? ¿Hay actualmente sociólogos españoles que se reconozcan en su obra?

Se puede entender por escuela intelectual: una red de ayuda mutua universitaria, una pertenencia institucional compartida y un marco intelectual de trabajo. Ibáñez fue el producto de esas tres dimensiones y se convirtió en nódulo de una red importante. Esa red sigue operando en España, en mi opinión, con mucha fertilidad, en el tercer sentido de la palabra escuela. Contestarte respecto a los otros dos sentidos exigiría una investigación que no he realizado.

Para finalizar, déjame preguntarte por tus proyectos. ¿Qué cuerpos con clase con esos de los que hablas en tu próximo libro?

Es un estudio, realizado con métodos de la etnografía y de la sociología cualitativa (entrevistas en profundidad y, con un peso importante en la argu-

mentación, los grupos de discusión, pues... yo también formo parte, “objetivamente”, de la escuela de Ibáñez) sobre los trastornos alimentarios. Finalmente, me ha salido un estudio sobre las diversas culturas corporales y sus entornos familiares, afectivos y sociales, con especial atención a los contextos de clase, en los que se desenvuelven los distintos proyectos de cuerpo sano y bello. *Cuerpos con clase* es el objetivo que la gente tiene; es también una dimensión importante de la vida social que la hegemonía de la parte más verbosa de la “French Theory”, en los estudios sobre el cuerpo, deja habitualmente de lado. Acabo defendiendo que la enfermedad mental existe y que podemos describirla sin violentar la descripción de los propios interesados: lo que sería violentarla es decir que es un invento de los médicos o de simples dispositivos ideológicos (pese a que las dinámicas profesionales y las ideologías juegan un papel importante y deben ser tenidas en cuenta). Todo lo contrario de lo que pensaba cuando empecé el trabajo. La lectura de Erving Goffman (sobre todo, pero en un sentido que está en su texto pero no en ciertas popularizaciones del mismo), Maurice Merleau-Ponty y la discusión con Foucault —que, incluso, cuando yo creo que se equivoca, tiene matices muy interesantes— me han ayudado a organizar un material que, durante mucho tiempo, fue muy rebelde a mis presupuestos teóricos e ideológicos. Hasta que hubo que cambiarlos. Es lo que hace interesante, desde el punto de vista intelec-

tual, a la investigación empírica. No se sabe qué va a salir de ella.

Y, al mismo tiempo, si no ando errado, está estudiando, en una investigación dirigida por Francisco Vázquez, las transformaciones del campo filosófico español después de la Guerra Civil. ¿Podrías explicarnos brevemente la orientación de vuestra investigación? ¿Tenéis algunas conjeturas iniciales?

El libro de Ibáñez es un estudio de caso surgido de dicho proyecto. Ibáñez es el resultado de una de las transformaciones de la red de Ortega-Zubiri (con toda la complejidad que requiere justificar esta expresión, pero que yo creo descriptiva) tras la Guerra Civil. Como explicaba Julián Marías, buena parte de la gente que provenía de esa red acabó en las ciencias sociales, visto que la filosofía, en buena medida, estaba ocupada por sacerdotes e integristas que te llamaban mundano y poco filosófico en cuanto no hacías, como decía Vicente Marrero con orgullo, un “mamotreto sistemático” sobre un filósofo o un tema filosófico de panteón: algo de ese espíritu —materializado en reflejos interiorizados durante la formación, valorado en proyectos docentes y tribunales de oposiciones, confirmado en chismes y halagos estratégicamente dirigidos— persiste hoy, y mucho, y no sólo entre quienes son considerados conservadores o entre la gente más avanzada en su ciclo vital. Nuestro objetivo es explorar las diversas trayectorias de los filósofos y sus agrupamientos en redes institucionales y escuelas in-

telectuales, con especial atención a la relación de esas redes y escuelas con las transformaciones del campo político. Las conjeturas se transparentan en el trabajo de descripción que nos hemos impuesto (origen social, dinámicas institucionales, redes intelectuales, producción y capacidad de generar atención...). El resultado es aún un misterio para nosotros.

CONVERSACIÓN XI

Igor Sádaba sobre la propiedad intelectual:
“La innovación se ha convertido no tanto en la ideología como en la religión del siglo XXI. La innovación se ha convertido no tanto en la ideología como en la religión del siglo XXI”.

Igor Sádaba es profesor del departamento de Ciencia Política y Sociología de la Universidad Carlos III de Madrid. Ha investigado y publicado diversos artículos sobre patentes y conflictos sociales. Sus líneas de investigación incluyen los dilemas morales sobre la propiedad del conocimiento y las patentes de la materia orgánica. Muy recientemente ha publicado en Libros de la Catarata: *Propiedad intelectual. ¿Bienes públicos o mercancías privadas?*

¿A qué llamamos propiedad intelectual? ¿Qué derechos genera?

La propiedad intelectual, en un sentido amplio y genérico (tal y como se usa el término en el mundo anglosajón), es un tipo especial de propiedad, un régimen de apropiación y acceso a los bienes cognitivos y a sus aplicaciones. Comprende diferentes modalidades (patentes, copyright y derechos de autor, marcas registradas, etc.) y define, en última instancia y cada vez más, nuestras formas de distribuir socialmente la cultura, el arte, la ciencia o la tecnología. Resulta entonces una forma de regular socialmente ciertos tipos de conocimiento.

Tu último libro lleva por título Propiedad intelectual ¿Bienes públicos o mercancías privadas? ¿Qué es un bien público?

En Economía, un bien público se define como aquel que es no rival y no excluyente (su uso por parte de alguien no interfiere en el uso por parte de otro, puede ser utilizado simultáneamente sin perder calidad o cantidad). A simple vista, con cierta parte de los bienes intelectuales ocurre eso, no suscitan rivalidades y son no competitivos; lo que pone en duda, para determinados casos, su gestión privatista. Hay quien lo distingue de los bienes comunes (o del dominio público o cualquier otra etiqueta similar), que son aquellos que nos pertenecen a todos porque todos los generamos, que pueden ser disfrutados colectivamente ya que la aportación es comunitaria y cooperativa. Asistimos actualmente a la creación masiva de cono-

cimiento que encaja bastante nítidamente en la categoría de bienes públicos y comunes.

¿La propiedad intelectual tiene que ser un bien público entonces?

Los bienes cognitivos o los productos de la actividad intelectual deben ser lo que colectivamente decidamos, no lo voy a decir yo. Pero lo cierto es que cada vez más elementos de nuestra cultura, ciencia o técnica están siendo cubiertos por el manto de la privatización. Muchos de ellos poseen características que al menos nos hacen cuestionarnos si debería ser así tanto moral (derechos universales) como técnicamente (eficacia). ¿Qué decir de una secuencia de ADN humano? ¿Y de una vacuna o un antiviral, en caso de pandemia generalizada o en un país pobre? ¿Los resultados de una investigación realizada con dinero público no deberían poder consultarse o leerse gratuitamente? ¿Las bibliotecas en tanto repositorios acumulativos de cultura tienen que cobrar por línea leída o libro prestado? ¿Qué reglas deben imperar? Y, más concretamente, ¿qué criterios determinan su acceso? El conocimiento (o, al menos una gran parte de él) en las sociedades contemporáneas tiene un progresivo cariz o naturaleza de bien público y común.

¿Qué opinión te merecen las actividades de la SGAE en nuestro país? ¿Qué razones les asisten? ¿Por qué crees que

hablan de robo y piratería y publicitan sobre ello de forma tan enérgica?

La SGAE es un elemento extraño de analizar. Son una especie de sindicato (de autores) que operan como empresarios (defendiendo unos derechos patrimoniales y comerciales que suelen estar transferidos a discográficas y productoras). Me gustaría saber qué porcentaje de autores vive directamente de los derechos de autor generados por sus obras. En cualquier caso, no concedería tanta importancia a la SGAE, son un simple ente corporativo, con un monopolio de facto para la representación de la industria cultural, que se ha dedicado a defender un modelo de negocio que ha entrado en crisis.

Lo peor no es tanto que se aferren, con uñas y dientes, mediante estrategias desesperadas a un sistema de remuneración dudoso en un mundo digital sino la imagen que están dando. Creo que de cara a la opinión pública son un ente odiado y en declive.

Desde movimientos como el del software libre se habla del derecho de copia. Si fuera así, si este derecho fuera universal, ¿de qué vivirían los autores? ¿Cómo podrían organizar su vida novelistas, poetas o ensayistas?

Con frecuencia se confunde la idea de poner en duda el sistema actual de regulación de creaciones e invenciones con el concepto de gratuidad total. El

derecho a copiar algo no significa que todo sea absolutamente gratis y que no existan sistemas alternativos de retribución o salarización de los creadores o inventores. Precisamente el caso del software libre es de los pocos en los que los programadores pueden distribuir libremente el código y cobrar por otros muchos trabajos o servicios sin excesivo problema. La cuestión es más peliaguda en los campos culturales, artísticos y de entretenimiento, donde la búsqueda de otras formas de pago o supervivencia es más compleja aunque ya se ensayan algunas: ayudas y financiación públicas, cobrar por los conciertos o directos, cobrar por ciertas descargas, etc.

Históricamente, muchas áreas de la producción intelectual (con la ciencia a la cabeza) han funcionado sin la necesidad de derechos exclusivos por copia, impulsando la actividad científica o cultural sin que creadores o inventores se murieran de hambre. Hemos pasado del mecenazgo a la tutela del mercado sin solución de continuidad. No obstante, el hecho de que no haya fórmulas perfectas para todos los sectores no significa que el modelo actual sea perfecto.

¿Cuáles han sido las principales disputas contemporáneas en torno a los bienes intelectuales y las invenciones técnicas?

Muchas más de las que se cree a primera vista. El capitalismo no sólo se ha convulsionado por la cuestión social o las luchas sindicales. Poca gente sabe que gran parte de las industrias culturales y tecnológicas se han fundado sobre conflictos de propiedad intelectual. Ya Diderot y Condorcet, en plena Ilustración francesa, debatían sobre la imprenta y los derechos comerciales de los libreros. Otro caso llamativo es la mayoría de los inventos posteriores a la revolución industrial como la máquina de vapor (Watt), el aeroplano de los hermanos Wright, la radio en FM, las cuchillas de Gillete, etc. La misma industria cinematográfica norteamericana se montó en la costa oeste de EEUU huyendo de las patentes fílmicas que regían la producción de películas en la costa este. Todos estos casos estuvieron atravesados por alguna patente controvertida o decisiva. Nuestro mundo industrial moderno es deudor de un sistema económico de invención científico-técnica y creación cultural que tenemos que conocer sin mitificar.

¿Desde cuándo existe una regulación como la actual en el ámbito intelectual?

Desde cierta mirada, no hace tanto; desde otra, mucho más de lo que pensamos. Nos hemos acostumbrado a imaginar que lo presente es eterno y natural cuando ha necesitado de una construcción que ha llevado, al menos, un par de siglos. La primera ley moderna de copyright es de 1709-1710 y casi todos

los sistemas de patentes datan del siglo XIX o XX. Las leyes que los internacionalizan arrancan a finales de XIX y las que los globalizan definitivamente (TRIPs y similares) tienen apenas unos pocos años. Es interesante reconstruir genealógicamente la formación de esa idea apropiacionista del conocimiento desde su génesis hasta la actualidad para hacer aflorar los componentes ideológicos, sociales, políticos, etc., que subyacen.

¿Qué viene a decir el concepto de mercancía ficticia de Polanyi del que hablas en tu libro?

Recurrir a Polanyi es una simple forma de mostrar lo poco natural que es nuestra economía de mercado. El capitalismo no es solamente un tipo de organización de la producción sino que se edifica sobre ciertas ficciones útiles, asumidas e interiorizadas, que pocas veces cuestionamos (incluida la izquierda). Toda una mitología económica. Una de tales ficciones es el hecho de que todo pueda ser comprado y vendido impunemente, sin cuestionar siquiera su carácter de mercancía. Para Polanyi, tierra, (fuerza de) trabajo y dinero demuestran que hubo que inventar ciertas “mercancías ficticias” con la intención de hacer funcionar la idea de mercado autorregulado. Ahora estamos viendo las consecuencias catastróficas de que exista un mercado financiero donde el dinero opere como una mercancía más. En el libro propongo que la idea de Polanyi puede extenderse al cono-

cimiento, pero no tanto por una cuestión de descripción analítica exacta como para visibilizar las fantasías de un orden económico arbitrario y no necesario, que ha tenido que ir transformando cualquier elemento sobre la faz del planeta en un elemento circulante supuestamente sometido a la oferta y la demanda.

Se suele argumentar desde instancias corporativas que si se eliminase las patentes y los derechos de autor, no existiría innovación. Para qué esforzarse, se señala. ¿Estás de acuerdo con esta línea argumentativa?

Es cierto que vivimos en un mundo donde casi el único acicate y catalizador de la producción (de conocimiento, ciencia o cultura) es la retribución monetaria inmediata. Pero es un hecho contingente e histórico (capitalista, si queremos precisar más). Lo malo es tomar eso como un dato antropológico, como un hecho natural (como si el egoísmo por sí solo moviera el mundo). Por un lado, insisto, hemos llegado a esa situación tras una serie de transformaciones históricas e ideológicas que han ido asociando cada vez más trabajo intelectual con cierto tipo de salario y de gestión empresarial mediante propiedad intelectual. Por otro, todos los días asistimos a iniciativas alternativas que demuestran que existen otros modelos de generación de saber que no pasan necesariamente por la lógica mercantil. Además, siguiendo esa línea argumental que mencionas, nunca antes de la existencia de las patentes o el

copyright se hubiera escrito un libro o inventado una vacuna. Hay que romper con la naturalización de un sistema que no es tan natural.

Por otro lado y ya que mencionas la palabra, en el libro propongo la necesidad urgente de revisar y problematizar esa idea (empresarial) de “innovación”, una especie de progreso (tecnológico) lineal e indefinido, no cuestionable y motor de todo el beneficio social. La innovación se ha convertido no tanto en la ideología como en la religión del siglo XXI.

¿Por qué las grandes corporaciones intentar patentar semillas, procedimientos campesinos, técnicas agrícolas populares? ¿Qué pretenden?

Hasta hace un par o tres décadas, la industria de la alimentación y los productos agrícolas se mantenía a flote mediante recursos clásicos: gestión industrial de un número relativamente limitado de variedades vegetales y animales. Sin embargo, las nuevas técnicas de manipulación biotecnológica han abierto nuevos campos de experimentación y de comercialización alimentaria o agrícola impresionantes. Ahora es posible fabricar simientes o variedades vegetales al gusto, recién salidos del laboratorio y directos al carrito del supermercado. Cuando la naturaleza se fabrica en serie, las semillas se vuelven rentables. Eso amplía el margen de actuación mercantil y requiere el uso privatista de tales elementos, algunos de los

cuales habían sido desarrollados durante siglos gracias a saberes indígenas o tradicionales.

¿Crees que deben patentarse los medicamentos? ¿Durante cuando tiempo?

Los medicamentos son algunos de los objetos cuyas patentes son más polémicas y discutidas (casi al nivel de los genes humanos). La salud se considera un derecho universal, pero a la vez se quiere compensar el esfuerzo y la inversión de la farmaindustria. Las patentes sobre medicamentos muestran muy a las claras el equilibrio imposible de querer mantener un sistema sobre parámetros mercantiles, pero que cubra necesidades sociales, la imposible reconciliación de la química capitalista con la sanidad pública.

Más interesante es comprender que la entrada masiva de las patentes en el sector y el ataque a los genéricos tiene que ver con la crisis sufrida por la farmacia industrial alrededor del año 1970, cuando sus gráficas de beneficio cayeron en picado. En aquellos momentos la saturación del mercado de medicamentos, el endurecimiento de los ensayos clínicos, el aumento de enfermedades crónicas y degenerativas sin solución ni paliativos, los ciclos de innovación biotecnológicos, etc., recortaron los márgenes de lucro de las corporaciones farmacéuticas. Las patentes y su extensión fueron la única manera de asegurarse carteras llenas a final de mes.

Cambio de tercio y te llevo al escenario de los movimientos sociales ¿Qué opinión te merecen los postulados de los defensores del software libre?

Sin lugar a dudas es uno de los movimientos más interesantes de los últimos tiempos, tanto por sus virtudes como por sus vicios o, dicho de otra forma, tanto por sus éxitos indiscutibles como por los problemas que puedan aparecer al querer extrapolar y generalizar todo comportamiento social al modelo del software libre. Lo bueno y lo malo de este movimiento son sus coyunturas específicas de aplicación. Ha sabido explotar lúcidamente su modelo de producir y circular código informático cooperativamente. Sin embargo, hay quien se ha empeñado en “linuxear” toda la producción cultural o científica y, a veces, no siempre es posible.

Por otro lado, sería deseable, si no suprimir sí ser conscientes del peso que tienen algunas visiones o corrientes muy liberales (en un sentido clásico) o tecnocráticas dentro del software libre y que creo que, a mi entender, no siempre ayudan a su progreso.

Finalmente, Igor, si en esta sociedad, como suele admitirse, la propiedad es un principio normativo indiscutible, si el beneficio es el motor de todo, ¿no crees que la lucha por erradicar patentes o situarlas en un plano más razonable puede ser tildada de utopía sin base real?

Sin duda, todo intento de cambiar algo en el mundo en el que vivimos es una utopía. Y la

propiedad privada no es ya una piedra angular del sistema capitalista sino un dogma de fe absolutamente sagrado. Pero no por ello debemos dejar de plantearnos, como horizonte y posibilidad, los cambios sociales. Precisamente, somos testigos de cada vez más fenómenos de cultura libre y abierta como el software libre, las licencias Creative Commons, las revistas científicas abiertas (Open Access), los repositorios abiertos de semillas, el copyleft, etc., que seguramente, unos años atrás, ni siquiera soñábamos. Nadie podía prever hace un par de décadas el florecimiento masivo de los movimientos para una ciencia y una cultura libres.

Yo personalmente, en el libro, no trato de proponer soluciones mágicas ni recetas milagrosas para erradicar nada ni imponer nada. Solo trato de mostrar el carácter conflictivo y naturalizado de determinados procesos económicos que tienen una historia y un sustrato ideológico fuerte. La única forma de intervenir para cambiarlos o decidir colectivamente mantenerlos es, como primer paso, conocerlos.

Suena a Marx, suena a comprensión excelente de la undécima tesis sobre Feuerbach. No se me ocurre mejor forma de cerrar la entrevista. Gracias por tu tiempo y por tu disponibilidad.

CONVERSACIÓN XII

Josep Sarret i Grau, director de la colección Buridán: “Divulgar es tratar los temas que se abordan con esa cortesía para el lector que consiste en no hacerle las cosas más difíciles de lo que ya lo son de por sí”.

Josep Sarret fue fundador de la revista *El Viejo Topo* y profesor de filosofía de la Universidad de Barcelona. Traductor, dirige actualmente la colección Buridán de la editorial Montesinos. Las finalidades de esta colección de divulgación científica y filosófica es uno de las temáticas de la presente conversación.

¿Cuál es el objetivo de Buridán?

Buridan es una colección de libros de divulgación científica y filosófica. Bueno, para ser exactos, no es una simple colección; es un nuevo sello editorial, enmarcado en el grupo Ediciones de Intervención Cultural, con el que comparte infraestructura, instrumentos técnicos y parte del equipo humano,

pero que funciona de modo autónomo y con su propia lógica editorial. Como sello, Buridán no impone más limitaciones a priori a su futuro desarrollo como empresa editorial que las derivadas de su definición como biblioteca de ensayo. Su perspectiva es muy abierta y su planteamiento no sólo no excluye, sino que necesitará el diálogo con lectores, distribuidores, críticos y libreros para ir perfilando su personalidad editorial. La definición como biblioteca de ensayo, además, no excluye posibles incursiones en otros géneros, incluso narrativos, si pensamos que de este modo podemos realizar nuestros planteamientos editoriales. La división en géneros es algo útil en muchos sentidos, pero a lo que no hay por qué someterse de un modo excesivamente rígido y restrictivo.

Ya que me preguntas sobre el “objetivo” de Buridán, supongo que es inevitable caer en el tópico de desmentir el tópico: No, no pretendemos “rellenar un hueco” en el mercado editorial en lengua castellana. En el mercado, más que “huecos” hay “protuberancias”. Se edita mucho y no siempre es lo mejor que se podría editar. Otras editoriales, por supuesto, publican libros como los que vamos a publicar nosotros y que nos encantaría haber publicado, pero existen muchísimos libros interesantes en el panorama editorial internacional, especialmente en el anglosajón, que no llegan a publicarse aquí por diversas razones que no vienen al caso, y que nosotros sí vamos a publicar.

Hablas de otros géneros, incluso narrativos. ¿Podrías concretar un poco más? ¿Qué tienes en la cabeza? ¿Novelas científicas, novelas históricas, poemarios de científicos, libros de correspondencia?

No, no pienso en nada concreto. Sólo que la división en géneros afecta básicamente a la forma, no a los contenidos. Si hay un libro cuyo contenido es filosófico o científico y su vocación divulgadora, cabe perfectamente en Buridán, aunque su forma sea novelada. Un ejemplo de ello serían determinadas obras de investigación presentadas con los mismos recursos que utiliza normalmente un novelista. Un ejemplo de ello serían las obras de Samantha Weinberg sobre el celacanto o el ADN, que parecen auténticos thrillers. Y también, en cierto modo, una de las obras que tenemos en preparación, una historia de la aspirina escrita por el periodista británico Diarmuid Jeffreys titulada "La sorprendente historia de una droga maravillosa".

Has hecho referencia también al panorama editorial internacional. Es decir, que Buridán se va a nutrir básicamente de traducciones. ¿No vais a nutrirnos de autores autóctonos?

Sí, no hay ninguna restricción a priori en este sentido. Pero el hecho es que todavía no hemos incorporado a ningún autor autóctono a la colección. Todo llegará.

¿Por qué has escogido este nombre para la colección, mejor dicho, para el nuevo sello editorial enmarcado?

La elección de un nombre siempre tiene mucho de arbitrario. Por una parte, tiendes a buscar un nombre que, sin ser toscamente descriptivo, refleje mínimamente el contenido del proyecto, pero por otra es imposible evitar totalmente criterios más triviales, por ejemplo los puramente eufónicos. En este caso, llegamos al nombre de “Biblioteca Buridán” un poco por casualidad, que no es una mala razón. En la fase inicial de la idea, cuando discutíamos con Miguel Riera, el editor impulsor del proyecto, la necesidad de acotar un poco el terreno, pues pretender abarcar los ámbitos científico y filosófico podía resultar excesivamente ambicioso, nos íbamos decantando ora por lo filosófico, ora por lo científico, y en un momento dado nos dimos cuenta de que la decisión era tan difícil como la del proverbial asno de Buridán. Como sabes, Jean Buridán fue un filósofo escolástico francés del siglo XIV, discípulo de Guillermo de Ockam, que ha pasado a la historia casi solamente por esa metáfora del “asno de Buridán” a la que da nombre y que ni siquiera es suya, sino de sus críticos, quienes, para satirizar su escepticismo, que ellos veían como una forma de indecisión, imaginaron el caso absurdo de un asno sediento y muerto de hambre que no sabe elegir entre dos montones de heno (o, en otras versiones, entre un cubo de agua y un cubo de avena), y que a consecuencia de ello

termina muriendo de hambre (o de sed). Finalmente decidimos que nosotros no queríamos morir de inanición y optamos por un planteamiento de máximos en cuanto a ambición temática. Y nos pareció justo bautizar el proyecto con el nombre de Buridán, que además es muy eufónico.

Es eufónico sin duda y llama la atención. Y sea como sea, por lo que sé, vosotros no os vais a morir de inanición editorial. ¿Qué volúmenes habéis publicado hasta la fecha? ¿Qué ensayos tenéis en cartera?

Los seis primeros títulos que hemos publicado son *El hereje y el cortesano (Spinoza, Leibniz y el destino de Dios en el mundo moderno)* de Matthew Stewart; *La melodía secreta* de Trinh Xuan Thuan; *El arte de los genes (Cómo los organismos se construyen a sí mismos)*, de Enrico Coen; *Mano derecha, mano izquierda (Los orígenes de la asimetría en cerebros, cuerpos, átomos y culturas)*, de Chris McManus; *Big Bang*, de Simon Singh; y *¿Por qué persisten los dioses? (Una aproximación científica a la religión)*, de Robert A. Hinde. Están a punto de salir otros tres títulos: *Los conejos de Schrödinger (Física cuántica y universos paralelos)*, de Colin Bruce; *El cuaderno secreto de Descartes*, de Amir D. Aczel; y *Los viajeros en el tiempo (Un viaje a las fronteras de la física)* de David Toomey.

Tenemos en preparación un montón de títulos interesantes sobre temas como la muerte de Sócrates, la conciencia, el origen del lenguaje, etc. Excluimos

solamente los enfoques puramente académicos y reservados a los especialistas. El saber filosófico y científico que divulga Buridán es un saber para todo tipo de lectores. Bien, para todos los lectores interesados en estos temas y para aquellos que, sin que a priori lo estén, esperamos ir convenciendo del interés de nuestras propuestas y cuya fidelidad trataremos de ganarnos garantizándoles que no les ahuyentaremos con la descortesía de la dificultad innecesaria. Al definir a Buridán como una colección de libros de divulgación científica y filosófica estamos anunciando que publicaremos textos de muy diversas disciplinas (astronomía, biología, genética, psicología, física, química, antropología, etc.), y que se centrarán preferentemente en aquellas cuestiones de mayor interés (los orígenes de la materia, el universo, la vida, el lenguaje, el sexo o la conciencia; la inteligencia natural y la artificial; las polémicas científicas y religiosas sobre la evolución; en definitiva, el enfoque científico racional de muchas de las cuestiones que hasta hace poco permanecían encerradas en ámbitos que daban la espalda a la razón, pero que en una sociedad del conocimiento como la nuestra ya no pueden permitirse seguir haciéndolo).

Pero, por lo que dices, hablas de divulgación científico-filosófica muy centrada en las ciencias naturales con alguna incursión en las formales. ¿No caben en vuestro proyecto las ciencias sociales, matematizadas o no?

¿Cabría en Buridán libros sobre temas matemático-lógicos, como, no sé, geometrías no euclídeas, lógicas no clásicas o teoremas de incompletud?

Sí, si caben estos temas en Buridán. Pero primero la colección ha de darse a conocer. Cuando el lector haya comprobado cuál es el enfoque que preferenciamos y la importancia que damos a la asequibilidad a la hora de seleccionar un título, podremos publicar ensayos sobre temas más complejos. De todos modos, no es fácil que publiquemos un libro de divulgación sobre un tema tan concreto como el teorema de incompletud. Si decidiésemos tratar un tema como este, seguramente lo haríamos enmarcándolo en una biografía de Gödel o en un ensayo sobre filosofía de las matemáticas.

¿Cuál ha sido la acogida de los volúmenes que hasta ahora habéis editado?

Los títulos hasta ahora publicados han tenido una buena acogida, pero el fondo de la colección es aún muy joven. Considerando eso, estamos más que satisfechos. No obstante aspiramos a que sea más que buena, excelente, y confiamos en que lo será, a medida que los lectores vayan descubriendo la colección, porque los títulos que estamos seleccionando son realmente interesantes.

Pero, ¿es posible difundir ciencia? ¿No se adultera el producto cuando se evitan formulaciones potentes, fórmulas y símbolos matemáticos por ejemplo?

Ciencia es conocimiento, y el conocimiento es fácil de difundir, casi tan fácil, si me permites la broma, como la superstición y la ignorancia. Evitar las formulaciones potentes y las fórmulas y símbolos matemáticos no es adulterar nada, sino elegir un nivel de aproximación amistoso con el lector a la hora de abordar unos temas complejos. Pensar en un lector no especializado significa simplemente elegir un nivel de exposición no académico, lo cual no sólo no excluye, sino que exige rigor, inteligibilidad, interés y sobre todo, placer. Piensa que no estamos haciendo ciencia o filosofía, sino divulgándolas. Divulgar no es vulgarizar, ni rebajar planteamientos, ni tratar de hacer fácil lo complejo a base de desvirtuarlo.

¿Qué es entonces divulgar?

Divulgar es tratar los temas que se abordan con esa cortesía para el lector que consiste en no hacerle las cosas más difíciles de lo que ya lo son de por sí. Del mismo modo que en el campo de la narrativa existen autores internacionalmente reconocidos que destacan por su capacidad de entretener y hacer disfrutar al lector, no sólo por los temas que abordan en sus obras, sino por la forma en que lo hacen, en el campo del ensayo de divulgación también hay autores que destacan, además de por el interés de los

temas que abordan, por la forma amena, asequible y cortés con el lector con que lo hacen. Esto es, pues, en esencia, lo que queremos decir cuando definimos nuestra colección como “de divulgación”: trataremos temas interesantes, en algunos casos muy interesantes, pero siempre escritos de una forma asequible, lo más fácil que el tema permita, y hay autores –algunos de los cuales vamos a publicar– que son auténticos genios convirtiendo en una lectura amena temas que tópicamente –y erróneamente– se consideran exclusivos del sector académico o universitario.

¿Y crees que se puede ser un genio de la divulgación sin ser un científico de primera fila en la materia divulgada?

Creo que sí. Bueno, retiro la palabra “genio”, que es muy pretenciosa. Pero pienso que un científico de primera fila es más probable que se muestre reacio a exponer un tema de su especialidad para el lector no especializado porque le resulta muy difícil no sentir en el cogote el aliento escrutador de sus colegas. Lo ideal es un escritor que haga de trujimán o intérprete de un científico o de un filósofo. Claro que, como en todo, hay excepciones, y sería difícil encontrar un periodista capaz de escribir sobre teoría de cuerdas con tanta claridad y rigor como el físico Brian Greene, o sobre las constantes de la naturaleza de un modo tan interesante como el astrónomo Martin Rees.

¿Por qué crees que el ciudadano medio es, en general, un poco reacio a adentrarse en estos temas? ¿Por la dificultad de la cuestión, por la falta de costumbre, por la escasa tradición española en este ámbito?

Si el lector medio es reacio al ensayo, o está menos interesado en el ensayo que en la narrativa, es seguramente por todas estas razones que enumeras, pero que se resumen en una: desconocimiento. En muchos casos, el lector de narrativa desconoce que en el ensayo está también lo que busca en la lectura: placer, y por añadidura, conocimiento. Y aquí sí que me permito recurrir al tópico: el buen ensayo no sólo instruye; lo hace deleitando. Evidentemente, cuando circunscribes una colección al campo del ensayo filosófico y científico, te estás dirigiendo de entrada a un lector en principio minoritario, y ello es así por una cuestión de tradición cultural. Basta echar un vistazo a las listas de libros de no ficción más vendidos en diferentes mercados para comprobar que en el mercado de lengua castellana apenas hay ensayos de divulgación que no sean de tema histórico o político; sólo muy de vez en cuando aparecen en ellas libros de tema filosófico o científico. Muchos buenos lectores de narrativa no leen jamás ensayo. (Lo contrario también se da, no con tanta frecuencia, pero también se da). Seguramente la razón de ello es que este tipo de lector busca básicamente placer en la lectura, no conocimiento. Pero, del mismo modo que leer una buena crítica literaria o una entrevista con un autor puede enriquecer mucho la lectura de una obra

de narrativa y aumentar el placer que proporciona, también el hecho de leer un ensayo bien escrito y asequible sobre un tema interesante proporciona no sólo conocimiento sino placer. Y a mí, como editor, me encanta poder transmitir este placer que yo siento leyendo ensayo.

Pero, ¿no crees que la narrativa, la buena narrativa, no sólo es placer sino que también puede ser conocimiento?

Sí, claro. Me remito a lo que te he dicho antes sobre la división en géneros. Es una cuestión de proporciones y de enfoque. Una novela como “La montaña mágica” de Thomas Mann, además de placer, aporta más conocimientos sobre la naturaleza humana que muchos libros de psicología. Pero en el ensayo, el énfasis se pone en el conocimiento, no en el placer. En el ensayo de divulgación, el estilo es el vehículo que facilita la adquisición de conocimiento, y el placer que de ello se deriva no es el objetivo fundamental, sino un magnífico efecto secundario. Recuerda el tópico: instruir deleitando.

Una pregunta impertinente sobre esta última cuestión. Supongamos que yo fuera un ciudadano o ciudadana con fuerte pulsión política. Creo que éste no es el mejor de los mundos posibles, creo que la escala belicista del Imperio es peligrosísima, pienso además que la relación entre la especie y la naturaleza bordea el suicidio de la propia especie, creo que la edad de codicia acumula víctimas. Largo etcétera. Si es el caso, si yo soy un ilustrado renovado que

sigo pensando en valores como la libertad, la justicia, la fraternidad, la igualdad, la democracia plebeya, ¿para qué interesarme por la dilatación del tiempo, la contracción del espacio, el genoma de los anfibios o la falta de coraje de Leibniz? Tanto da. El mundo no va a cambiar porque yo sepa algo de física o de geología lunar. ¿Qué te parece este argumento? ¿Qué podrías esgrimir frente a él?

Todos estos valores que citas, incluso eso de democracia “plebeya” –entre paréntesis, yo no le pondría ningún adjetivo a la democracia, ni popular, ni orgánica, ni “plebeya”; a lo sumo, y sólo para acercarnos más a la realidad, podríamos etiquetarla de “representativa” – no son compatibles con el hecho de darle la espalda al conocimiento. En todo caso, estos valores te definirían como un romántico, un utópico, un progresista, pero no como un ilustrado. Y en mi opinión, el conocimiento es por definición un proceso que tiende a ser sistemático. No se puede fragmentar ni jerarquizar; no hay conocimientos más o menos importantes; sólo conocimientos más o menos fundamentales. Y todos son importantes, incluso estos tan concretos que citas y que parecen no tener nada que ver con tus dignísimas preocupaciones políticas. De ahí que el objetivo final de la ciencia sea una “teoría de todo”. No hay que dejarse confundir por las palabras y leer “totalitario” allí donde dice “total”. Además, perdona que te lo diga, pero sí que cambia el mundo cuando uno aprende algo de física o de geología lunar. ¿Recuerdas a Sócrates? Una vida al margen del conocimiento no

vale la pena vivirla.

Recuerdo bien y recuerdo el aforismo. Se suele hablar en ocasiones, de hecho el término está o estuvo de moda, de tercera cultura. Hay autores que la defienden y teorizan sobre ella. ¿En qué consiste en tu opinión esa tercera cultura?

Como sabes, el concepto de “tercera cultura” lo introdujo C.P.Snow en un ensayo de 1959 en el que pronosticaba que tarde o temprano aparecería un puente que permitiría salvar el abismo que había mantenido separadas a las dos culturas, la literario-humanística y la científico-técnica, tradicionalmente entendidas como enemigas y antagónicas, o a lo sumo ignorándose como si no tuvieran nada que ver una con otra. El pronóstico de Snow ha tardado en concretarse, y durante la segunda parte del siglo XX incluso ha parecido que aumentaban la división, la compartimentalización y la especialización, que se profundizaba en definitiva el abismo existente entre las dos culturas. Pero últimamente las cosas parecen estar cambiando, probablemente gracias a que la ciencia ha bajado de su torre de marfil y se ha echado a la calle (de la mano de la filosofía). Simplificando mucho, pero para entendernos, lo que separaba a las dos culturas no era tanto un antagonismo esencial, sino dos excesos de énfasis particularista: una de ellas ponía el énfasis en la sensibilidad, en la emoción, en la intuición, en la subjetividad, en el principio del placer; y la otra lo ponía en la razón, en el

conocimiento objetivo, en la técnica, en el principio de realidad. La tercera cultura que está surgiendo actualmente es, en mi opinión, una cultura de síntesis, una cultura de la intuición informada o de la razón sensible. Buridán se sitúa en esta tendencia cultural. Si definimos la temática de nuestra colección de divulgación como científica y filosófica, es precisamente porque no consideramos a estos dos campos como excluyentes u hostiles, sino como complementarios. La idea es estar más cerca de lo que hoy se entiende por una cultura de síntesis. Como te decía antes, una síntesis del placer y el conocimiento.

Una cultura de la intuición informada, de la razón sensible, dices. Los positivistas estrictos se pondrán firmes y en estado de alerta. ¿Podrías ser un poco más preciso?

Creo que está muy claro lo que digo. Claro que un positivista estricto se pondrá en estado de alerta cuando ve que alguien trata de explicar el teorema de completud de una forma llana y sin recurrir al lenguaje formal de la lógica simbólica. Pero, por favor, estamos hablando de una colección de libros, no de una nueva escuela de pensamiento.

Grandes científicos que son filósofos muy competentes, grandes filósofos que están muy documentados en temas científicos. ¿Cómo se alimentan mutuamente ciencia y filosofía?

La filosofía, históricamente, y a pesar de su vocación de universalidad, ha desempeñado una función subordinada. Antes de la constitución de la ciencia moderna, era, como decían los escolásticos medievales, "ancilla theologiae", es decir, "esclava de la Teología". Más tarde, para algunos pasó a ser sierva de la ciencia. En mi opinión, de sierva nada. Ciencia y filosofía colaboran en igualdad de condiciones. Para mí, la filosofía es lo que siempre ha sido, lo que etimológicamente significa la palabra, "amor al saber". Y la ciencia también es o que siempre ha significado la palabra de la que proviene, "scientia", o sea, conocimiento, saber; más exactamente, saber riguroso y metódico. La ciencia y la filosofía se alimentan mutuamente; tal vez esta última es más libre porque sólo se somete a la razón, mientras que el método científico exige también someterse a la prueba de los hechos y de la corroboración experimental.

Pero, volviendo a Buridán, la colección es de divulgación, y eso significa que el objetivo es publicar textos sobre filosofía y sobre ciencia, no textos filosóficos académicos o textos científicos técnicos. La filosofía académica y la ciencia especializada quedan fuera de nuestro ámbito. No así su historia, las vidas de los grandes científicos y pensadores, aquellas reflexiones y especulaciones que tienen un valor universal y que pueden contribuir a esclarecer nuestras ideas y nuestra forma de vivir, y, por supuesto, los grandes temas éticos, estéticos, políticos,

sociológicos, antropológicos en que tradicionalmente se ha dividido la filosofía. Pero, insisto, siempre serán textos “para leer”, no “para estudiar”.

Déjame hacerte una pregunta más político-filosófica. ¿Qué papel juega la ideología en el desarrollo del conocimiento científico? ¿Y los intereses comerciales? ¿No están las multinacionales muy próximas a determinadas líneas de investigación en la actualidad? ¿No se pueden adulterar la verdad y el verdadero espíritu científico con ello?

La ideología y los intereses comerciales juegan un papel trascendental en el desarrollo del conocimiento científico, sobre todo en aquellos proyectos de investigación que requieren inversiones fabulosas. Pero eso no afecta para nada a Buridán. La cosa tiene mucha envidia y no quisiera banalizar. Buridán es un proyecto editorial, una simple colección de libros de ensayo, algo a la vez ambicioso y modesto. Naturalmente que tenemos una responsabilidad por lo que editamos, pero si ya es una exageración responsabilizar a la ciencia del uso que se hace de ella, sería una barbaridad aún mayor pretender que como editores hayamos de someternos a determinados condicionantes ideológicos. Te pondré un ejemplo muy claro: estudiar la estructura atómica de la materia no hace a nadie responsable de la existencia de la bomba atómica o de las aplicaciones militares de la nanotecnología. Pues con mayor razón no me va a impedir a mí como editor que publique,

por ejemplo, una historia del atomismo o una biografía de Niels Bohr.

¿Tienes algún filósofo de la ciencia contemporáneo en especial estima? ¿Por qué?

Sí. De mis tiempos ya prácticamente olvidados de profesor de Filosofía...

Algunos no los hemos olvidado

Gracias. De mis tiempos de profesor de filosofía sigo valorando especialmente a unos cuantos filósofos de la ciencia como al Paul Feyerabend de *Contra el método*, al Thomas Kuhn de *La estructura de las revoluciones científicas* y, sobre todo, al Karl Popper de *La lógica de la investigación científica*. Pero tampoco esto tiene nada que ver, o muy poco, con el proyecto editorial del que estamos hablando aquí. Puestos a citar autores de referencia que representan esa combinación de rigor cognitivo, estímulo especulativo y brillantez expositiva que quisiera para Buridán, optaría por dos grandes ya fallecidos, Carl Sagan y Isaac Asimov, y entre los autores más contemporáneos, citaría como modelos a un filósofo como Daniel Dennett y a dos científicos como Richard Dawkins y Steven Pinker.

Gracias. Y suerte para Buridán, toda la que merece un proyecto de esta naturaleza.

CONVERSACIÓN XIII

Manuel Talens: “Tengo la obligación ética de ser amigo de Cuba”.

Manuel Talens, escritor, traductor, periodista, comentarista político en medios alternativos, es una pieza constitutiva e imprescindible de www.rebelion.org. Colaborador asiduo de www.cubadebate.cu, es también miembro fundador de www.tlaxcala.es, la red de traductores por la diversidad lingüística. Ha publicado novelas como *La parábola de Carmen la Reina*, *Hijas de Eva* y *La cinta de Moebius* y libros de relatos como *Venganzas*, *Rueda del tiempo* y *La sonrisa de Saskia y otras historias mínimas*. Reconocido traductor, ha vertido al castellano, entre otras, obras de Georges Simenon, Edith Wharton, Derek Walcott, James Petras y Blaise Cendrars. A mediados de 2008, Talens publicó en Alcalá Grupo Editorial *Cuba en el corazón*, un comentario cinematográfico y político sobre una serie de documentales sobre Cuba. Profundo conocedor de la historia y realidad cubanas, su libro y los avatares más esenciales de la Revolución son los motivos básicos de nuestra conversación. Agradecer su disponibilidad y

paciencia es obligación mía, apuntar su excelente talante y la profundidad de su conocimiento es algo que el lector/a observará desde las primeras líneas.

¿Qué es Cuba en el corazón? ¿Un ensayo cinematográfico? ¿Un libro de historia cubana? ¿Una apuesta renovada por la Revolución?

Cuba en el corazón empezó siendo mi respuesta a la sugerencia de un amigo, Omar González, el presidente del ICAIC, que me retó a reseñar en *Rebelión* los siete DVD de la Revolución cubana y, como yo falté a clase el día que en la escuela primaria



enseñaban a decir que no, pues le dije que sí. Poco a poco aquellas reseñas, que aparecieron una vez por semana allá por 2005, fueron creciendo en longitud y complejidad, hasta que llegó un momento en que me di cuenta de que “eran” un libro. He contado luego con la colaboración inestimable de Diana Paladino, que es profesora de cine latinoamericano en la Universidad de Buenos Aires y que escribió un espléndido prólogo, con lo cual los dos países de raigambre más simbólica en Cuba –Argentina y España– están re-presentados en este libro, que es una carta de amor a la Revolución cubana.

Algo tiene de ensayo cinematográfico y también de historia de Cuba. He tratado de analizar las imágenes de

todos los largometrajes y cortometrajes que contienen los siete DVD con un lenguaje lo más sencillo posible, al hilo de la narración, sin eludir la crítica ocasional a lo que me parecen desajustes de guión, pero también sin ocultar mi entusiasmo y mi parcialidad –yo diría más aún, mi complicidad– con un proceso histórico con el que estoy totalmente de acuerdo.

En cuanto a la tercera parte de su pregunta, no es una apuesta renovada por la Revolución, sino más bien la continuidad de una vieja apuesta, sencillamente porque quienes hoy defendemos a Cuba la hemos defendido siempre.

Dice usted: “sin ocultar mi entusiasmo y mi parcialidad – yo diría más aún, mi complicidad– con un proceso histórico con el que estoy totalmente de acuerdo”. ¿Cómo se puede estar totalmente de acuerdo con un proceso histórico? ¿No hay aquí demasiada entrega no matizada?

Si tomásemos el adverbio “totalmente” en términos absolutos quizá debería haber establecido algún matiz, porque en la vida es imposible estar de acuerdo con todo. Pero si lo tomamos en términos retóricos –y los andaluces tenemos fama de excesivos en ese terreno–, entonces entenderá mejor mi respuesta anterior. Creo que el socialismo es la solución para los males de la humanidad, para erradicar la explotación de la mayoría por parte de una minoría, para sustituir las armas por lápices y libretas, para convertir los cuarteles en escuelas (el Moncada es un ejemplo), y ése es el proceso histórico que tuvo y tiene lugar en Cuba. Por eso lo apoyo. Y le diré más, ni siquiera

estoy seguro de no estar equivocado en mi entusiasmo, pero mi instinto me dice que tengo la obligación ética de ser amigo de Cuba.

Cuba en el corazón, España en el corazón. ¿Por qué ha querido recordarnos el poema que Pablo Neruda dedicó a la España republicana? ¿Le sigue pareciendo Neruda, de cuya muerte y la de Allende se cumplen 35 años este 2008, un gran poeta?

Muchos españoles estamos convencidos de que el franquismo fue una calamidad para nuestro país, además de un período negro que nos sumió en el oscurantismo y en el crimen de Estado durante cuarenta años. Digo que somos muchos, pero no todos, porque todavía quedan fascistas que sienten nostalgia del ruido de sables. Los que aborrecíamos aquel régimen tuvimos siempre mucho respeto por la figura de Pablo Neruda, que fue una especie de brigadista de la pluma, pues puso algunos de sus poemas más conocidos al servicio de la República, entre ellos “España en el corazón”, de su libro *Tercera residencia*. “España en el corazón” ha sido siempre tan importante para mí que en uno de mis libros de relatos, *Venganzas* [1], que gira en torno a nuestra guerra civil, hay un cuento titulado “Ucronía”, en el que al final hice realidad la maldición que Neruda le había echado al dictador: después de matar a Franco ahogado en mierda al principio de la guerra –esa parte ucrónica es de mi invención– lo trasladé a los infiernos –mediante un intertexto que le pedí prestado al libro del chileno–, donde lo dejé solo y despierto entre sus víctimas, mientras que “un agonizante río de ojos cortados empezó a resbalar sobre su piel

mirándolo sin término, ya para siempre, por los siglos de los siglos de los siglos de los siglos”. Me hace ilusión pensar que, de haber estado vivo para leerlo, a Neruda le habría gustado el diálogo de mi relato con sus versos.

Y, para responder a la última parte de su pregunta, claro que Neruda fue un gran poeta. Es verdad que algunas cosas tuyas han envejecido mal, pero eso le suele pasar a todo aquel que escribe sin freno. No es posible ser un genio en cada página que uno escribe, pero todo genio escribe más páginas excelentes que el común de los escritores.

El subtítulo de su libro es “Comentarios apasionados sobre las imágenes cinematográficas de la Revolución cubana”. ¿Comentarios apasionados? ¿De dónde surge su pasión por esas imágenes y por la Revolución cubana?

Tal como suele suceder con muchas cosas en la vida, las filias y las fobias, las pasiones y los odios tienen su raíz en la infancia. En mi caso, Cuba y su Revolución están asociadas indefectiblemente a un patio de colegio y a las conversaciones con un compañero de clase que me relataba por las mañanas los avatares de la Sierra Maestra escuchados por Radio Nacional de España la noche anterior.

¿Avatares de la lucha en Sierra Maestra escuchados en Radio Nacional de España?

Sí, sí. No podría decirle si el sesgo de la radio franquista, que probablemente se reflejaba en el relato de

mi amigo, era favorable o desfavorable a los revolucionarios barbudos, pero lo que sí recuerdo es que mi mente pueril asociaba aquella guerra a las aventuras maravillosas de los libros de Emilio Salgari o Karl May que leía por entonces. Hace un par de años escribí un cuento, “Che Carranza” [2], que mezclaba estas imágenes infantiles con las de un futbolista argentino que triunfó por aquella época en el equipo de fútbol de mi ciudad natal, Granada. Como ve, mi pasión por la Revolución cubana no es de ayer: el primer viaje que hice a Cuba data de 1976. Ha llovido mucho desde entonces.

Escribe usted en la presentación de su ensayo que “la imparcialidad es un mito burgués”. ¿Por qué es así? ¿Por qué la búsqueda de imparcialidad es una aspiración y ensoñación de origen burgués? Diana Paladino, en su presentación, señala también que en sus análisis, como en los documentales comentados, no se pretende ser objetivo. ¿Qué hay de malo en ser objetivo? Aunque fuera una ensoñación generada en la época burguesa, ¿qué hay de malo en ese sueño, en esa aspiración?

En el diálogo de Platón que lleva el nombre de *Gorgias*, la retórica está definida como “el arte de la palabra”. Sócrates precisó que dicho arte es “creador de persuasión”, de una persuasión que “produce una creencia, no algo que instruya sobre lo justo y lo injusto”. La retórica es, pues, la capacidad de servirse de la lengua, con su poder de sugestión y de emoción, para convencer a un auditorio y ponerlo de su lado.

Dicho lo cual, si tomamos como ejemplo de análisis el

bloqueo de Cuba (y lo escojo para no salirme del entorno de esta entrevista, pero cualquier otro asunto polémico serviría igual), vemos que las razones retóricas de quienes defendemos la Revolución son opuestas a las de quienes la atacan y, sin embargo, ambos logramos convencer a quienes están de nuestro lado. ¿Por qué es así? Pues porque la percepción de lo que es justo o injusto es algo subjetivo que depende de la ideología y no es lo mismo ser de izquierda que de derecha. Un juez imparcial de esta polémica sería alguien que pudiera observar a ambos bandos desde fuera, sopesar sus razones y emitir un juicio no empañado por ninguna preferencia personal. Pero, ¿acaso es posible observar el mundo desde fuera del mundo y decidir imparcialmente lo que es justo o injusto? Yo creo que no, porque todos ocupamos un lugar preciso en el mundo y no es posible estar al mismo tiempo dentro y fuera de él. Dios sí, desde luego, porque es ubicuo y justo por naturaleza, como pretenden las religiones, pero yo no creo ni por un segundo en su existencia, por mucho que mi última novela lo tenga como infortunado protagonista.

Entonces, si la imparcialidad no es posible en ninguno de los actos de nuestra vida, ya que estamos implicados subjetivamente en ellos, ¿por qué hay todavía quienes la defienden? He aquí mi respuesta: porque la imparcialidad es uno de los muchos mitos retóricos que sirven para acallar conciencias bienpensantes. Marx no pretendió nunca ser imparcial. Lenin tampoco. Todos defendemos una causa; algunos, hasta la muerte, como el Che.

A Lenin, lo confieso, lo tengo algo oxidado pero a Marx no

tanto. ¿No era él, quien por cierto admiraba no sólo a Espartaco sino a Kepler, quien usaba el término canalla para referirse a aquellos que hacían trampas teórico-observacionales para que los hechos estudiados les cuadraran siempre con sus posiciones y conjeturas? Su visión platónica de la retórica acaso olvida otros desarrollos. ¿Por qué la retórica, el arte de la persuasión según usted mismo escribe, no puede utilizarse para convencer a auditorios sin posiciones definidas o abiertas? Los grupos de personas convencidos por tal o cual cosmovisión no son estáticos. Las caídas del caballo no son algo inverosímil. La búsqueda de un sujeto informado, que ocupa desde luego un lugar en el mundo, que afirme con razones que el bloqueo a Cuba o la destrucción del Chile de Allende son y fueron injustos no me parece ninguna ensoñación utópica.

Vayamos por partes: cuando digo que la imparcialidad es un mito retórico no pretendo afirmar de ningún modo que la verdad (o el bien o la justicia) no existan como entes absolutos. Claro que existen. Creo profundamente en el concepto kantiano de verdad. Son los filósofos posmodernos y, en su estela, los medios hegemónicos, quienes pretenden ponerla en entredicho sacándola de su existencia real y limitándola a su horizonte textual, retórico. Ésa es la trampa en la que no se debe caer, pues de hacerlo terminaríamos aceptando bufonadas como aquella de Baudrillard, según la cual la primera guerra del Golfo *no existió*, ya que los yanquis se cuidaron de que las imágenes no saliesen por televisión. Jacques Derrida, por otro lado tan brillante, también cayó en excesos de este tipo con respecto a la amenaza nuclear, como bien lo explica Christopher Norris en su libro *Teoría acrítica* [3].

Hoy, en nuestro mundo hipercomunicado, lo que no se ve o no se lee o no se escucha no existe, aunque exista. Todo es tan teatral que lo que da marchamo de existencia a las cosas no es su realidad intrínseca, sino justamente la retórica. De ahí a pretender que con sólo basarse en la existencia retórica de las cosas es posible discernir cuál es buena y cuál es mala no hay más que un paso. Es justamente en ese paso donde yo sitúo la imparcialidad como mito burgués, pues me parece un auténtico mito el pretender que es posible alcanzarla basándose en los textos que tenemos a nuestro alcance (me refiero al concepto semiótico de texto, ya se trate de textos literarios, fílmicos, acústicos o plásticos). Y creo que es un mito porque, con Marx, no me olvido de esos “canallas” que hacen trampas teórico-observacionales para que los hechos estudiados cuadren siempre con sus posiciones.

Personalmente estoy convencido de que Marx no hizo trampas en sus libros. Tampoco Castro las ha hecho nunca en sus discursos. Son dos ejemplos de honradez. En cambio Bush, o Blair, o Aznar –y traigo a éstos a colación para permanecer en nuestra época– sí las hacen, mienten de forma impúdica y, por eso, entrarían perfectamente en la definición marxiana de “canallas”, que adopto no como concepto moral, sino político.

Veamos ahora cómo funciona esto en el día a día: los discursos retóricos de estos cinco hombres circulan libremente por el ciberespacio o impresos en papel y son accesibles para todos. La trampa está en que esa libre circulación crea el espejismo de que dos discursos opuestos, uno honrado (Marx/Castro) y otro “canalla” (Bush/Blair/Aznar) poseen el mismo grado de verdad y

pueden, por lo tanto, compararse en un juicio imparcial. Pero, puesto que yo sé ontológicamente que uno es verdad y el otro es mentira, ¿cómo podría ser imparcial ante un bloqueo criminal como el de Cuba o un genocidio como el de Iraq? Para ser honrado, prefiero admitir que soy parcial, lo cual deja las cosas claras desde el principio y me permite escoger la trinchera de quienes creo justos, es decir, Castro o la Resistencia iraquí.

Por último, en la segunda parte de su pregunta me dice usted que por qué la retórica, el arte de la persuasión, no puede utilizarse para convencer a auditorios sin posiciones definidas o abiertas. En ningún momento he dicho que no pueda hacerse. De hecho yo, que soy escritor, lo hago a diario. Mi libro sobre Cuba o esta entrevista son ejemplos de retórica persuasiva. De lo que no estoy tan seguro es de su eficacia en grandes proporciones. El mundo, ya lo sabe usted, es un campo de batalla dialéctico donde se enfrentan las ideologías y a lo más que podemos aspirar quienes utilizamos la retórica es a convencer con nuestro discurso a unos cuantos despistados marginales que no sabían dónde situarse o están a la espera de caerse del caballo, como Saulo de Tarso. El resto, la mayoría, es casi inamovible. Por las cartas que recibo puedo enorgullecerme de haber interesado a unos cuantos lectores a lo largo de los años, pero también los hay que no están de acuerdo conmigo, todo hay que decirlo.

Dedica usted el libro a todos los cubanos que decidieron apoyar el proceso revolucionario. ¿Sigue habiendo muchos cubanos (y cubanas) que apoyan el proceso revolucionario

actualmente?

No me dedico a la estadística y eso me imposibilita para darle una respuesta precisa. Creo conocer medianamente Cuba y a los cubanos y sé que no todos ellos están de acuerdo con la Revolución. A muchos les encantaría vivir en una sociedad capitalista; otros, que han logrado establecerse fuera del país, hablan pestes del gobierno, como es el caso reciente de un médico joven que les contó a mis padres que había venido a España porque en Cuba se moría de hambre. Menos mal que mi padre le cerró la boca diciéndole que la Revolución le había pagado generosamente los estudios, que Cuba es el único país del mundo en el que los niños tienen un litro de leche al día gratis hasta los siete años y que allí nadie se muere de hambre, coño. Y otros, por fin, las vienen pasando putas a diario desde hace casi cincuenta años de bloqueo, pero resisten. Y si lo hacen es porque están hechos de otra pasta, de una pasta especial que sólo se da en Cuba. Y si allí se da es porque la Revolución les inyectó el heroísmo en las venas. Por supuesto, todos desearían mejorar (¿y quién no?), están hartos de penalidades, por mucho que sepan que esas penalidades vienen provocadas desde el exterior. Y, a pesar de todo, de la picaresca que se palpa en las calles, del continuo y duro *resolver* diario, que los cubanos han elevado a la categoría de arte, esos que como le digo están hechos de una pasta especial no se irían de su tierra ni por todo el oro del mundo. Ésos son la Cuba que yo amo. No me atrevo a hablar de porcentajes, pero estoy seguro de que son la mayoría.

¿Y cómo ha conseguido la Revolución cubana inyectar

heroísmo en vena? ¿Está usted recuperando el concepto del hombre nuevo?

Vaya, aquí me ha cazado usted en un exceso retórico. Espero que esté de acuerdo en que, al menos, lo del heroísmo en vena suena bien. Ya más en serio, no me cabe la menor duda de que la generación de cubanos que conocieron la injusticia crónica prerrevolucionaria y luego han vivido en la Cuba socialista tienen suficientes argumentos prácticos como para resistir cualquier intento de volver a lo anterior. Bien es cierto que, conforme corre el tiempo, esa gente irá desapareciendo y será sustituida por cubanos que ya nacieron en un país que los educa gratuitamente y les ofrece oportunidades y dignidad por el simple hecho de nacer. Sus padres o sus abuelos son o fueron conscientes de todo lo que habían ganado con el cambio. Éstos, los nuevos cubanos, quizá no, porque está en la naturaleza humana el considerar que lo que uno posee desde el nacimiento es algo natural, como caído del cielo, y no es así: basta con echar un vistazo alrededor y observar cómo viven los haitianos o los guatemaltecos, por sólo ponerle un par de ejemplos. La tarea de seguir inyectando heroísmo en las venas de los cubanos jóvenes es una de las más complicadas, pero también más exaltantes, de la Revolución.

Desde un punto de vista cinematográfico, ¿qué le parece más destacable de estos siete documentales?

Cuba ha creado escuela en el arte del documental y ello ha sucedido precisamente desde la creación del ICAIC, tras la victoria revolucionaria. Lo más destacado de estos

siete DVD es que cualquier espectador que no sepa nada acerca de Cuba y que los vea terminará con un conocimiento más que exhaustivo del país, de su historia y de su acontecer en la política mundial durante la segunda mitad del siglo XX. No era una empresa fácil condensar ciento cincuenta años de historia en siete horas de celuloide (eso es lo que duran los siete largometrajes, las otras siete horas son de cortometrajes anteriores, que complementan la información) ni hacerlo con tanta maestría. Sin embargo, el resultado es magnífico.

Díganos cuáles son sus preferencias y recomiéndenos unos o dos de estos documentales.

Las preferencias son siempre algo personal y, por lo tanto, pueden resultar injustas o crueles. Déjeme decirle que ninguno de los DVD me ha defraudado, todos tienen destellos de genialidad y algo que los hace irrepetibles. Si acaso, me atrevo a resaltar *Una isla en la corriente*, de Daniel Díaz Torres, por su valentía y claridad, y *Momentos con Fidel*, de Rebeca Chávez, que me parece un prodigio de montaje y de ritmo.

¿Y qué opinión le merece el cine cubano? ¿Podría recomendarnos algunos directores, algunas películas?

Como suele suceder en todas las cinematografías, hay autores que brillan con luz propia y se convierten en el faro que alumbra a todos los demás. Para mí, el cine cubano "es" Tomás Gutiérrez Alea. *La muerte de un burócrata* o *Memorias del subdesarrollo* están entre lo mejor que se ha hecho en América Latina desde la invención del

cine. *Lucía*, de Humberto Solás, es una maravilla estética. Lo curioso es que las nuevas generaciones de cineastas, a pesar de la crisis económica, han seguido haciendo buenas películas. *Suite Habana*, de Fernando Pérez, es una de ellas. Estoy ansioso por ver *Rojo vivo*, la última película de Rebeca Chávez, que por fin se ha decidido a saltar desde el documental al cine de ficción.

¿Y qué opina de otras aproximaciones no cubanas a la realidad cubana? Por ejemplo, Habana Blues de Benito Zambrano o Comandante de Oliver Stone?

Habana Blues no me gustó nada, me pareció falsa, como hecha para un público internacional que espera carnaza con pinceladas anticubanas. Como no deseo repetir cosas ya dichas por otros, me remito a la reseña “Amores que matan”, que mi buen amigo Carlos Tena escribió sobre la película hace unos años [4]. En cambio, *Comandante* sí me gustó. Se nota en ella que Oliver Stone respeta a Fidel Castro y que entre ambos hombres se creó una cierta complicidad. Para ser una película hecha por un yanqui me parece muy honrada, sin doblez.

Usted califica a Del otro lado del cristal de film maravilloso, un film que deja hablar a sus anchas a ocho mujeres que residen en diversos lugares de Estados Unidos. ¿Qué opiniones existen entre la comunidad cubana que reside en aquel imperial país sobre el proceso revolucionario cubano?

Del otro lado del cristal (1995), de Guillermo Centeno, Marina Ochoa, Manuel Pérez y Mercedes Arce, es otra

película del período especial que resulta a todas luces conmovedora, original y valiente. Si me pregunta por lo que opinan del proceso revolucionario las mujeres que salen en esta película, le diré que todas ellas, salvo una que se permite insultar a Fidel, parecen tener una posición favorable o, al menos, no muestran ese odio tan grotesco que uno observa en las manifestaciones de la gusanera de Miami. Si en cambio me pregunta por mi experiencia personal, hace casi veinte años que no piso tierra del imperio, de manera que no puedo responderle. Sí que conocí en los años ochenta a un profesor que enseñaba literatura latinoamericana en una universidad yanqui de segunda fila. Pertenecía a la clase “bien” que huyó después de la Revolución y resultaba francamente chusco. Recuerdo que una vez coincidimos en una cena y a un amigo paraguayo se le ocurrió decirle que USA había utilizado a Cuba como burdel hasta el triunfo de Fidel Castro. El viejo profesor se puso hecho un energúmeno, como si la cosa fuera personal: “¿Está usted llamando puta a mi mujer, que era una de las cubanas que vivían allí entonces?”, exclamó. Con gente de ese pelaje no hay manera de conversar.

El primero de los documentales está dedicado al Che. ¿Qué destacaría de esta filmación? ¿Por qué cree usted que el Che sigue teniendo esta inmensa fuerza cultural, revolucionaria? Señala usted en su libro que este documental es imprescindible como aproximación al Che como figura revolucionaria, no al individuo privado. ¿Qué sería necesario para construir esta aproximación?

El Che es un personaje tan gigantesco, tan totalizador,

que por sí solo ocupa un capítulo aparte en la historia del siglo XX. En tales circunstancias, Manuel Pérez Paredes lo tenía muy difícil a la hora de afrontar un filme para la "historia oficial" de la Revolución cubana que fuese al mismo tiempo informativo, no hagiográfico y, además, que aspirase a convertirse en el referente documental para todo estudioso del argentino en el futuro. Pérez Paredes ha logrado con creces un documental informativo que será *el* referente de la vida pública del guerrillero, pero a mi parecer (y admito que pueda haber quien no esté de acuerdo conmigo), *Che Guevara, donde nunca jamás se lo imaginan* no rompe con esa tendencia tan nefasta a la santificación que ha venido acompañando al Che desde su muerte, convirtiéndolo en una figura crística, más útil para el mito glorificador que para un análisis materialista sosegado.

Mire, yo fui médico antes que escritor y la psiquiatría me ha apasionado desde siempre, mucho. De ella conservo una tendencia a considerar los actos vitales de cualquier persona en función de las circunstancias personales ancladas en la infancia, en vez de dar por sentado, sin la menor reflexión, que los héroes y los villanos, pero sobre todo los primeros, se salen de la norma a causa de una especie de fuerza sobrenatural que los ha señalado con el dedo. En el caso de Ernesto Guevara, es muy sintomático (y valga la redundancia) que padeciese asma. Hay una escena de esta película en la que se ve a su padre, Ernesto Guevara Lynch, relatando que Ernestito tuvo una pulmonía de pequeño y achacando el asma a aquel episodio. A mi parecer, una conclusión tan simplista –por otro lado normal en alguien que no tenía por qué saber de fisiopatología del asma, una reconocida

enfermedad psicosomática– es totalmente errónea, lo cual no ha impedido que se acepte sin discusión y se cierre una posible vía de estudio que pudiese esclarecer el porqué de una vida tan excepcional como la del Che. Nadie ha estudiado –o al menos yo no tengo noticia de ello– cuál era el ambiente, los traumas heredados y las relaciones interpersonales en aquella familia nuclear argentina; por qué Guevara rompió de manera tan violenta con su pasado, con su país, con su profesión, con su clase social; por qué fue tan inflexible consigo mismo y con sus hombres; por qué privó a sus propios hijos y a su mujer de su presencia cuando más lo hubieran necesitado. En suma, la psicopatología del Che sigue en la sombra (ojo, no hay nada de negativo en la palabra “psicopatología”: todos tenemos la nuestra), lo cual es algo que me desagrade, porque la santificación, aunque sea laica, es una falsedad científica. Cualquier ser humano tiene claroscuros y estos que le señalo no impiden que, a pesar de ellos, Guevara pueda seguir siendo un ejemplo de revolucionario íntegro para todos.

Nadie, dice usted, ha ensayado esa vía. Usted la propone ahora. ¿Por qué no nos apunta alguna de sus conjeturas? Más claramente: ¿por qué, según usted, y repito sus palabras, Guevara rompió de manera tan violenta con su pasado, con su país, con su profesión y con su clase social; por qué fue tan inflexible consigo mismo y con sus hombres y por qué privó a sus propios hijos y a su mujer de su presencia cuando más lo hubieran necesitado?

Por mucho que me interese la psiquiatría, que es la disciplina más literaria de la medicina, no soy ni

psiquiatra ni psicoanalista y difícilmente podría responder con autoridad a esta pregunta. Pero la experiencia sí me ha enseñado que todo efecto suele tener una causa, por muy escondida que esté, y la vida del Che es tan sorprendente que lo extraño, para mí, es que nadie parezca haber pensado en buscarle un porqué. Voy a contarle un ejemplo muy lacaniano, sacado de la vida real: conocí a un español que se fue de España maldiciéndola en su juventud y necesitó más de veinte años para darse cuenta de que en realidad había huido de su madre, la típica mamá autoritaria, posesiva y castradora mediterránea. En su caso, aquella huida tomó la forma de un *desplazamiento* inconsciente: en vez de huir de su madre (un acto socialmente reprobable dentro de nuestra cultura judeocristiana), este español la sustituyó en el plano de la conciencia por la Madre Patria, lo cual le resultó menos doloroso. Al final, reconocido el equívoco, regresó y vive tranquilamente en Andalucía.

En cuanto al Che, qué se yo. Quién sabe si le pasó algo parecido. Lo que sí tengo claro es que su familia tuvo algo que ver en su grandeza.

Por lo demás, aunque me imagino su respuesta, ¿qué opinión tiene de la reciente película de Steven Soderbergh y Benicio del Toro dedicada al Che?

Fui a verla hace unos días y me impactó. Los hechos están presentados con absoluta fidelidad, sin maniqueísmo. Benicio del Toro ha creado un personaje muy creíble y convincente del Che. Y el hecho de haber mezclado escenas pseudodocumentales en blanco y negro

en Nueva York, que complementan el relato en color de la guerrilla en la Sierra Maestra y le dan una densidad temporal, me parece un gran acierto de gui3n. Es una pel3cula que le recomiendo encarecidamente.

Sobre el trasfondo de sus an3lisis, usted va vertiendo opiniones muy elogiosas sobre el proceso revolucionario cubano. ¿Qu3 le parece m3s singular, m3s positivo de ese proceso?

Lo que mejor define a la Revoluci3n cubana es su valent3a a la hora de romper con el pasado corrupto y empezar desde cero. Fidel cumple siempre su palabra. Tras el final de la guerra, en un acto multitudinario que puede verse en *Antes del 59*, lo dej3 bien claro: se acabaron los enga3os, los traidores y los ladrones, dijo, porque "esta vez s3 que es la Revoluci3n". En nuestras sociedades occidentales, tan supuestamente democr3ticas, nunca hemos roto de verdad con el capitalismo, que es la causa que empobrece a la mayor3a de la poblaci3n del mundo, s3lo hemos ido maquillando la fachada de los sucesivos gobiernos, mientras que el modelo econ3mico, que es el *quid* de la cuesti3n, permanece intacto. La tan cacareada "transici3n" espa3ola es paradigm3tica de esto: se pas3 de la dictadura a la democracia sin tocar las estructuras de poder. No me extra3a nada que Espa3a sea el ejemplo de transici3n que el capitalismo venera.

¿No es caer en la misma exageraci3n, que usted mismo criticaba en el caso de Ernesto Guevara, afirmar "Fidel cumple siempre su palabra"? ¿No es esa tarea una tarea

casi sobrehumana? ¿Cómo puede hacerse siempre lo que uno aspira y señala?

No confundamos conceptos ni comparemos lo incomparable. Para empezar, Guevara y Castro fueron dos hombres complementarios, pero opuestos, algo así como las dos caras de una misma moneda. La tragedia y la muerte violenta en plena juventud es el caldo de cultivo del mito y esas dos cosas, que convergieron en Guevara, no se han dado en Castro, quien ha vivido largos años y morirá en la cama, como debe ser. Guevara habita en la leyenda, que es el territorio del mito, pero Castro habita en la historia, que es el territorio de los seres de carne y hueso. Los mitos pueden idealizarse, porque para eso sirven, pero a los seres de carne y hueso se les piden cuentas día a día. Y si Castro se ha mantenido durante más de medio siglo como un referente ético en la izquierda mundial, y ello a pesar de la brutal e incesante campaña de desinformación que ha padecido desde que alcanzó el poder, es porque siempre cumplió su palabra. La trayectoria vital de este hombre, ya lo he dicho en mi libro, es de una coherencia sin límites y el hecho de que yo se la reconozca no es una exageración por mi parte, sino un simple trámite analítico.

Cambio de cara en nuestro poliedro. ¿Hay aspectos del proceso histórico cubano revolucionario que le parezcan criticables? Le señalo cuatro vértices: el gobierno cubano, el Partido Comunista de Cuba, apoyó la invasión de Praga en 1968; la pena de muerte ha estado vigente en Cuba hasta épocas muy recientes; la apertura de la isla al turismo ha traído consigo desigualdades sociales y

costumbres poco socialistas; finalmente, algunos cuadros y dirigentes actúan con despotismo político, la corrupción no está alejada de su ámbito de actuaciones y el burocratismo es moneda de actuación diaria.

Ningún empeño humano está libre de errores. La Revolución cubana tampoco. Las purgas del pasado, las injusticias cometidas contra ciudadanos concretos –me refiero, por ejemplo, al caso Padilla o a la persecución de homosexuales, pero hubo otros traspiés– están reconocidas explícitamente como un error en estos DVD. Ser revolucionario es equivocarse, aceptar que uno se ha equivocado y no reincidir en la equivocación. Personalmente creo que el apoyo a la invasión de Praga fue uno de esos errores, pero entiendo la explicación que Castro le da a Ignacio Ramonet en *Cien horas con Fidel* [5], a saber, que fue una especie de mal necesario. Porque es que, además, y como en otras cosas, el tiempo le ha dado la razón: todos los países del Pacto de Varsovia han caído en manos del capitalismo. La guerra fría, como cualquier otra guerra, fue algo malsano y quienes la vivimos como espectadores desde el palco de la izquierda no hemos logrado quitarnos de encima esa amarga sensación de que la elite guerrerista de Washington era siniestra, sí, pero la del Kremlin no le iba a la zaga. En 1968 yo era muy joven e idealista y recuerdo que no me gustó leer que Castro avalaba la invasión. Eran otros tiempos.

Le interrumpo un momento. Déjeme manifestarle mi desacuerdo en este punto y señalarle que su argumento no me parece concluyente en absoluto, incluso creo que contiene un paso falaz al hablar, para apuntalar su

posición, de la evolución posterior de los países del Pacto de Varsovia. Pero prosiga si le parece.

Bueno, he dicho que entiendo, no que comparto la explicación de Castro a Ramonet. En cuanto a la pena de muerte, personalmente estoy en contra y me dolió que La Habana la aplicara de nuevo hace unos años, sobre todo porque aquello fue instrumentalizado en su contra por la derecha mundial. Pero no creo que se deba olvidar que Cuba está en guerra permanente desde hace cinco décadas, una guerra larvada que le impide funcionar con normalidad y, en situaciones iguales a la suya, el código penal de cualquier país suele ser mucho más estricto que en tiempos de paz. El día en que cese el bloqueo y la agresión continua –ese día llegará– estoy seguro de que Cuba abolirá la pena de muerte.

Entretanto, a mí no se me ocurriría, ni por asomo, salir a protestar en público, como hizo Saramago cuando los fusilamientos, porque aquel arrebato sólo sirvió para que gente como Vargas Llosa le aplaudieran la gracia. Por el momento, de atacar a Cuba ya se encargan sus muchos enemigos. Sus amigos no estamos aquí para eso, sino para defenderla. Es indignante que a Cuba, un país al que no se le conocen torturas, escuadrones de la muerte o desapariciones de ciudadanos, en el que la policía es extremadamente respetuosa y no le pega a nadie –soy testigo de ello–, se le esté exigiendo a diario pureza virginal y cualquier error político –verdadero o inventado– aparezca en grandes titulares en toda la prensa occidental, esa misma que se ha ido aclimatando sin queja a Guantánamo o al genocidio en Palestina e Iraq o a los paramilitares de Colombia o que considera normal que en

Europa haya millones de personas que no tienen techo.

Además, se pone en tela de juicio los avances societales de Cuba comparándola con Europa, lo cual es un fraude intelectual, porque a Cuba, que es un país subdesarrollado, hay que compararla con sus vecinos geográficos, con Haití, con la República Dominicana, con Honduras, con Guatemala, etc., y ahí gana por goleada en todos los sentidos, el económico, el cultural, el ético, el social.

El turismo, es verdad, ha provocado desigualdades, pero también en esto las críticas de Occidente son hipócritas. Es algo muy perverso: se bloquea un país, se le cortan los víveres y, luego, se lo acusa de las consecuencias, que nunca hubieran tenido lugar de no existir el bloqueo. Las críticas contra los problemas acarreados por el turismo son hipócritas porque no toman en cuenta que cuando se inició el período especial, Cuba no tenía alternativa: o el turismo o el fin de la Revolución, de manera que hubo que escoger lo menos malo. Y, por supuesto, la doble moneda –peso cubano/CUC– y los desajustes sociales que provoca también son una consecuencia de aquel estado de cosas. Qué duda cabe que el gobierno cubano sabe todo eso, pero dirigir una revolución que pretende tratar por igual a todo el mundo mientras el enemigo agrede sin descanso no es tarea fácil.

Lo de la corrupción, permítame que se lo diga, me da risa. Yo no niego que exista, eso lo ve cualquiera con sólo pasearse por La Habana: siempre hay un taxista que pretende hacerse pagar con la mano izquierda para quedarse con el dinero; es habitual que uno vaya a restaurantes populares, cuyos precios son ínfimos en

comparación con los de Europa, y le cobren como si estuviera en un restaurante para turistas, que tienen precios europeos. También es verdad que hay funcionarios que venden en el mercado negro la gasolina que el Estado les asigna para su coche oficial. ¿Y qué? El gobierno sabe eso, la corrupción es algo inherente a todas las sociedades, sobre todo si la situación económica es estrecha, y cuando sorprende a alguien con las manos en la masa le aplica el peso de la ley, como sucedió hace unos años con el fraude de las gasolineras. Pero que desde Occidente se acuse a Cuba de corrupción es para partirse de risa, porque el cubano que se corrompe lo más que se echa al bolsillo son unas docenas o centenares de euros para ir tirando, mientras que, aquí, nuestra descomunal masa de corruptos se hacen ricos para diez generaciones, con yate y avión privado incluidos. Hasta en eso hemos perdido el sentido del ridículo.

Y termino con la burocracia. Pues claro que en Cuba hay burocracia, y dónde no. Las películas *La muerte de un burócrata* y *Guantanamera* tratan de eso. Le contaré un caso muy significativo: un amigo mío está tramitando en estos momentos la inscripción en el Registro Central de Madrid del matrimonio de su suegra, que se ha quedado viuda. La mujer se casó en Berlín con el difunto –que era español– y ahora necesita que España reconozca su matrimonio para poder cobrar la pensión de viudedad. Todos los documentos están traducidos, compulsados y en orden, y ya sólo falta que un funcionario del registro de Madrid pase cinco minutos inscribiendo el matrimonio. Pues bien, a mi amigo le han comunicado por la vía oficial que hay un retraso de dos años, así que la pobre señora va a pasar dos años sin cobrar. Si estas cosas pasan en Europa, que es

un prodigio de modernidad, de justicia, de eficiencia, de democracia, de Estado de Derecho y de no sé cuántas vainas más, imagínese en Cuba, que es el Caribe subdesarrollado y hace tanto calor que cuando uno sale de la sombra se desmaya. Seamos serios, por favor.

De acuerdo, intento serlo y comparto gran parte de sus apreciaciones e incluso su indignación por mi inevitable pregunta. Pero déjeme señalarle una cosa. Decía usted: "Sus amigos no estamos aquí para eso [para atacarla], sino para defenderla". No se trata de atacarla sino de opinar y señalar aspectos que pueden mejorarse y que acaso deben cambiarse. Más allá del uso que pueda hacer Vargas Llosa y sus seguidores y financiadores, no veo qué problema hay en manifestarse contrario a la pena muerte, aun admitiendo bloqueos, estrategias contrarrevolucionarias y dificultades sin fin.

Creo haber respondido ya en parte a esto que me dice. Me reafirmo: no estoy de acuerdo con la pena de muerte y, si dependiese de mí, la aboliría en Cuba y en cualquier otro país, y eso incluye a los que dan lecciones de moral a Cuba, como USA, donde tiene lugar el 94 % de las ejecuciones que se perpetran en el mundo sin que se monten campañas mediáticas ni manifestaciones ante sus embajadas.

Pero una cosa es decírselo a usted, públicamente, en una entrevista razonada como ésta, y otra muy distinta publicar una carta en *El País* lanzando cohetes verbales contra la Revolución cubana, como hizo el Nobel portugués justo en el preciso momento en que toda la

derecha mundial se ensañaba con la isla. Hay una cuestión de oportunidad, eso que los anglófonos llaman *timing*, que toda figura pública, cuyas opiniones dan la vuelta al mundo en pocos segundos, nunca debería olvidar. La carta de Saramago fue muy inoportuna, el equivalente a hacer leña del árbol caído. En su honor está el haber rectificado poco después.

Cita usted en su presentación una reflexión de Carlo Frabetti sobre la democracia como desiderátum. La democracia es una utopía y Cuba está construyendo esa utopía. ¿Defiende usted esta tesis, cree usted que Cuba está construyendo la democracia? ¿Deberían existir en Cuba partidos políticos con orientaciones no coincidentes con el Partido Comunista de Cuba?

Hoy en día la palabra democracia se ha convertido en un eslogan sin significado alguno, lo mismo sirve para un roto que para un descosido. Una prueba de ello es que la utilizan a diario desde criminales de guerra como Bush, Blair o Uribe hasta bandoleros de guante blanco como Berlusconi o Chirac, pasando por aprendices de estadista como Aznar o por toda una serie de saltimbanquis de la política planetaria. Son justamente quienes de verdad aspiran a intensificar la democracia popular –dentro de ese desiderátum que menciona Frabetti– los que menos se llevan la palabra a los labios. Me estoy refiriendo, por supuesto, a Fidel, a Chávez, a Evo, a Correa, es decir, a los nuestros. Si democracia es participación individual de los ciudadanos y si situamos dicha participación en el marco de ese desiderátum, no me cabe la menor duda de que los cubanos o los venezolanos o los bolivianos o los

ecuatorianos gozan de más derechos democráticos que usted y yo en España, por muy sorprendente que eso pueda parecerle a más de uno que lea estas líneas.

Los candidatos a la Asamblea del Poder Popular en Cuba son gente elegida por los vecinos de su propio barrio y ni siquiera tienen que pertenecer al Partido Comunista de Cuba, los hay incluso que son cristianos. Esto es algo que los medios occidentales nunca nos cuentan. El único requisito que se les exige a estos candidatos es que sirvan a la comunidad, y no tienen el puesto asegurado durante la legislatura: si se descuidan, los revocan. Ésa es una democracia directa. Aquí (o en Francia o en el Reino Unido, por ejemplo), en nuestra democracia por delegación, a los ciudadanos se nos da la oportunidad de elegir a candidatos que han sido seleccionados por un cónclave de dirigentes de su partido, pero a dicho grupito, cuya función es tan trascendental para la vida política, *no lo ha elegido nadie*. Así no es extraño que una vez emitido el voto se olviden de nosotros hasta la próxima votación. Y como tienen garantizado el puesto, algunos se dejan comprar por la oposición, una práctica muy habitual en España.

Me ocupo ahora de la cuestión de los partidos. La democracia occidental, que tantas lecciones de moral pretende darle a Cuba todos los días, es un auténtico fraude. Lo desafío en este instante a que me nombre un solo país del mundo con ese sistema de gobierno en que haya más de dos partidos con posibilidades reales de alcanzar el poder. En España está el PSOE y el PP; en el Reino Unido los *tories* y el Labour Party; en Francia la UMP y los socialistas, y así sucesivamente. Al

bipartidismo institucional se le llama democracia. Los demás partidos son sólo comparsas que están ahí para servir de coartada pluralista. Nunca llegarán al poder por mucho que se esfuercen, serán comparsas mientras vivan. Y lo peor es que los programas de esos dos partidos que se reparten el pastel cada cuatro años no se diferencian gran cosa en ningún país, por mucho que retóricamente se autodefinan de derecha o de izquierda.

No es que yo piense que da igual un gobierno de Nicolas Sarkozy o un gobierno de Segolène Royal, no. Tampoco es lo mismo el partido de Zapatero que el de Rajoy, pero las diferencias entre ambos no son nunca estructurales, sino coyunturales, anecdóticas e inocuas. Por supuesto, estoy de acuerdo con que las parejas homosexuales tengan hoy un reconocimiento oficial en España: eso lo hizo el PSOE y nunca lo hubiera hecho el PP; también es verdad que con el PSOE la política es menos inhumana. Pero eso es todo, lo que no cambia nunca, aquello que tanto la derecha como la izquierda parlamentarias de nuestras democracias comparten como ideología inamovible, es el capitalismo, la consagración del mercado como motor, la desigualdad económica entre los ciudadanos. ¿Son de izquierda el PSOE, el PC francés o el Labour Party? Si ellos lo dicen, lo serán, pero yo no lo creo así.

Y, ahora, volvamos a Cuba. La comparación pura y simple del Estado cubano con las democracias occidentales es algo absurdo. No se pueden comparar peras con uvas. Cuba es un Estado socialista que aplica la doctrina de Marx: el poder lo ejerce el pueblo a través de su representante, que es el Partido Comunista. Es el

partido quien ocupa la cúpula del poder –que obtuvo por medio de una Revolución popular– y no tiene por qué compartirlo con chapuceros de la política pertenecientes a esa indigesta sopa de letras que incluye a socialdemócratas, demócratacristianos, liberales, conservadores y demás zarandajas. Si alguna vez hubiera partidos en Cuba, la Revolución se acabaría, como se acabó en Nicaragua. Es verdad, Venezuela, Bolivia, Nicaragua y Ecuador siguen hoy el camino de la democracia occidental –y de ahí todas las zancadillas que les ponen desde el exterior–, pero es que los tiempos no están para revoluciones armadas como en los años cincuenta.

Si Cuba abriera las puertas a los partidos políticos, en cuestión de seis meses allí mandarían la General Motors, Texaco, McDonald's, Coca-Cola, Monsanto o la banca internacional, como sucede en Europa, donde nuestros políticos son marionetas adiestradas para decir sí. Cuba, en cambio, dice no; ésa es la diferencia abismal entre quienes son súbditos y quienes son dignos. Al capitalismo, una vez que se lo ha vencido, como Cuba lo venció, no se le puede entreabrir la puerta, porque entonces mete un pie y ya es imposible cerrarla de nuevo.

Su respuesta permite (y acaso exige) muchos comentarios. Dejo dos al margen por no importunar: si usted tuviera razón, y acaso la tenga, en lo referente a la inexistencia de posibilidades de alternativas reales en los países occidentales, la cuestión sería: ¿y cuál es entonces el camino si la vía electoral es imposible? En cuanto a Nicaragua, durante la primera etapa sandinista, existían

otros partidos, hubo elecciones y el Frente las ganó por amplísima mayoría. Por lo demás, no deja de ser usted muy generoso cuando habla de "izquierda" parlamentaria para referirse a algunos grupos políticos, organizaciones de las que no habla muy bien al final de su respuesta. Sea como sea, déjeme apuntarle una cuestión. Dice usted: "Cuba es un Estado socialista que aplica la doctrina de Marx: el poder lo ejerce el pueblo a través de su representante, que es el Partido Comunista". ¿Eso es realmente doctrina de Marx? Si lo fuera, ¿no deberíamos realizar alguna revisión doctrinal visto lo visto y es mucho lo que hemos visto? ¿Cómo podemos tener garantías de que el Partido Comunista sea el representante del pueblo? ¿Lo es también el Partido Comunista de China del pueblo chino? Usted mismo pone de vuelta de perezil al PC francés.

Su pregunta es múltiple y requiere una respuesta escalonada. No creo de ninguna manera que la vía electoral sea imposible para llegar al socialismo. Lo que sí es imposible es lograrlo a través de la vía electoral de nuestras democracias cautivas, que de democracias sólo tienen el nombre y en las que no existe la posibilidad de un cambio de sistema económico a través del voto. Porque la verdadera política trata de eso, de la posibilidad de cambiar el sistema, no de administrar las cuentas del Estado, que es para lo que hoy sirven los antiguos partidos de izquierda, los cuales nacieron originalmente para cambiar el mundo, pero ahora se contentan con aceptarlo tal como es a cambio de una butaca en el consejo de administración.

¿Y cómo se alcanzaría una auténtica democracia

pluripartidista?, podrá preguntarme usted. Pues muy sencillo, en primer lugar haciendo que el poder económico esté en manos del Estado, no fuera de él, que es lo que generalmente sucede en el mundo democrático occidental. Y, en segundo lugar, desterrando el bipartidismo institucional. Eso en Europa hoy es imposible, a menos que la crisis económica actual desmorone todas las estructuras y se creen las circunstancias para un cambio radical, lo cual no es tan utópico como podría parecer, pues la crisis energética, que subyace a la gravísima crisis financiera actual y probablemente haya sido uno de los factores detonantes, está a la vuelta de la esquina.

En Europa, tal como le digo, hoy es imposible, pero en América Latina no es así. De hecho, la Revolución bolivariana está ahí para demostrarlo. Chávez, Correa y Morales han demostrado que es posible acercarse al ideal de democracia popular a través del voto y si lo han demostrado es porque, muy al contrario de nuestros complacientes partidos “socialistas” europeos, sus propuestas no se contentan con administrar las viejas estructuras económicas, sino que son fieles al principio fundacional del concepto de izquierda: cambiar el mundo. Y lo están cambiando, sí señor. Lo sarcástico es que, siendo estos tres países un modelo de limpieza democrática, se los acuse a diario de actitudes dictatoriales y que dichas acusaciones provengan, precisamente, de los países donde la democracia vive cautiva de las multinacionales y los bancos. Y la mejor prueba de dicho cautiverio es que cuando los bancos se arruinan, como está sucediendo ahora, nuestros políticos corren en su auxilio con dinero público.

Pero volvamos a Cuba. Marx y Engels establecieron los principios teóricos de la dictadura del proletariado y Lenin los puso en práctica. Me pregunta usted si no deberíamos realizar alguna revisión doctrinal “visto lo visto y siendo mucho lo que hemos visto”. Cuanto más lo pienso, y a la luz de cómo está el mundo, más me maravilla la clarividencia de Marx. Una cosa es la doctrina y otra muy distinta el uso que se hace de ella. Con el marxismo ha sucedido lo mismo que con el cristianismo. Ambas doctrinas fueron secuestradas y en su nombre se han cometido muchos desmanes. La praxis inmoral de la Iglesia católica no invalida en absoluto la prédica de Jesucristo, cuyo Sermón de la Montaña sigue siendo un ejemplo imperecedero de amor al prójimo. Chávez, que es creyente, cita mucho la Biblia y estoy seguro de que no se le escapa el abismo que separa los Evangelios y el Vaticano.

Con el marxismo pasa igual. Stalin, Ceaucescu, Pol Pot –por citar sólo tres nombres muy conocidos– y toda una larguísima retahíla de sinvergüenzas y criminales que camparon a sus anchas en nombre del comunismo, le han hecho tanto daño al concepto retórico de éste que su pregunta no me extraña nada. En cuanto al Partido Comunista de China, para mí de comunista no le queda más que el nombre. El año pasado tradujimos en Tlaxcala una obra de teatro de James Petras en la que los dirigentes chinos actuales no salían precisamente muy bien parados [6].

Pero el comunismo no es eso, sino compartir. Y hasta que alguien me demuestre lo contrario, seguiré afirmando que Cuba cumple a rajatabla la doctrina de Marx y, ¿por

qué no?, que incluso pone en práctica el Sermón de la Montaña, pues comparte lo que tiene entre sus ciudadanos, los educa, protege su salud, su bienestar, y ayuda desinteresadamente a quienes son más pobres que ella más allá de sus fronteras.

Inicia su libro con una cita de Castro. Finaliza el volumen con una referencia al día en que Castro asumió el cargo de Primer Ministro del gobierno revolucionario. ¿No mitifica en exceso la figura del revolucionario cubano?

A mí, Castro me parece un hombre admirable. Acostumbrado como estoy a ver la manera en que se comportan nuestros políticos, tan correctos y miedosos que no dicen lo que piensan ni por error, el hecho de tener en el panorama a un dirigente como él, de una valentía sin parangón, que llama al pan, pan y, al vino, vino, me parece un descanso para el espíritu. Además, es modesto, reconoce los errores y, por encima de todo, es un ser solidario. Tuve la suerte de conocerlo lejos de las cámaras, con un grupo de compañeros de muchos países, y su conversación fue siempre la de alguien que piensa cada minuto de su vida en cómo prestar ayuda a sus semejantes. Era algo que se palpaba en sus palabras. Como dijo Chávez una vez, Fidel es Don Quijote de La Habana [7]. No creo que de ninguno de nuestros políticos democráticos se pueda decir lo mismo. Tampoco creo que yo lo esté mitificando. Antes le dije que Gutiérrez Alea “es” el cine cubano. Ahora le digo que Castro “es” la Revolución cubana, de manera que considero perfectamente lógico que mi libro se abra y se cierre con él.

¿Qué errores ha reconocido Fidel Castro?

Podría hablarle, por ejemplo, de cuando en 1970 no se alcanzaron los diez millones de toneladas de azúcar en la zafra, que era el objetivo establecido por el gobierno, y Castro dijo públicamente que “la batalla la perdimos nosotros, los dirigentes de la Revolución”. Pero el ejemplo más notable –y reciente– se lo dio al mundo en el denominado “Discurso de la Universidad”, que pronunció en su *Alma Mater* el 17 de noviembre de 2005, en el 60 aniversario de su ingreso como estudiante de Derecho [8]. En él, a lo largo de casi treinta y cuatro mil palabras (las cuales dan fe de la faraónica capacidad oratoria de su autor), hizo confesiones de una sinceridad fuera de lo común, a empezar por esta primera, que vale su peso en oro por salir de los labios del líder más veterano de la izquierda mundial: “Entre los muchos errores que hemos cometido todos, el más importante error era creer que alguien sabía de socialismo”. Y no se quedó ahí, porque también arremetió contra la corrupción, profundizada por algunas decisiones políticas del período especial: “Como ustedes saben, estamos envueltos en una batalla contra vicios, contra desvíos de recursos, contra robos [...]. Pero no piensen que el robo de materiales y de recursos es de hoy, o del período especial; el período especial lo agudizó, porque el período especial creó mucha desigualdad y el período especial hizo posible que determinada gente tuviera mucho dinero.”

No contento con ello, puso el dedo en la llaga del futuro de la Revolución al preguntar lo impreguntable: “¿Puede ser o no irreversible un proceso revolucionario?”

[...] Cuando los que fueron de los primeros, los veteranos, vayan desapareciendo y dando lugar a nuevas generaciones de líderes, ¿qué hacer y cómo hacerlo?" Y se respondió a sí mismo, reconociendo errores pasados: "Hubo quienes creyeron que con métodos capitalistas iban a construir el socialismo. Es uno de los grandes errores históricos [...]. Esta Revolución puede destruirse, los que no pueden destruirla hoy son ellos; nosotros sí, y sería culpa nuestra."

¿Tiene alguna opinión sobre los recientes cambios en la dirección política cubana? ¿Cómo los interpreta?

La última vez que estuve allí fue el pasado octubre, cuando ya se había iniciado el debate de ideas en toda la isla. Luego vendría la renuncia de Fidel a la vida pública y la llegada de Raúl. Hay cambios que me dejan perplejo en una sociedad socialista, porque liberalizan la adquisición y el disfrute de algunos bienes de consumo sin al mismo tiempo asegurar los medios materiales para que todos puedan acceder a ellos, lo cual crea una distorsión, ya que legaliza la existencia del pequeño corrupto de poca monta que se dedica a *resolver* de manera ilícita y es una vía abierta a la aparición de clases sociales distintas que, necesariamente, tienen objetivos dispares. De la sociedad sin clases se ha pasado, al parecer, a la posibilidad de una futura lucha de clases, estadio que ya había sido superado por la Revolución.

Dicho lo cual, soy muy consciente de que una cosa es ver la situación desde Europa, como hago yo, y otra muy distinta vivir en Cuba y estar sometido a un bloqueo que

dura ya cincuenta años y que ha falseado cualquier política social emprendida por la Revolución. No seré yo quien critique los cambios, muy al contrario: mi pluma será siempre amiga de Cuba.

No será usted quien critique, pero de hecho está criticando...

Deberíamos entendernos primero sobre los dos matices semánticos que posee el verbo criticar. Según el DRAE, uno de ellos es “juzgar de las cosas, fundándose en los principios de la ciencia o en las reglas del arte”. El otro es “censurar, notar, vituperar las acciones o la conducta de alguien”. Yo utilizo el primero, porque mi deseo es que la Revolución cubana siga creciendo. El segundo no me interesa.

Abbé Nozal es el ilustrador de la portada, de la magnífica portada de su libro. ¿Quién es Abbé Nozal?

Abbé Nozal es una especie de hombre del Renacimiento, que pinta, hace vidrieras, esculturas, cerámicas, arte digital, escribe novelas o dirige películas y, encima, todo eso lo hace bien. No es famoso porque desprecia olímpicamente la estructura económica que tiene secuestrado al mundo del arte. La globalización neoliberal ha encontrado un método perfecto para quitarse de en medio a sus críticos: como controla los medios de comunicación, le basta con ignorar al disidente, y quien no aparece en la foto no existe. Nozal es, de lejos, mil veces más artista que muchos otros que aparecen en los medios.

Celia Hart –y su hermano Abel– murieron en accidente de tráfico a principios de septiembre. Escribió sobre ella – trotskista hasta la médula decía usted– en Rebelión [9]. ¿Qué destacaría de ella? ¿Una trotskista próxima a la dirección del Partido Comunista de Cuba e hija de dos grandes dirigentes de la revolución?

Ésta es una pregunta que me duele mucho, porque Celia acaba de morir y todavía no me he recuperado del golpe. Es curioso, sólo tuve ocasión de conversar con ella durante unas pocas horas cuando nos conocimos y no volví a verla nunca más, porque en un viaje posterior a Cuba ella estaba ausente en el extranjero. Sin embargo, Celia era una de esas personas que subyugan a quienes las rodean y, a partir de entonces, mantuvimos el contacto por correo electrónico. Solía enviarme sus escritos antes de publicarlos e incluso me hizo el honor de que revisara el manuscrito de un libro que le publicó una editorial militante en USA.

¿Qué podría destacar de Celia? Era cálida, cariñosa, sonriente, revolucionaria, una mujer buena, fiel a sus amigos y a la Revolución cubana, siempre respetuosa con la figura de Fidel y, por encima de todo, incapaz de quejarse en público del ostracismo que sentía. No fue fácil para ella ser trotskista en un entorno que ignora a Trotsky.

Y no, el hecho de ser hija de Armando Hart y de Haydée Santamaría no la acercó de ninguna manera a la dirección del Partido Comunista de Cuba. Era una *outsider*, pero una *outsider* que no permitió nunca que nadie atacase “su” Revolución, lo cual demuestra que es

posible conciliar las diferentes tendencias de la izquierda marxista sin que sufra el objetivo común. Y también demuestra que en Cuba hoy se siguen aplicando aquellas legendarias palabras de Fidel a los intelectuales, a principios de los sesenta: “Dentro de la Revolución, todo. Contra la Revolución, ningún derecho.” Celia estuvo siempre dentro de la Revolución, eso lo tenía más claro que el agua.

A ella, a su memoria, a su ejemplo, si le parece, podemos dedicarle esta conversación.

Me parece una magnífica idea.

Vientos huracanados han asolado Cuba y otras zonas del Caribe. La destrucción ha adquirido proporciones dantescas: casas destruidas, zonas sin electricidad, carreteras levantadas. Eso sí, como en otras ocasiones, y no es retórica para el caso, las autoridades de la isla han puesto en el lugar central de sus preocupaciones a la ciudadanía cubana, sus vidas, su seguridad. ¿Cómo podemos ayudar? ¿Qué pueden hacer las personas que, como usted, siguen teniendo a Cuba en el corazón?

En uno de esos arrebatos líricos que me dan a veces (y que a la postre me confirman que hice bien en dedicarme a la narrativa, no a la poesía), escribí que “la Revolución cubana es la única novia perfumada que nos queda para pasear alegres de su brazo por la calle de la esperanza” [10]. La imagen es algo cursi, lo confieso, pero sigue siendo válida. Cuba es un país tan solidario que se merece todo. Quienes vivimos en el exterior y nos sentimos algo

cubanos podemos, en primer lugar, seguir prestándole nuestro apoyo para tratar de contrarrestar la agresión que no cesa, incluso a sabiendas de que ese apoyo no tendrá ninguna consecuencia y terminará canibalizado por la maquinaria desinformadora de los medios dominantes, como muy bien lo expresa mi amigo Santiago Alba Rico [11].

Y, en segundo lugar, quizá lo más importante en estos momentos es que les enviemos todo el dinero posible, ya que los huracanes han creado un nuevo período especial. Hay cientos de grupos procubanos de todo el mundo que tienen cuentas bancarias destinadas a la solidaridad con Cuba, en las que podemos hacer nuestro ingreso. Yo sé que los tiempos son difíciles aquí también, pero basta con pensar que los 7 euros que uno paga en España por ir al cine, que no representan gran cosa en una economía capitalista, en Cuba son una suma algo considerable. Quien mejor ha expresado esto que digo, de manera más hermosa, es –de nuevo– Santiago Alba Rico: “Como en los cuentos infantiles, hace falta siempre una pequeña prohibición para liberar las voluntades y alcanzar la felicidad: respetar un árbol, negarse un alimento, mantener cerrada una habitación”. A estos tres ejemplos de sacrificio laico yo añadiría un cuarto: ayudar a Cuba. Si cada militante del mundo dejase de ir al bar un par de veces al mes y enviara ese dinero al Estado cubano, Cuba respiraría un poco. Allí, vale la pena recordarlo, los dirigentes no meten la mano en la lata, como por desgracia sucede en tantos países que reciben ayuda. Quien envíe dinero a Cuba puede estar seguro de que cada céntimo suyo redundará en beneficio de la ciudadanía.

Gracias, muchas gracias, Manuel.

* * *

Las fundamentadas consideraciones de Manuel Talens a lo largo de esta entrevista exigen que el entrevistador le reconozca y agradezca a un tiempo su profundo conocimiento de la realidad cubana y su sincero y admirable compromiso con una Revolución que sigue estremeciendo al mundo y cuya huella es cada vez más clara e intensa en numerosos países, latinoamericanos o no. Por lo demás, estos días en los que Chile está tan presente, es difícil olvidar aquella visita de Castro en 1972 -escarnecida hasta la extenuación y el ridículo por la derecha golpista chilena-, el apoyo de Fidel al heroico intento chileno y la última imagen de Salvador Allende en el Palacio de la Moneda armado con un fusil regalado por el revolucionario cubano.

Quien escribe estas líneas, algo provinciano y muy poco viajero, sólo ha estado una vez en Cuba, al viajar en 1985 a Nicaragua. Se me permitirá que aproveche la ocasión para rendir homenaje y recuerdo a los jóvenes médicos internacionalistas cubanos que apoyaron aquel hermoso proceso de cambio socialista en circunstancias nada fáciles y con parcial incompreensión ciudadana, atizada por un ignominioso obispo de nefasto recuerdo. Si la Revolución cubana ha tenido estos actos de solidaridad, si la Revolución cubana sigue transitando por la misma senda en países como Venezuela o Bolivia, entonces no sólo ha sido y es un proceso político justo, fundamental en

la historia del socialismo y de los pueblos, sino que es, además, una realidad hermosa, admirable, solidaria en extremo y necesaria, tan necesaria, al decir de Gabriel Celaya, como el aire que exigimos trece veces por minuto.

Notas

[1] Manuel Talens, *Venganzas*. Tusquets Editores, Barcelona 1994.

[2] Manuel Talens, "Che Carranza",
<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=33436>.

[3] "Por un lado está ese aspecto del pensamiento de Derrida –sin duda prominente en el conjunto de la "crítica nuclear"– que explota todos los gastados *topoi* retóricos de la actual moda posmoderna hasta tal punto que la deconstrucción parece poco más que ingenuas variaciones del mismo tópico. Es ésta la línea de pensamiento que lo conduce a anunciar –aparentemente con absoluta seriedad– que la "época nuclear" es también la era en que la literatura ("su radical precariedad y la forma radical de su historicidad") se convierte en el único medio para representar una "realidad" más allá de cualquier capacidad de comprensión racional o de interiorización conceptual adecuada. También da lugar a una serie de *non sequiturs* relacionados (e igualmente extravagantes), por ejemplo, la idea de que, puesto que la literatura no puede sobrevivir al "archivo", y puesto que la guerra nuclear amenaza con obliterar el archivo sin dejar huellas, *por lo tanto* la literatura es sinónimo de "referente nuclear", en sí mismo un pseudoconcepto ficticio o fabuloso que va más allá de cualquier suputación de calculabilidad del mundo real. En cuyo caso no existe, en última instancia, nada que permita distinguir "buenos" de "malos" argumentos en el asunto nuclear. Puesto que las pretensiones de verdad ya no están en entredicho –puesto que es totalmente un asunto de estrategias, de juegos de guerra simulados, de concesiones retóricas, de amenazas sin sentido ni medida, etc.–, deberíamos abandonar el pensar en términos de anticuados paradigmas del pensamiento." Véase Christopher Norris, *Teoría acrítica*. Cátedra, Madrid 1997 (traducción de Manuel Talens).

[4] Carlos Tena, "Amores que matan",

<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=21724>.

[5] Ignacio Ramonet, *Cien horas con Fidel* (tercera edición). Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana 2006.

[6] James Petras, *Fantasmas y renegados*, obra en tres actos,
<http://www.tlaxcala.es/pp.asp?reference=2515&lg=es>.

[7] Manuel Talens, "Don Quijote de La Habana",
<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=37947>.

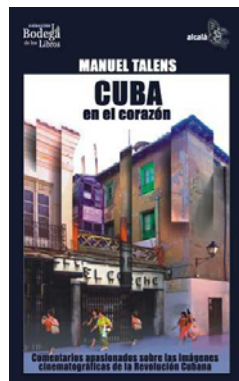
[8] Discurso pronunciado por Fidel Castro Ruz, Presidente de la República de Cuba, en el acto por el aniversario 60 de su ingreso a la universidad, efectuado en el Aula Magna de la Universidad de La Habana, el 17 de noviembre de 2005,
<http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/2005/esp/f171105e.html>.

[9] Manuel Talens, "La Hart, de profesión trotskera",
<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=28188>.

[10] Manuel Talens, "La increíble y triste historia de la cándida Cuba y de la Europa desalmada",
<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=15687>.

[11] Santiago Alba Rico, "Variaciones sobre el tema del socialismo",
<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=63697>.

Noticia relacionada: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=73892>



Manuel Talens

Cuba en el corazón

Alcalá Grupo Editorial 2008

EPÍLOGO

Desalambrar territorios y pensamientos

¡Los árboles se han de poner en fila para que no pase el gigante de las siete leguas! Así afirma la declaración final del IV Foro Internacional de Filosofía de Venezuela celebrado en Maracaibo en julio de 2008. La filosofía no debe limitarse a interpretar el mundo sino que debe intentar transformarlo. Esa interpretación, que debe incluir la diversidad de saberes y perspectivas epistemológicas comprometidas con el ser humano y la vida, sólo es realmente transformadora si surge y se enmarca en procesos revolucionarios emancipatorios como los que se están produciendo en el continente americano –Cuba, Venezuela, Bolivia y Ecuador– así como en las múltiples rebeliones que han irrumpido, e irrumpen, en varias partes del mundo.

La tarea, se señala en la declaración venezolana, es particularmente urgente en un momento en que un capitalismo, desbocado, caníbal, devorador, que se

niega a ceder el paso a nuevas formas de organización social a través de una violencia militar que mantiene ocupados países como Afganistán, Iraq y Palestina y que ha desatado una ofensiva contrainsurgente en América Latina, ha fracasado como orden económico y civilizatorio, destruyendo bosques, lagos, ríos, minando (o intentando anular) las conciencias y la voluntad de resistencia de la ciudadanía, y amenazando a la humanidad con crisis alimentarias y energéticas. Es por ello imperativo elaborar una teoría socialista del consumo que ajuste las necesidades a los límites materiales del planeta, garantizando reciprocidad entre humanidad y naturaleza, y asegure la construcción de nuevos sujetos no sólo políticos y éticos, sino eróticos, pedagógicos y estéticos, capaces de generar y conservar un orden social justo y humano. Es urgente asimismo elaborar una teoría socialista de la comunicación que articule saberes, visiones y proyectos emancipatorios en un marco comunicativo construido y controlado por las propias comunidades, los trabajadores y los pueblos en lucha, y que concilie, tarea esencial pero nada elemental, la calidad estética y los contenidos con la creatividad y el compromiso.

El manifiesto expresa su rechazo enérgico a la criminalización de la movilidad humana en el espacio europeo y en Estados Unidos y apoya decididamente al pueblo de la República Bolivariana de Venezuela en su propósito de convertirse en protagonista de su propia historia, en su proyecto socialista de

autodeterminación política, soberanía económica y democracia participativa.

La actividad filosófica debe abandonar toda clase de elitismo y etnocentrismo para contribuir a enriquecer metodologías de emancipación que sólo revelarán su eficacia y necesidad en la acción colectiva. “Ya no podemos ser el pueblo de hojas, que vive en el aire, con la copa cargada de flor, restellando o zumbando, según lo acaricia el capricho de la luz, o lo tundan y talen las tempestades... Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de Los Andes”.

Desalambrar los territorios y los pensamientos, la filosofía debe generarse con y desde los pueblos rebeldes, resistentes. Esa es la cuestión esencial, se señala con júbilo en la declaración.

SOBRE EL AUTOR



Salvador López Arnal es profesor-tutor de matemáticas e informática, colaborador de las revistas *El Viejo Topo*, *Dialéctica*, *Sin permiso* y *Papeles ecosociales*, así como de las páginas electrónicas de [Rebelión](#), [Espai Marx](#) y [SinPermiso](#). Ha editado y presentado a Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica* (El Viejo Topo, Barcelona, en prensa) y actualmente trabaja en una antología de la correspondencia del que seguramente ha sido el mayor filósofo de la tradición marxista-comunista hispánica.