



Entrevistas a Joaquín Miras Albarrán sobre *Praxis política y estado republicano.*

Crítica del republicanismo liberal

Joaquín Miras Albarrán

Salvador López Arnal



Els Arbres de Fahrenheit
Biblioteca de Ciències Socials d'Espai Marx

Entrevistas a Joaquín Miras Albarrán
sobre *Praxis política y estado republicano*

Entrevistas a Joaquín Miras
Albarrán sobre *Praxis política y estado republicano*
Crítica del republicanismo liberal

Joaquín Miras Albarrán
Salvador López Arnal



Els Arbres de Fahrenheit
Biblioteca de Ciències Socials d'Espai Marx

Joaquín Miras Albarrán y Salvador López Arnal 2020

ISBN 978-84-09-22637-5



ESPAIMARX

Índice

- Presentación **9**
- I *“La filosofía marxista es un saber que parte de la consciencia de que el ser humano es un ser que crea en comunidad una praxis mediante la que produce su mundo de vida”* **11**
- II *“La Revolución Francesa es nada menos que el origen de toda la contemporaneidad”* **19**
- III *“Creo que el ser humano es plástico, autocreación de sí mismo mediante la objetivación del mundo humano como resultado de la actividad socialmente organizada”* **27**
- IV *““La política, y tan solo la parte de exordio de la misma, comienza cuando se utiliza la ciencia dentro de una argumentación, que ya no es científica”* **35**
- V *“Mi propuesta es radical porque pretende ir a la raíz de los problemas, y propone medios para que los subalternos podamos cambiar de raíz el mundo”* **41**
- VI *“La política, y tan solo la parte de exordio de la misma, comienza cuando se utiliza la ciencia dentro de una argumentación, que ya no es científica”* **47**
- VII *“El “programa” se genera históricamente. Alguien lo formula pero no crea el programa, es siempre lo que la gente siente como posible desde su capacidad y experiencia”* **55**
- VIII *“Las necesidades intelectuales las marcan los subalternos activos”* **65**
- IX *“No se puede alcanzar la democracia, la soberanía, mediante técnicas que confieren la decisión política a gestores”* **73**
- X *“La filosofía política girolingüista es un no ente, un ente excluido de toda reflexión y de su propia discursividad teórico lingüística”* **79**
- XI *“La posibilidad de error no se evita reduciendo la capacidad democrática de la mayoría, reduciendo y limitando la voluntad soberana real”* **91**
- XII *“Marx es antes que nada un filósofo praxeólogo, que recurre a los saberes positivos de su época y los desarrolla creativamente”* **99**
- XIII *“Las cosmovisiones, laicas o religiosas, las filosofías, no son resultado del engaño elaborado externamente por instituciones o por impostores intelectuales para engañar y dominar”* **107**

- XIV *“Las ideas, el pensamiento de las personas, no es “sobreestructura ideológica”, sino razón práctica que guía nuestra acción, sin la que el mundo no se produciría tal cual es”* **115**
- XV *“Tomamos consciencia de nuestro vivir, tras haber creado o reproducido el saber hacer mediante el que producimos en comunidad la vida”* **123**
- XVI *“Quizá Nietzsche y Freud puedan ser considerados filósofos de la sospecha, yo no opino. Pero Marx no está en esta estela de pensamiento”* **131**
- XVII *“Nada trasciende la historicidad, la praxis creadora es histórica. Nadie puede estar fuera o por encima de su tiempo histórico”* **137**
- XXVIII *“La individualidad, la consciencia individual, surge de la comunidad social humana, es ella misma también un logro de nuestra socialidad”* **143**
- XIX *“La teoría política que es (o ha sido) mayoritario sentido común -tanto en dirigentes como en las bases de las fuerzas de la izquierda- es la de la ocupación de las instituciones políticas”* **149**
- XX *“Poder es capacidad de control sobre la actividad que produce el mundo, solo eso”* **157**
- XXI *“György Márkus es un pensador de gran talla, un Maestro.”* **163**
- XXII *“La organización para actuar (praxis) y el correspondiente debate en común sobre el hacer y sus resultados desarrolla una poderosa inteligencia política y un potente filosofar sobre la misma en las personas participantes, con independencia del nivel intelectual de partida”* **171**
- XXIII *“Un ethos, una cosmovisión, surge de la praxis humana emergente, histórica, nueva y de la reflexión experiencial sobre la misma”* **179**
- XXIV *“Para la Filosofía de la Práctica, el “público” es el individuo organizado actuante, el que concibe la política como acción de comunidad y la pone en obra”* **187**
- XXV *“La confianza en la humanidad, en nosotros mismos, es algo que constituye el fundamento del pensamiento de la izquierda”* **193**
- XXVI *“La izquierda durante el siglo XX acepta la noción de “progreso” con el significado que le da la ideología burguesa”* **199**
- XXVII *“La organización que hoy denominamos partido no es un instrumento o medio al servicio de la organización ‘protagonística’ de la gente”* **207**
- XXVIII *“Antonio Gramsci elabora una concepción de la política que es excepcional en el mundo político actual”* **215**

- XXIX *“Toda acción es resultado del pensamiento de la razón práctica que produce el vivir, que nos ‘autocrea’”* **223**
- XXX *“Pasolini fue un crítico de la cultura en el sentido no académico, en sentido práctico político”* **231**
- XXXI *“Todo el libro de Lucio Magri, la historia del proyecto comunista en Italia desde la posguerra hasta la liquidación del partido, es apasionante. Es mi historia, es nuestra historia”* **239**
- XXXII *“La política es fuerza y lucha. Si una posición renuncia a organizarse o a adoptar medidas a partir de su capacidad, la representación no representa nada”* **247**
- XXXIII *“El orden democrático existe en la medida en que un sujeto social organizado genera actividad por imponer ese orden”* **255**
- XXXIV *“La fraternidad es exigencia porque se nos impide mediante la violencia ser iguales y libres, igualmente libres, como lo son los ricos, los capitalistas”* **261**
- XXXV *“Todo lo que en la historia se ha hecho ‘grande’ ha comenzado por unos pequeños pasos”* **267**
- XXXVI *“Este debate sobre la vida cotidiana es otra de las cuestiones candentes que ha sido borrados de los libros”* **275**
- XXXVII *“Ha desaparecido el dirigente que estudia, estilo Lenin”* **283**
- XXXVIII *“La supremacía moral ha sido siempre la coartada para los regímenes más abyectos y canallas”* **289**
- XXXIX *“Las revoluciones más radicales se han hecho siempre a partir de problemas reales, concretos”* **297**
- XL *“Soy partidario de leer historia como instrumento para reflexionar experiencias actuales, como medio para comprender nuestro mundo presente”* **309**
- Epílogo *“O abandonamos la religión capitalista para tratar de crear como alternativa una nueva religación humana a partir de la que seamos capaces de crear un nuevo vivir en común, o será la barbarie y hasta quizá la extinción de la humanidad”* **319**

-
1. El objeto inmediato del conocimiento histórico (esto es, los materiales a partir de los cuales este conocimiento es aducido) se compone de ‘hechos’ o datos empíricos que ciertamente tienen una existencia real, pero que sólo son cognoscibles por vías que son –y deben ser– incumbencia de procedimientos históricos vigilantes...
 2. El conocimiento histórico es, por su naturaleza, a) provisional e incompleto, aunque no por ello falso, b) selectivo, aunque no por ello falso, c) limitado y definido por las preguntas formuladas a los datos empíricos (y los conceptos que informan estas preguntas) y, por lo tanto, sólo ‘verdadero’ dentro del campo así definido. En estos respectos, el conocimiento histórico puede distanciarse de otros paradigmas de conocimiento, cuando se le somete a la investigación epistemológica. En ese sentido, estoy dispuesto a admitir que la tentativa de designar la historia como “ciencia” ha sido siempre poco provechosa y fuentes confusiones [*]. Si Marx y, más aún, Engels cayeron a veces en este error, entonces podemos disculparnos, pero no deberíamos confundir esta pretensión con su manera real de escribir historia. Marx sabía ciertamente, también, que la Historia era una musa, y que las humanidades “construyen” conocimientos.
(*). Esta tentativa ha nacido en parte debido a los auténticos esfuerzos hechos para establecer procedimientos “científicos” de investigación (cuantitativos, demográficos, etc); pero en parte ha surgido de la impostura académica de los “científicos sociales”, en sus intentos por mantener una cierta paridad de nivel con sus colegas de las ciencias naturales en el seno de las estructuras educativas (y frente a los organismos que deciden las subvenciones), dominados por criterios utilitarios. La noción más antigua de la historia como una de las “humanidades”, sometida a disciplina, fue siempre más exacta, aunque fuera propia de aficionados.
 3. Los datos empíricos históricos tienen determinadas propiedades. Aunque se les puede plantear un número cualquiera de preguntas, sólo algunas serán las apropiadas. Mientras que puede proponerse cualquier teoría del proceso histórico, todas las teorías que no están conformes con las determinaciones de los datos empíricos son falsas. En esto reside el tribunal de apelación de la disciplina. En este sentido es verdad (aquí podemos coincidir con Popper) que mientras que el conocimiento histórico debe siempre andar escaso de pruebas positivas (del tipo apropiado para las ciencias experimentales), el conocimiento histórico falso está generalmente sujeto a refutación.
 4. De estas proposiciones se sigue que la relación entre el conocimiento histórico y su objeto no puede entenderse en ningún caso en términos que supongan que uno es función (inferencia, revelación, abstracción, atribución o ‘ilustración’) del otro. El instrumento interrogativo y la respuesta son mutuamente determinantes, y su relación sólo puede entenderse como diálogo.

Presentación

Estas conversaciones, casi en su totalidad, toman pie en *Praxis política y estado republicano. Crítica del republicanismo liberal*, un ensayo penetrante, rico, documentado, con mucha lectura detrás y con clara y explícita finalidad didáctica del filósofo-filólogo Joaquín Miras, presidente de Espai Marx, un libro editado por El Viejo Topo en 2016.

Son muchas las temáticas (filosóficas, culturales, políticas, antropológicas, científicas, históricas) comentadas a lo largo de estas páginas, todas ellas relacionadas con las aristas centrales de un libro que tiene a la praxis política transformadora (el lector/a observará un esforzado trabajo de explicitación y explicación de las categorías en las que se sustenta la filosofía de la práctica), a la tradición político-intelectual en que se expresa, al estado y a las temáticas republicanas y a la penetrante crítica al falso e inconsistente republicanismo liberal como temas esenciales.

Fruto de, aproximadamente, un año y medio de conversaciones, pueden leerse estas páginas autónomamente pero no está de más, si les fuera posible, tener cerca el libro que nos ha servido de inspiración. Una lectura en paralelo tiene premio complementario asegurado.

En algunos momentos, los lectores/as observarán observaciones y reflexiones puntuales sobre cuestiones de nuestro hoy, sobre asuntos no tan teóricos, fuera del guión central. Todo ello, en mi opinión, no sólo no quita valor alguno a lo aquí comentado centralmente, sino que aumentan el interés de lo dialogado.

No creo necesario adelantarles ninguna de las tesis defendidas por el entrevistado, un comunista praxeológico que, con sus propias palabras, no concibe el marxismo como una gnoseología; un luchador antifascista y socialista, excelente persona además, de largo recorrido que sigue pensando que la revolución rusa fue un hecho histórico que transformó la historia, un claro ejemplo -más allá de vicisitudes posteriores y del resultado final- de que la historia la puede “hacer la gente común, nosotros, los explotados”; un marxista documentado, que ha leído realmente a los clásicos, que concibe el marxismo como un “creacionismo inmanentista e histórico” y para el que la praxis significa siempre “actividad generada por la creatividad del ser humano en comunidad”, una actividad “en constante, no-

vedosa generación”, una actividad creada históricamente y renovada sin descanso.

Sin elogios injustificados y como ya suponía por otras conversaciones y encuentros anteriores, debo señalar que este entrevistador observó siempre en el entrevistado, a lo largo de los meses que fuimos conversando, seriedad, rigor, ganas de explicarse, ningún rechazo a mis preguntas, ningún marcaje, esfuerzo por hablar para todos y para todas. Con cabeza propia, sin lugares comunes, sin repetir tesis-latiguillos mil veces dichos y repetidos, no siempre con comprensión.

Pasen y lean. Podrán sentirse decepcionados por la escasa o nula originalidad de algunas preguntas, observaciones o reflexiones mías. Pero estoy seguro que aprenderán y disfrutarán (con acuerdos o desacuerdos, como pasa siempre con el buen filosofar) con las argumentaciones, conjeturas, tesis, informaciones, sugerencias y posiciones de este hegelomarxista, sólido, estudioso, con pensar propio y gran y profundo lector, llamado Joaquín Miras, alguien del que cabría decir aquello que comentó una vez uno de sus maestros (también mío), Manuel Sacristán, hablando de una luchadora alemana: iba en serio.

Joaquín, con excelente sentido del humor, muy hispánico por cierto en ocasiones, también va en serio, muy en serio.

Salvador López Arnal

I

“La filosofía marxista es un saber que parte de la consciencia de que el ser humano es un ser que crea en comunidad una praxis mediante la que produce su mundo de vida”

Me gustaría conversar contigo, querido Joaquín, sobre tu último libro, el que ha publicado en El Viejo Topo. Poco a poco si te parece, a lo largo de varias semanas... o de varios meses incluso.

Antes de entrar en ello, y después de felicitarte muy sinceramente por tu ensayo, me gustaría preguntarte por lo que se dice de ti en la solapa. Se te presenta como filólogo pero casi todo el mundo piensa que eres historiador o filósofo (disyunción no excluyente). ¿Dónde estudiaste filología? ¿Fue entonces cuando conociste a Giulia Adinolfi?

Estoy de acuerdo con tu propuesta, Salvador. Muchas gracias por tu valoración sobre el libro.

Mi formación universitaria es la de licenciado en filología hispánica por la Autónoma de Barcelona. Es cierto que me he dedicado fundamentalmente a la reflexión política, como consecuencia de mi militancia y debido a la deriva política de las fuerzas comunistas; y también lo es que he trabajado durante toda mi vida laboral de profesor de lengua y literatura castellana en un instituto, lo que no es practicar la indagación filológica. Pero me parece valioso que conste mi “formación base”, que me ha inducido siempre a acudir a textos, a ir a los clásicos.

Gracias a los estudios que cursé, pude conocer a Giulia Adinolfi. Giulia Adinolfi sí que era una verdadera filóloga, una filóloga hispanista, una filóloga marxista, comunista, gramsciana, que había estado becada en su momento por el instituto de investigación que Benedetto Croce – “unos ojos de búho, detrás de sus gafas”- tenía en la ciudad común a ambos, Nápoles.

Se dice en la solapa del libro que eres comunista marxista. ¿Qué tipo de comunista eres? ¿Qué tipo de marxista? ¿No es un poco redundante eso de ser comunista y marxista? ¿No va de suyo ser marxista si eres comunista?

Comienzo por el final: me defino como comunista marxista por respeto a otros comunistas, libertarios, cristianos, que también se declaran y reconocen como tales. Todos ellos, y otras corrientes de pensamiento, nos definimos por nuestro aristotelismo, esto es, por la prioridad ontológica conferida a la comunidad –“*communitas*”, o su corrupción germánica: “*gemaine*”- sobre el individuo, el cual a su vez se construye –*paideia*, *bildung*- dentro de la comunidad. Esta tesis es parte de la axiología fundamental del marxismo.

Soy un comunista praxeológico que no concibe el marxismo como una gnoseología.

Te pregunto más adelante sobre esto del comunismo praxeológico. ¿Qué es entonces el marxismo para ti?

El marxismo es una filosofía que, desde luego y como elemento de crítica a la sociedad capitalista, elabora ciencia, y posee también una reflexión sobre la ciencia. Como filosofía es un saber, pero no es un saber cuyo primer objetivo es conocer la sociedad estudiada como un objeto cuya constitución y reproducción nada tienen que ver con nuestra actividad capilar cotidiana y nuestras intenciones. La sociedad no es una realidad objeto gobernada por legaliformidades constantes cuyo conocimiento mediante la ciencia permitiría pronosticar fases futuras, prescribir técnicas de intervención y prever, a su vez, la incidencia de estas sobre el objeto. La filosofía marxista es un saber que parte de la consciencia de que el ser humano es un ser que crea en comunidad una praxis mediante la que produce su mundo de vida, incluido el saber hacer que pone en obra la actividad.

Una praxis...

Praxis significa actividad generada por la creatividad del ser humano en comunidad, actividad en constante, novedosa generación, actividad creada históricamente y renovada constantemente. Por tanto, el constituyente del ser humano, la actividad que emerge del hacer en común no es *pronosticable* y, en consecuencia, no es prescriptible. De algo que no se puede saber cómo será, nada se puede decir, solo se puede animar que se genere y se puede reflexionar sobre él mismo, a la par que se genera, como reflexión segunda, filosofía.

Nuestro maestro Manuel Sacristán expresaba esto diciendo que “de una contradicción puede surgir cualquier cosa” y que, en consecuencia, no se podía prever el futuro. También concluía de ello que la elaboración apriorística prescriptiva de acción política a medio y largo plazo, lo que denominamos “estrategia”, es meterse a “zascandil” de la historia (La palabra es suya, la usa en una carta a Daniel Lacalle si no recuerdo mal).

No recuerdas mal, en absoluto. Permíteme recuperar un fragmento de la carta, fechada el 19 de febrero de 1978. Se publicó, como recuerdas, en la revista *Materiales*:
¡Por supuesto!

Es este paso:

“[...] no creo (como creen el leninismo tradicional y la vieja socialdemocracia, etc.) en la existencia de estrategias, de esos “engarces” y “soluciones correctas” que buscas tú y buscan los “eurocomunistas” en la medida en que de verdad se diferencian de la nueva socialdemocracia; pero creo (a diferencia de los anarquistas) que las mediaciones son inevitables, a tenor de la experiencia histórica y también por simple análisis; sólo que pienso (con Lenin y contra el leninismo, por así decirlo) que las mediaciones son imprevisibles: no las pone la voluntad sola, ni menos la pseudociencia de la estrategia. Por lo tanto, no caigo en la tentación de inventar mediaciones ni, consiguientemente, y por ejemplo, habría firmado el pacto de la Moncloa; con lo que te sugiero que mis propuestas no son “en última instancia idénticas” a las de los “eurocomunistas”. Firmar el pacto de la Moncloa o, en general, fabular vías al socialismo era “meterse a zascandil de la historia, intentar ser universal y perder en el intento hasta la misma identidad de uno; es, en suma, querer ser demiurgo y quedarse en mequetrefe.”

¡Un día. más pronto que tarde, deberíamos recoger en un volumen las cartas de Sacristán! Son una joya muchas de ellas, dicen mucho de su trabajo, su rigurosidad y sus inquietudes.

Prosigue por favor, te he interrumpido antes.

Lo que es creación de la comunidad solo puede ser conocido cuando la comunidad lo crea. Esto es Filosofía de la práctica, que incluye la concepción de la radical, constante historicidad –creatividad– de la praxis humana. Mi marxismo, un creacionismo inmanentista e histórico.

¿Inmanentista? ¿Qué es eso de inmanentista? Por lo demás, si me permites, lo que señalabas de la contradicción no es cosa propia de Sacristán sino de cualquier lógico que se precie, cosa dicha incluso por lógicos medievales: *ex contradictione (sequitur) quodlibet*.

Tienes razón, la proposición sobre la contradicción es algo procedente de la tradición de pensamiento sobre la lógica.

Respecto del inmanentismo: es un término que me vale para recoger todo el pensamiento interesante que se ha elaborado sobre la capacidad de creación o sobre el espíritu, y referirlo a la realidad existente, no pensarlo como consecuencia de un ser trascendente, ultramundano, divino. Si atribuimos la capacidad de crear a un ser ultramundano es porque experimentamos que existe, es porque el ser humano en comunidad crea su mundo material y se autocrea a sí mismo mediante su actividad comunitaria. El espíritu, la capacidad de pensar y generar actividad creadora, existe,

pero es característica humana, es “material” si se quiere decir de otra manera.

¿Y se puede seguir siendo comunista marxista sabiendo lo que sabemos de aquellas sociedades que llamábamos en los años setenta y ochenta de “socialismo real”? ¿No fue aquello un *totalitarismo inadmisibile*, como se suele decir ahora?

Creo que la revolución rusa fue un hecho histórico que transformó la historia. Y que es una muestra de que la historia la puede hacer la gente común, nosotros, los explotados. Creo que el régimen económico social que se construyó fue un régimen que generó un consenso masivo, como lo demuestra la firme defensa popular del mismo que entablan las masas contra el nazismo. Ningún régimen político se sustenta sobre el terror sino sobre la hegemonía. Y, pensemos en el franquismo, esa es una de las cosas que no queremos reconocer. *De te fabula narratur*. Cuanto sí, menos, los alemanes de los años 30 y 40 del siglo XX, los escandinavos, los polacos... Desde la Revolución Francesa, cuando irrumpe la plebe en la política, se hace imposible estabilizar regímenes contra las masas. Ni sostenerlos una vez estas les vuelven la espalda, tal como ejemplifica también la propia URSS de 1989.

Gracias a que la URSS, como resultado del sacrificio voluntario, activo, entusiasta, terrible, de su población, llevó sus tanques hasta Berlín, y mientras esto duró, existieron las democracias europeas y los denominados estados sociales.

Como trato de ser breve, dejo apuntado todo esto para incluir un último elemento.

Adelante con él.

El uso del término “totalitarismo” sirve para satanizar, esto es, para poner el “mal”, considerado absoluto y sin análisis subsiguientemente, lejos-y-fuera de nosotros, es parte de una narrativa tranquilizadora que nos contamos a nosotros mismos. Pero, primero, lo acaecido en el decurso histórico de la URSS no difiere de lo ocurrido en el México revolucionario, en Argelia, en Egipto... Países todos en los que el fin del nuevo régimen fue el desarrollismo económico, la revolución instrumentada como medio para el desarrollo de la economía y no la economía como instrumento para un nuevo régimen social. Y siempre, todo esto, fue resultado del control del poder emergente por elites que se autojustificaban como gerentes y dirigentes de la política en nombre de su cualificación técnico científica y teórica. “Teoría de elites”, legitimada, autolegitimada en nombre de “la ciencia”, la “eficiencia”, la “mejor formación” –por ejemplo: “la generación española mejor formada de la historia”-, y que no es marxista sino positivista, neopositivista, estructuralista, posmoderna, deconstructiva, “sospechista”, laclauiana, en general girolingüista. Epistemologismo gnoseológico neopositivista que entra en el marxismo “desde fuera” y entra precisamente teorizando la necesidad de una “consciencia exterior”, “excedente”, basada en la ciencia, que es lo que capacita a un grupo para ser “vanguardia” y saber lo que nos conviene a los demás. Pero ésta ha sido y sigue

siendo la forma de concebir la política tanto de las anteriores como de las nuevas levadas de profesionales de la política de la izquierda que, gracias a sus satanizaciones, echan un tupido velo sobre lo que es común a la actividad política soviética y a la suya. Y se quedan, a sus propios ojos, “sin pecado concebida”.

Pero, si me permites, tú formas parte de Espai Marx. ¿Espai Marx no es un colectivo que también es (lo intente o no) vanguardia? ¿No os formáis en asuntos, por ejemplo, de filosofía y ciencia? ¿No intentáis tener y difundir una consciencia excedente para que muchos podamos aprender? ¿El leninismo clásico no fue vanguardia? ¿Lenin no teorizó en estos términos? Por lo demás, esas “nuevas levadas de profesionales de la política de la izquierda”, ¿es una referencia crítica a Podemos?

Comienzo por el final. Todas las fuerzas políticas que se están constituyendo o reformando en estos momentos –Cataluña puede ofrecer un registro amplio de ellas– se constituyen conforme a ese criterio. A mi juicio, también Podemos. No son medios para la autoorganización de la gente sino instrumentos para la representación institucional en nombre de la misma. Los movimientos pueden ser legítimos, pero son “otra cosa”, quizá inabarcable y quizá, se dice, hasta no se puede tener la falta de humildad de querer abarcarlos, etc. Estos son los argumentos utilizados.

En cuanto a la concepción que Espaimarx tiene de su tarea es semejante a la que, nos recuerda Polanyi, tiene el economista respecto de la burguesía. El economista es un siervo del burgués capitalista: primero existieron los burgueses, luego los contables, por último se creó a los economistas. El mundo capitalista es fruto de la actividad de la clase burguesa, no de la de sus contables o de sus investigadores. Estos funcionan como instrumento de las decisiones de clase, constantemente nuevas, que tendrán repercusiones y consecuencias incognoscibles a priori para ninguna ciencia, incluida la económica.

Lo mismo ocurre con la prensa y los demás instrumentos de formación al servicio de la burguesía. No tratan de sustituir ni de “enseñar” lo que se ha de hacer. Suministran al Soberano conocimientos, le informan de lo que hay. Estudian lo que se les ordena. Esta es una tarea ancilar, o como dice Gramsci, “orgánica”, supeeditada. Es el soberano, el sujeto real activo el que decide cómo usarla. El filosofar es reflexión sobre lo que se ha hecho previamente, y parte de la experiencia de los actores. El uso de la ciencia que hace Marx es para combatir, dentro de un uso público de la razón, las ideologías que inducían a creer que este mundo económico es natural e inmodificable. En su obra no hay receta alguna sobre cómo deba organizarse la economía o tales cosas. Sobre esto hablo en algún punto del libro. En el marxismo, en el hegelianismo, no existe el Rey Filósofo, que debe dirigir a la mayoría: el Búho de Minerva solo levanta el vuelo “a misses dites”, tras los amenes, cuando ya se ha hecho la cosa y se ven los resultados.

Ciertamente el leninismo –a distinguir de lo que pensaba Lenin, que pensó cosas muy diversas– sostiene la teoría de la consciencia exterior, que procede de la

socialdemocracia alemana. La mejor crítica, contundente, sin concesiones, de esta teoría, puede encontrarse en lo que escribe, largo y tendido, Antonio Gramsci en el cuaderno en el que critica el manual de marxismo de Bujarin... Pero no sé si esto es de interés.

Seguro que es de interés pero, por el momento, no podemos hablar de todo. Se afirma también en el texto de la solapa que tu trabajo intelectual se inspira en la filosofía de la práctica. ¿Qué filosofía es esa? ¿Tienes a Gramsci en mente?

Ya sé que antes has hablado del tema. Pero insisto si me permites.

Sí, es así. Por ello, lo que por ejemplo he realizado en el libro es un trabajo de explicitación sobre las nociones sobre las que se sustenta la filosofía de la práctica, la tradición intelectual en que se expresa, etc. Porque –y respondo a la segunda pregunta tuya- este filosofar se ejerce a partir de la experiencia práxica que surge de la actividad capilar desarrollada en su vida cotidiana por gentes que están organizadas dentro de un movimiento que posibilita su acción de lucha y de transformación de su vivir. Ese movimiento es hoy débil, “aún” muy débil.

Sin ese movimiento solo queda reelaborar el legado constituido por las elaboraciones surgidas de las experiencias históricas habidas, transmitirlo y alentar al propio protagonismo organizado de la praxis de cada uno. Así lo explica Marx, por ejemplo en el capítulo 2 de *El Manifiesto comunista*: los comunistas no formamos un partido aparte, no proclamamos principios especiales, inventados o descubiertos, conforme a los que queramos amoldar al movimiento. Las elaboraciones son la expresión de conjunto, elaborada a partir de la experiencia de lucha, de un movimiento histórico, cuando este se está desarrollando ante nuestros ojos. Y en la medida en que exista este movimiento, la clase no es un ente existente, sino una construcción comunitaria histórica, que puede existir o no, que es consecuencia de la propia actividad autoconstitutiva. “Constitución del proletariado en clase” es otra frase del *Manifiesto Comunista* (Todo esto es, como sabemos, una paráfrasis hecha sin acudir al texto, pero, estoy seguro, muy fiel al mismo).

La filosofía, como el búho de Minerva, solo levanta el vuelo *ex post*, como reflexión segunda sobre lo que se da en la realidad. Gramsci es el más grande filósofo político marxista del siglo XX, el mejor filósofo político de todos los que han reflexionado sobre política desde cualquier tradición filosófica en el siglo XX, y un pensador fundamental para elaborar la filosofía de la práctica

Eres presidente de la asociación cultural Espai Marx. ¿Qué tipo asociación sois? ¿Cuáles son vuestras actividades más importantes?

Espaimarx es una asociación cultural que trata de difundir pensamiento crítico. En primer lugar, marxista, pero no solo esto. También promueve y participa en actividades políticas que promueven la reflexión sobre los objetivos que toda fuerza de izquierdas debe asumir. Por ejemplo, EspaiMarx, impulsó en su día la

organización de la reflexión más seria que se ha hecho en España hasta la fecha sobre la necesidad de que salgamos del euro.

La asociación se relaciona sin exclusión con toda fuerza de izquierdas que nos proponga colaboración y con toda asociación cultural de izquierdas. Sostenemos una web y una biblioteca virtual alimentada con obras que son de interés para la izquierda: marxismo, pensamiento libertario, democracia radical, pero también, en general, todo texto fuera de circulación cuya lectura pudiera ser de utilidad para la reflexión de izquierdas. También organizamos seminarios, charlas etc. todo esto desarrollado “según nuestras (modestas) capacidades”.

Sin ánimo de quitar méritos a nadie. ¿No han habido, no hay, otros colectivos que también están por esa labor que comentas? Pienso, por ejemplo, en Pedro Montes que durante tiempo habló en solitario de la entrada y de la salida de la eurozona.

Pedro Montes, que es un excepcional economista y un hombre de izquierdas de calidad humana extraordinaria, ha debatido desde siempre sosteniendo con firmeza y con erudición rigurosa extrema estas posiciones. Escribió un libro sobre las consecuencias que iba a acarrear la aceptación de la moneda única antes de que se entrara en el euro. Un libro que no se quiere recordar porque nadie puede decir que las cosas no hubiesen sido explicadas. Y desde siempre, ha sido un pensador fundamental y un conferenciante clave en el debate contra el euro: con argumentos, no con glamour. Un hombre que podría tener una posición envidiable y riqueza, en el país de las puertas giratorias. Es uno de los nuestros. Esta es la posición de la asociación Socialismo siglo XXI, desde luego.

Por cierto y vuelvo sobre Pedro Montes, que ahora mismo nos está recordando que la izquierda no tiene posición sobre todas estas cuestiones. Hablando de las jornadas sobre el euro que se organizaron en Barcelona, con presencia de ponentes tanto de toda España como de Europa y de África, recuerdo que en África varios países de la francofonía soportan una moneda única de “dos velocidades”, con efectos económicos terribles, el franco africano.

Quiero insistir en el asunto porque en esta insistencia misma sobre este acto de Barcelona se encierra una clara crítica: ¿cómo es posible que este tipo de debates, que es fundamental para el momento presente, se decida lo que se decida luego, deba ser organizado por una serie de pequeñas organizaciones, entre ellas Espai-marx, y que las fuerzas políticas de la izquierda, acudiesen a la invitación o no, las que tienen recursos, organización, potencia, diputados, vocación institucional, y en consecuencia, tienen, o deberían tener, necesidad imperiosa, inminente, de estos debates –no de fotos con Varoufakis- se pongan de perfil y corran tupidos velos?

La izquierda, la nueva coalición, las fuerzas que la componen, no tienen política elaborada y definida sobre todas estas cuestiones importantísimas. ¿No sería necesario que, al menos, impulsaran jornadas de reflexión? Podríamos pensar que tratan de sondear la posibilidad de un “euro bueno”. ¿Han organizado debates con

ponentes que les permitan saber cómo hacer, a qué atenerse? ¿Y sobre la “deuda soberana”? Qué hacer”, que diría Lenin. Tampoco hay política.

La UE ha dicho en determinados momentos que debemos recortar otros 9 mil millones de euros del gasto público¹. El cataclismo en que está sumida la sanidad, la enseñanza, la desaparición de las ayudas sociales, la impotencia para crear empleo en este país, son consecuencia de un anterior recorte de 10 mil millones. ¿Qué van a hacer nuestros dirigentes respecto del nuevo que se exige?

Son preguntas que exigen respuestas, y requieren reflexión pública. De estar en una situación normal, estas jornadas a las que me he referido, las más importantes realizadas en España hasta la fecha, tras las cuales y como consecuencia de las cuales, ha habido pequeñas réplicas en otros lugares, no debieran haber corrido a cargo de grupos tan reducidos. En las jornadas de debate organizadas en el extranjero por gentes como Costas Lapavistas, a las que asisten grandes teóricos de toda Europa, brillan con luz propia. Por su ausencia, nuestras fuerzas políticas. Se escucha su silencio, su ausencia de discurso.

Los silencios, como sabes mejor que yo, son a veces muy ruidosos. Animas también, a pesar de estar jubilado, varios seminarios. Te pregunto a continuación sobre ellos.

De acuerdo, cuando quieras.

1. La entrevista está fechada muchos meses antes a la irrupción del coronavirus.

II

“La Revolución Francesa es nada menos que el origen de toda la contemporaneidad”

Estábamos en este punto: animas también, a pesar de estar jubilado (y saber muy bien que “*Laborare stanca*”, como nos recordó Cesare Pavese en un poemario de 1936 que no hemos olvidado), varios seminarios. ¿Cómo surgen? ¿Quiénes participan en ellos? ¿Sobre qué temas?

Los seminarios existieron antes de que naciese nuestra asociación, y son el origen de la misma.

En estos momentos participo como asistente al seminario “grande” de Espaimarx. Este curso ha versado sobre un texto de Antonio Labriola, el filósofo marxista italiano que, precisamente, acuña la expresión “*Filosofía de la Práctica*”. Pero este seminario no lo he conducido yo, sino un miembro de Espaimarx, Nando Zamorano², que lleva años trabajando sobre Labriola.

Además, conduzco dos seminarios pequeños de lectura de Hegel. Los seminarios son abiertos, no se necesita ser socio de espaimarx. Ni ser comunista, marxista o cosa por el estilo. Sí son para personas de izquierdas que deseen trabajar en común con los demás.

Fuiste director de la revista *Realitat*. ¿Qué era *Realitat*? ¿Qué recuerdos guardas de aquella época? ¿Cuándo y por qué dejaste de serlo?

*Realitat*³ era la revista teórica del Partit dels Comunistes de Catalunya, organización que surge al explotar el PSUC, tras el V Congreso, como consecuencia de que la dirección entrante no respetase los acuerdos congresuales recién aprobados. Para

2. Fernando Zamorano, “Antonio Labriola y la filosofía de la praxis”. https://www.gramsci.cat/2020/03/antonio-labriola-y-la-filosofia-de-la_19.html

3. Una de las revistas teóricas del PCE durante la lucha antifascista llevaba por nombre *Realidad*.

el lector joven añadiré que el Partit Socialista Unificat de Catalunya –PSUC– era la organización homóloga del PCE en Catalunya, un partido comunista reconocido, desde su nacimiento como tal en 1936, por la Internacional Comunista mientras esta existió.

Mis recuerdos sobre mi periodo de dirección de la revista son encontrados. Conocí en aquella tarea a personas admirables, anudé amistades para toda la vida. La revista era un milagro que se hacía gracias a los componentes del consejo de redacción. De su consejo de redacción, una vez abandonamos la revista, surge el núcleo en torno al que se constituye Espaimarx, precisamente del seminario quincenal que la revista organizaba y que era abierto a todo quien quisiera acudir. Leíamos, ya en aquella época, a Marx –además de múltiples obras de menor tamaño, leímos *El Capital*, los *Grundrisse...*– leímos a Georg Lukács, a Karl Korsch, a Agnes Heller, a György Márkus, varios libros de E. P. Thompson, a Aristóteles –tanto su *Política* como su *Ética nicomaquea*–, a Rousseau, a Arthur Rosenberg, a Robespierre. Leímos diversas selecciones de textos de Antonio Gramsci, entre ellas, las antologías elaboradas por Manuel Sacristán⁴ y por Juan Carlos Portantiero...

Por tanto, es normal que tras la salida siguiéramos esa tónica. Leímos también, entre otros, a Karl Polanyi.

Últimamente, hemos leído los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci, durante cinco cursos. Más tarde a Labriola.

El seminario, que nació en el consejo de redacción de la revista, existe desde septiembre de 1988. Hemos leído muchas otras cosas más que no recuerdo.

Pues no está mal, ¡más de treinta años! Muy poca gente ha leído tanto. Prosigue, te he interrumpido.

Mi experiencia política, en tanto director de un instrumento intelectual que debiera haber servido para reflexionar a fondo sobre la crisis de la izquierda y el comunismo, es sin embargo muy negativa. Los cuadros de la organización, en su mayoría, no consideraban necesaria tal cosa. Unos, por ser profesionales de las instituciones y pensar que solo lo que fuese útil a ese quehacer era interesante; otros, por antiintelectualismo.

En general, los cuadros, que eran organizadores, y por tanto intelectuales, recelaban de la revista y la acusaban de ser cosa de intelectuales, “picos de oro”.

¿Por qué ‘picos de oro’?

La cultura política de estos cuadros, casi exclusivamente verbal, poco relacionada con el esfuerzo de la lectura, nos acusaba de “picos de oro”.

La utilidad que se le veía a la revista, aparte de las declaraciones, era que podía ser un escaparate desde el que unos teólogos de la casa discutiesen con otros, forá-

4. Reeditada por Akal en 2013.

neos, mientras –como decía un amigo- mojaban picatostes en la jícara de chocolate –“deus est unus, afirmo”, “Nego: deus est trinus”-, como recurso para poder echar la caña en el medio intelectual.

Debo decir que este antiintelectualismo y este confort en el tran-tran institucional, propio del profesional que come de la política –el partido, el sindicato-, la burocracia, no fue un defecto exclusivo del PCC. El instrumentalismo intelectual, el recelo, etc. es común a todas las fracciones del comunismo, y, en general, a toda la izquierda política española (incluyo Cataluña, por supuesto). Esta es una de sus “acendradas virtudes”.

Pero algo tendría de positivo...

Sí que me sirvió en positivo para comprender qué es una verdadera fuerza política conectada con la gente. Porque el PCC era un partido pequeño, pero no era un grupo de cuadros a la búsqueda de una base. La tenía, estaba enraizado con el mundo social real. Y era un mundo cultural, parte del mundo cultural real. Con su antropología, su entender y compartir culturas de vida.

Un partido, cuando lo es de veras, es mucho más y otra cosa que las tesis congresuales y el aparato de profesionales. Anida en él una *ethos*, unas formas de entender y vivir la vida, una cultura de vida, de fracciones populares que son de izquierdas y que eligen ese partido para expresarse. Culturas que existían ya “antes”, y se expresan a través de la organización en la medida en que ésta no las asfixia, que todo puede llegar a ser.

Un amigo me recuerda que en una determinada localidad la organización del partido siempre estaba en conflicto interior. Alguien le hizo reparar en que se trataba de una desavenencia entre el grupo de comunistas cuyas familias –extensas- procedían de Morón y las que procedían de Águilas.

Perdona un momento: ¿hacia dónde apuntas con esto que cuentas?

Es una anécdota que puede ser distorsionante si es malinterpretada. Se expresaban culturas de vida cotidiana, rojas, igualitarias, con sus rituales. Una efigie de Lenin en medio de dos búcaros de flores... Culturas de vida que procedían, como he dicho, de otras culturas anteriores. Los comunistas procedentes de Andalucía, numéricamente muy importantes tanto en el PCC como en el PSUC, eran en gran parte de protoculturas igualitarias que, anteriormente, se habían expresado a través del anarquismo –los estudios de Temma Kaplan⁵. Algo semejante al caso

5. Véase, por ejemplo, Ludolfo Paramio entrevista a Temma Kaplan: “El anarquismo andaluz es una forma racional de organización obrera”. La historiadora norteamericana prepara un nuevo libro sobre España, 27 de agosto de 1980. https://elpais.com/diario/1980/08/27/cultura/336175208_850215.html

de los lazzaretistas⁶ estudiados por Gramsci. Precisamente, por todo esto, el PCC era una fuerza real, que pudo inspirar mejor poesía. Era una comunidad real humana, formada por gente “normal”, que modificaba sus formas culturales de vivir cotidiano y lo hacía como comunidad, en comunidad. Esto no era visto, no era identificado ni entendido por los cuadros como actividad política. La política era “eso que se hace gestionando las administraciones del estado” o negociando con los poderes públicos, o con la patronal. Y en todo caso, sólo se veía como política la actividad de movimientos sectoriales cuya agitación ayudase a presionar para el acceso a “Palacio”.

La izquierda no dedicó recursos a la generación de movimientos sociales, más allá de sus declaraciones. Tampoco el PCC. Pero la teorización sobre los mismos era esta concepción instrumental, que es la que se ha desarrollado en el seno de los movimientos existentes. La tarea de estos sería el de agitar conciencias, protestar, exigir a las instituciones del Estado el cambio de las leyes. Una movilización instrumental que confía en el Estado. Esta concepción sería considerada por Gramsci “estatolatría”.

Precisamente el movimiento más interesante, a mi juicio, en el presente, el ecologista, es el que está superando esta concepción ante la evidencia de cómo tomean los poderes estatales las protestas, y de la inanidad de las grandes conferencias internacionales. Buena parte de sus militantes se dedican a crear nuevas formas culturales de vida. Esa es la forma más dura de presión que se puede hacer contra el poder. Es poco vistosa, pero desagrega verdaderamente el modo de vida, la cultura de vida cotidiana sobre la que se levanta todo régimen y de la que depende su hegemonía, y apunta además a la creación de un *ethos* orgánico con otra forma de organización de la política.

Y, para terminar, ese uso de los movimientos como instrumento de apoyo para el acceso al gobierno de una fuerza política institucionalizada es lo que los comunistas españoles denominamos “eurocomunismo de izquierdas”.

Has publicado muchos artículos sobre la democracia. ¿Qué concepto de democracia es el tuyo?

El de Aristóteles y Platón, el de Robespierre y Rousseau: democracia es el poder de los pobres en su lucha de clases contra los *oligoi*, la oligarquía, los pocos y ricos. Democracia es el nombre de un movimiento social articulado que abarca a las clases subalternas, que lucha por construirse como Sujeto, como Pueblo soberano, e instaurar su poder en la sociedad. Para lo que debe generar una alternativa cultural de vida, en su sentido antropológico, un vivir en común -vivere libero-, un *ethos* -Aristóteles-. Algo que no se logra sin el protagonismo activo de la mayoría de la

6. Cristianos jurisdavídicos. Gramsci habla de ellos en el Cuaderno XXV (1934): “Al margen de la historia. (Historia de los grupos sociales subalternos)”.

gente sobre su propio vivir, y sin la participación activa en la deliberación política.

La democracia no es delegativa, el pueblo no puede ser “representado”, ejerce o no ejerce la soberanía. Una república democrática es ante todo un vivir en comunidad que preserva la igualdad de vida sin la que no hay libertad para los pobres. Sobre ese “ethos”, creado en lucha de clases, que es lo que constituye en puridad el “régimen” verdadero, orgánico a él, se elabora una ley constitucional o “nomos”. Pero la constitución verdadera de una comunidad social democrática es el ethos democrático que ordena su vivir. La democracia debe anidar en la vida cotidiana, en la que genera y posibilita el movimiento organizado, que debe luchar por la democratización de la vida cotidiana en su totalidad como condición indispensable para la existencia de una ley constitucional democrática. Lo social debe ser público.

Todo esto choca con la noción liberal que se ha extendido sobre lo que es “democracia”, pero sin embargo es el ideario central verdadero de eso que durante 2.500 años ha sido denominado “democracia”.

Me resulta extraño que incluyas a Platón en esta concepción de la democracia. ¿No era para él uno de los peores sistemas políticos?

Platón es interesante porque explica claramente que la democracia es precisamente el poder de los pobres. La cita va incluida en el libro que comentamos. Me permito traerla a colación, por su claridad, nada mitológica, y dado que la tengo localizada –el lector del libro me perdonará–:

“Nace, pues, la democracia, creo yo, cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran, y a los demás los hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo”.

Publicaste en el Topo, hace ya algunos años, *Repensar la política. Refundar la izquierda. Historia y desarrollo de la tradición de la democracia*. Era, sin duda, una lectura novedosa de Marx. ¿Dónde ponías el acento? Nos lo recuerdas por favor.

Mi intención era presentar un resumen de lo que había constituido la tradición de la democracia y mostrar que la izquierda marxista, el movimiento obrero, era continuidad de esta tradición.

La primera parte de la obra partía de la antigua Grecia y de la democracia ateniense. Desde ya hace muchos años, creo muy peligrosa esa ideología, que arraiga en la izquierda, que considera que la izquierda constituye un *novum* sin raíces, sin relación con la experiencia de las luchas milenarias, y del pensamiento elaborado que surge como reflexión praxeológica sobre las mismas.

Toda esa presunta carencia de raíces, en realidad pura ignorancia y pura con-

cepción tecnocrática de la política, está detrás de la facilidad con la que la ideología liberal ha calado en la izquierda y en la misma interpretación de nuestros pensadores como científicos eficientes, como técnicos, como “economistas”. Marx por ejemplo. Cuanto más inculto, más “puro”.

Junto a la lectura de los clásicos, de Marx pero también Aristóteles y Robespierre, estaba la asimilación de lo que habían escrito sobre democracia el Lukács de la democratización de la vida cotidiana; el Rosenberg de quien tomo la idea de la “democracia” como nombre de un movimiento organizado en el proceso de la lucha de clases, no de una ley electoral, y Gramsci con su reflexión sobre la constitución de ese movimiento como bloque sujeto histórico, etc.

Se habla también en la solapa del nuevo libro de tu interés por la revolución francesa. ¿Qué interés tiene para ti el pensamiento político democrático republicano asociado a esa revolución? ¿Qué autores te interesan más?

Cuando descubrí que el pensamiento de izquierdas, democrático revolucionario, era una tradición que enraizaba con las luchas milenarias anteriores y con los escritos en que se habían expresado y que habían recogido la experiencia de las mismas; esto es, cuando descubrí que el pensamiento de izquierdas no era “ciencia científica”, ni inventos de reformadores del mundo, sino saber segundo que había reflexionado sobre luchas y expresado desiderátums humanos históricos-saber segundo experiencial: filosofar sobre la práctica-, elaborado al hilo de las prácticas históricas de luchas de las comunidades populares, me puse a tratar de ver la continuidad de esa tradición intelectual. Y en un determinado momento me puse a leer los textos de los revolucionarios franceses.

Pero la Revolución Francesa es nada menos que el origen de toda la contemporaneidad.

Lo remarco: el origen de toda la contemporaneidad.

Sí, la aparición de la plebe como sujeto político, o sea, nuestro emerger al primer plano de la historia. Protagonismo que desde entonces se ha sostenido estable, entre colosales derrotas, pero sin que los trabajadores y explotados, sin que los subalternos, hayamos vuelto a ser expulsados a las zahúrdas a las que se nos quería reducir. Si consideramos que sólo existe, sólo “tiene historia”, sólo tiene presencia histórica, quien se organiza y lucha por ser libre, quien usa de su potencial libertad para organizarse y luchar por la libertad y la igualdad, los subalternos sólo existimos en la historia desde la Revolución francesa, tras muchos siglos de haber dejado de existir y no existir. Desde entonces, hasta el propio fascismo ha tenido que tener en cuenta a las masas subalternas, ha debido instrumentarlas, servirse de ellas, pero no ha podido excluirlas, actuar como si no existiésemos.

En cuanto a autores...

El autor que más me interesa es Robespierre. Su evolución intelectual, desde el republicanismo como régimen mixto hasta la democracia, la república democrática, a sabiendas de que ésta es el poder de los pobres, pero que la burguesía, el nuevo régimen aristocrático de los plutócratas, no dejaba otra posibilidad que la de aplastarlos o ser aplastados por ellos.

Desde luego, resulta también maravilloso leer a Saint Just, a Babeuf y a Filippo Buonarrotti. No cito a autores como Rousseau o Mably, adorables y admirables como Robespierre, porque no son protagonistas personales activos del proceso de la Revolución.

En relación con la revolución también descubrí la valía de historiadores como Albert Matthiez⁸, leído por Lukács, por Gramsci.

¿Y de dónde también tu interés por Francisco de Vitoria? ¿Qué es eso de la escuela iusnaturalista salmantina? ¿Eres partidario del derecho natural? Te pregunto a continuación sobre todo esto.

De acuerdo.

8. Sus tres volúmenes sobre la revolución francesa pueden leerse en “Els Arbres de Farenheit”. <http://espai-marx.net/elsarbres/?s=Albert+Matthiez>.

III

*“Creo que el ser humano es plástico,
autocreación de sí mismo mediante la objetivación del mundo humano
como resultado de la actividad socialmente organizada”*

Nos habíamos quedado en este punto: ¿De dónde también tu interés por Francisco de Vitoria? ¿Qué es eso de la escuela iusnaturalista salmantina? ¿Eres partidario del derecho natural? Tres en una, discúlpame.

Mi encuentro con la Escuela de Salamanca forma parte de esa búsqueda del hilo de la tradición republicana. Vitoria es el fundador de la escuela –la de Juan de Mariana, la de Luis de León (no solo poeta), Domingo de Soto, Juan Roa Dávila; la del gran Francisco de Suárez, etc-, y es al padre del pensamiento político republicano de la Edad Moderna, que es el sostenido por toda la escuela. Un pensamiento que muere con la derrota de las fuerzas plebeyas, democráticas, de la Revolución Francesa. Podemos decir que muere con Robespierre.

Vitoria construye el modelo: el ser humano posee derechos naturales “imprescriptibles”, por eso, al ser “naturales”, nosotros no los “prescribimos” positivamente, solo los “declaramos”, “declaración de derechos”. Derecho a la libertad, a la vida y a los recursos materiales que la garantizan, a la comunidad política organizada o República –así la denomina Vitoria- y al tiranicidio contra cualquiera que atente contra uno de los otros derechos. Fusión de la filosofía aristotélica, republicana, y la filosofía estoica, con su noción de naturaleza humana universal, que se expresa a través del derecho romano y el desarrollo del mismo durante la Edad Media, por juristas y canonistas.

En cuanto al iusnaturalismo...

El iusnaturalismo se fundamenta sobre la creencia en la existencia en la mente de todo ser humano de la “luz de la razón” puesta en ella por Dios. Luz de la razón o voz interior que podemos o no seguir, y que nos orienta el diferentes modos de

vida, en culturas diversas, porque no impone una *a priori*.

No es una filosofía innatista, biologicista.

¿Por qué no?

Porque no teoriza la existencia de una pulsión humana biológica, innata a hacer de una determinada forma en todo tiempo y lugar. Sí lo será la que elabore la burguesía contra el derecho natural, tras comprobar que fue el pensamiento revolucionario de la revolución Francesa, y aún antes, desde mediados del siglo XVIII, el individualismo innatista, egoísta, “mercantil”, de la Acción Racional, o sea, el Individualismo Antropológico que construyen los filósofos economistas o fisiócratas y sus seguidores, la escuela escocesa de economía, que naturalizan una determinada racionalidad haciéndola innata y universal.

Es muy clara tu admiración por los pensadores iusnaturalistas

Siento una asombrada admiración por todos los iusnaturalistas, desde Vitoria a Robespierre, incluidos los frailes americanos que luchaban por las libertades de los indios utilizando las elaboraciones de Vitoria –el obispo de Chiapas, el dominico Fray Bartolomé de Las Casas⁹, ardoroso y valiente, pero poco filósofo, había pedido a sus hermanos dominicos de Castilla que elaborasen la defensa del indio, y a ello se dedica Vitoria en dos prodigiosas relectos, *De iure belli* y *De Indiis*. Pero no soy iusnaturalista.

¿Y por qué no?

No creo en la existencia de una luz de la razón imbuida por la divinidad... Ni en la divinidad. Creo que el ser humano es plástico, autocreación de sí mismo mediante la objetivación del mundo humano como resultado de la actividad socialmente organizada. Sí creo que la ley debe obedecer y depender de algo superior a ella misma, debe depender del soberano, de la moral, de la voluntad soberana de la ciudadanía. No creo que el soberano, el ciudadano, sean creación de la ley, ni creo, por tanto, que sea justo lo que la ley declara como tal. Eso es una tontería analítica elaborada por Kelsen que usa la derecha muy gustosamente. Precisamente el valor como “máquina de guerra” de este otro principio consiste en no reconocerle nunca su pretendido carácter de principio convencional para obrar una reducción analítica artificial para mayor comodidad sólo válida para el estudio del derecho.

Me apunto esta afirmación tuya de “tontería analítica elaborada por Kelsen”, usada gustosamente por la derecha, para futuras entrevistas. No te pregunto ahora sobre ello.

9. Véase F. Fernández Buey, *La gran perturbación*, Mataró (Barcelona): El Viejo Topo, 1995. También Bartolomé de las Casas, *Cristianismo y defensa del indio americano*, Madrid: Los libros de la Catarata-Pensamiento Crítico, 1999 (Selección e introducción F. Fernández Buey)

Prologaste y tradujiste también el libro de Rosenberg sobre la lucha de clases en la Antigüedad¹⁰. ¿Qué opinas de Rosenberg? Hablaste antes de pasada.

Arthur Rosenberg (1889-1943) es uno de los mejores pensadores marxistas de todos los tiempos. Estudiante de la Historia Antigua, formado nada menos que en la Universidad de Berlín anterior a la Primera Guerra Mundial, y seguidor de una de las grandes escuelas de estudios históricos sobre el mundo helénico, la de Eduard Meyer (1855-1930). Por su capacidad intelectual y su procedencia de clase, al estallar la Primera Guerra Mundial es movilizado para incorporarse como analista en el estado mayor del espionaje del Kaiserreich. La experiencia en un hombre que era un verdadero humanista, el saber de verdad lo que estaba ocurriendo, lo que se hacía con los soldados, etc. lo lleva a la militancia comunista y al marxismo.

Y desde entonces, si no en exclusiva sí prioritariamente, sus estudios serán sobre la democracia. Sus estudios sobre la democracia, parten de Aristóteles: “hay democracia cuando los que mandan no tienen muchas riquezas sino que son pobres”. Su estudio de la democracia es a la vez una propuesta para inspirar política.

¿Cómo debemos entender esta última afirmación?

La democracia no es un procedimiento -elecciones, por ejemplo- ni es delegable. Democracia es el nombre de un movimiento de masas que se construye en la lucha de clases contra los explotadores, los *aristoi*, y que abarca a la mayoría de la sociedad, que está formada por diversas fracciones sociales diversas, todas ellas de subalternos: trabajadores manuales, artesanos, pequeños mercaderes y tenderos, marineros, la gran masa de los campesinos. Este bloque organizado, la democracia, impone su régimen cuando, tras derrotar a los oligarcas aristocráticos, alcanza el poder del gobierno. Este bloque, en sí mismo un vivir, una cultura, un ethos o régimen, no delega jamás la deliberación y votación directa de las leyes, no delega la legislación, sí delega el gobierno, cuyos diversos magistrados se eligen por sorteo.

Sus investigaciones, que son reflexionadas y son dirigidas desde una interrogación política, desde preguntas y experiencias políticas actuales, pero sin alterar el pasado ni caer en el “actualismo” historiográfico, es de una fecundidad fuera de duda, asombrosa, para nuestro pensamiento actual.

En 2013, al alimón con Joan Tafalla, publicaste *La izquierda como problema*. La izquierda de hoy, de estos últimos años, ¿ha sido capaz de superar algunas de vuestras críticas? ¿Cómo ves el acuerdo Unidos (o Unidas) Podemos?

La desunión de la izquierda era uno de los asuntos que nosotros criticábamos. Temíamos que al percibir los cambios que se estaban produciendo en la sociedad española, muy drásticos en la población menor de 50 años, los políticos trataran de aprovechar esa nueva sensibilidad emergente en beneficio de sus propias orga-

10. *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*, Mataró (Barcelona): El Viejo Topo, 2006.

nizaciones particulares, o pensasen en ellos como “nuevos yacimientos” de votos que sustituyeran a los exhaustos. Era una de nuestras críticas. En Cataluña, por cierto, la izquierda sigue rota.

El otro asunto que criticábamos era que se declarase que ya todo estaba solucionado por el mero hecho de que la población cabreada -“indignada”- cambiase el voto. Aquello, recordemos que así se declaraba, ya era el fin del “Antiguo Régimen”, y se prometían cambios sin cuento: ¿con qué fuerza?, contra el poder de ¿qué enemigo?

Nosotros insistíamos en que los cambios reales habidos en la historia han sido siempre resultado de una paciente acumulación de fuerzas resultante de la autoorganización y movilización constante, capilar, de los de abajo, del protagonismo de la política por los subalternos, y en la medida en que ésta se daba.

Y recalcábamos que eso exige paciencia, decir la verdad y ayudar a la tarea de autoorganización.

¿Hubo respuesta? ¿Qué se os dijo?

La respuesta que se nos dio fue que los problemas de nuestra sociedad eran tan grandes –o sea, que no era solo la casta- que no admitían dilación, como si nosotros fuésemos unos frívolos o unos estetas de la movilización popular.

Ahora que hay que afrontar los problemas reales, sus causas, y hay que encarar al enemigo, los programas políticos de la izquierda siguen sin plantear cuáles son estos y cómo crear alternativas. Por ejemplo: cómo se resuelve el paro, o sea el asunto del modelo productivo español; cómo se resuelve el asunto de la reapropiación de la soberanía económica que permita hacer una política económica mínimamente coherente, autocentrada. Y, en consecuencia, qué se hace con el euro, la deuda, qué ante la UE. Qué pasa con la crisis ecológica que es galopante, tanto por lo que hace al cambio climático, que nos afecta de lleno, como por lo que hace al fin de recursos, en primer lugar los energéticos, etc. ¡“Veinte años no es nada”!, y hasta los saudíes han declarado que necesitan cambiar su modelo económico. O sea que se acaba el petróleo.

¿Alguna consideración más?

Lo que se llamaba proceso constituyente hace tres años –‘recuerde el alma dormida’- ha quedado reducido al proceso constitutivo o a la reforma de las nuevas fuerzas políticas.

Y estos son pecadillos no menores que la izquierda –la izquierda, no el PSOE, que no lo es- se tiene que confesar. Probablemente porque no es cierto que frente a una “vieja izquierda” burocrática que manipula, haya surgido otra nueva, sin pecado original, inocente como el joven Fausto, tras beber su brebaje. Esta autoimagen de “limpieza de sangre”, de suficiencia condescendiente de unos respecto de otros, como si no fuésemos todos hijos de la misma sociedad y de la misma

cultura, social y política, es el mayor peligro.

Esperemos que entre todos los componentes de esta sociedad que nos sentimos de izquierdas, vayamos siendo capaces de desprendernos de la cultura, surgida de esta sociedad y en este régimen del 78, en el que nos hemos formado todos. El régimen no ha dejado de existir. Todos somos hijos de este mundo loco y corrupto. *Y estas cosas solo se curan con la participación activa de los de abajo.*

Decía Lukács que no se podía salir del estalinismo con métodos estalinistas, y esto es algo semejante a lo que presenciamos en la izquierda, la maniobra rápida, la política por arriba, las negociaciones de elites, el ser el primero que llega, el “deprisa, deprisa”, el tratar de hacerse con el santo y la limosna,... Los vicios públicos y privados del “Ancien régime” del 78...aún.

Pues a pesar de haber mejorado, tu diagnóstico se las trae. Para finalizar esta conversación. Has sido durante años profesor de secundaria en Cataluña: ¿qué balance haces de estos años?, ¿sigues en contacto con algunos estudiantes del Instituto donde trabajaste?

La enseñanza es una trinchera de primera línea que te pone en contacto inmediato, cuerpo a cuerpo, con la sociedad... junto con las oficinas de parados y la sanidad. El mundo pasa por ahí. Creo que me ha servido para percibir que vivimos es una sociedad desestructurada. La desarticulación provocada por la emigración social, la pérdida de entramado social y cultural de vida, en las condiciones impuestas por la dictadura franquista: la despolitización, ahondada por la derrota autoinfligida por la izquierda en el 78; la liquidación dirigida desde el nuevo régimen de los restos de cultura antifascista, democrática, popular; los años del ladrillazo, cuando un albañil ganaba “400” papeles... una sociedad muy crispada, insolidaria, individualista, en la que la cultura no era muy apreciada y en la que no tiene gran prestigio la docencia ni los docentes –hablo en términos medios, por supuesto.

Por encima, los diversos e hipócritas planes de “reforma” educativa, los de los socialistas, los de CiU, la gran derecha franquista de Cataluña –en el resto de España, los del PP-, basados en huecos discursos de pedagogos que no habían pisado un centro escolar, y que trataban de eximirse del fracaso anunciado de sus reformas acusando al material humano, al docente, de sus disparates.

La enseñanza ha sido para mí una experiencia dura.

Sí tengo relación con antiguos alumnos, alguno de los cuales participa en los seminarios de Espaimarx, o me ha invitado a asistir a alguna presentación suya como actriz. También algunos alumnos que vienen a casa a charlar de política.

Por cierto, regreso al pasado. Fuiste uno de los fundadores de la federación de enseñanza de CC.OO, junto a Paco Fernández Buey, Sacristán, Giulia Adinolfi, Teresa Rodríguez, Pere de la Fuente, Javier Pardo y tantos otros. ¿Qué recuerdas de todo aquello?

Jordi Olivares, Biel Dalmau, Carola Ribaudi, Dolors Porcel, Pilar Fuster, Nuria Bergé, también Joan Tafalla, tú mismo...

Yo no hice apenas nada. Perdón por el olvido de nombres.

Fue un periodo del que guardo muy buen recuerdo, como me acuerdo de todo aquel pequeño grupo que, inspirado en las ideas de Sacristán, creó el núcleo del sindicato de enseñanza de CC.OO. contra la dirección del partido –el PSUC, el PCE, o sea, para nosotros, “el Partido”. Es un recuerdo muy especial y por eso siento como un crimen olvidar el nombre de alguien, y que conste que yo no adolezco de sensiblería. Yo era un pardillo en lo político y un profesor interino de instituto en lo laboral. Las reuniones se hacían todavía en domicilios privados, en la casa de Teresa Rodríguez y Toni Domènech, muy a menudo, durante una temporada.

Creo que fue un intento magnífico y que todos los que participamos salimos formados por la experiencia¹¹. El proyecto no era viable pero sí se constituyó el sindicato. Y sí desempeñó un gran papel en la gran huelga, larga huelga, de la enseñanza, del 88.

La recuerdo muy bien. Estuve en pie de lucha con Miguel Candel y muchos otros compañeros.

Pero la maquinaria confederal, en pocos años, logró crear, también en la federación de enseñanza, un organismo que nada tenía que ver con las bases sociales. Quizá fue la federación que más rápidamente se burocratizó, como consecuencia del modelo de sindicalismo aceptado por la propia dirección del sindicato, que es la que negoció en posición de fuerza la ley sindical para la enseñanza pública, hasta entonces inexistente.

Para esas fechas, los cuadros sindicales ya no tenían relación con el grupo dirigente que había propulsado el proyecto en sus inicios. Su éxito en la huelga daba a la dirección sindical toda la autoridad para negociar, y hubiera podido exigir la aplicación de la ley sindical general, la misma que se aplicaba en la enseñanza privada. Según la normativa aceptada, en lugar de tener delegados sindicales en cada centro, según los porcentajes de trabajadores por empresa indicados en el Estatuto del trabajador, se implantaba un sistema de representación sindical basado en la elección de una lista provincial de representantes cuyo número era desproporcionadamente ínfimo en relación con el número de centros de trabajo y el de trabajadores.

El resultado fue que, desde su inmediato comienzo, estos representantes fueron

11. Véase *Homenaje a Manuel Sacristán. Escritos sindicales y de política educativa*, Barcelona: EUB, 1997 (edición de S. López Arnal).

tan desconocidos para los trabajadores electores como lo son los elegidos al congreso de diputados para los suyos. Abandonaban la actividad laboral en la enseñanza, se profesionalizaban como sindicalistas, y vivían en perpetua sinecura sometida al dedazo del secretario general y doblugada a las decisiones del aparato.

Vamos “La increíble y triste historia de la cándida Eréndira y la desalmada de su abuela”.

Te pregunto a continuación por la presentación del libro y por algunas cuestiones generales.

IV

“La política no es una actividad técnica generada al margen de la praxis cotidiana, ejercida por una minoría que se considera capacitada por poseer un saber técnico científico ad hoc”

Sobre el título de tu libro: ¿qué es eso de la praxis política? ¿De quién o quiénes? ¿De instituciones, de ciudadanos, de grupos políticos?

Concebir la política como praxis es concebir que la política no es una actividad técnica generada al margen de la actividad cotidiana, desde el control de instituciones, y por una minoría que se declara a sí misma capacitada por poseer un saber técnico científico *ad hoc*. Al contrario, concebir la política como praxis es pensar que toda actividad humana elaborada en común –praxis y poiesis-, la cultura material de vida creada entre todos y operada entre todos, eso es inmediatamente política, objeto de la reflexión y de intervención organizada para controlarla y transformarla.

La mayor parte de la actividad que produce y reproduce la vida humana, la sociedad, no es la ingeniería gubernativa sino la actividad generada desde el entramado de organizaciones comunitarias que son los microfundamentos que organizan nuestro hacer, la vida cotidiana, la cultura material de vida. Y debemos actuar organizadamente para democratizarlas. Esta actividad organizada que lucha por terminar con la división social del trabajo en que se asienta el hacer comunitario, no es una “actividad excedente”, supernumeraria, desarrollada desde ámbitos exteriores a nuestro vivir. Y exige luchar, donde ya estamos cotidianamente, por la democratización de las comunidades organizadas para poder controlar la actividad, para poder controlar nuestro vivir, la producción de una cultura material de vida.

Quien controla la vida cotidiana, hegemoniza la sociedad e impone la política institucional.

¿Cuándo un estado es un estado republicano? ¿Lo es el de Estados Unidos, por ejemplo? ¿Lo son los de Alemania o Francia?

Un estado republicano, según la tradición republicana, se compone de dos elementos. Por una parte, una comunidad humana, consciente de serlo, que controla organizadamente su vivir en común y genera su cultura material de vida, su *ethos*.

Te interrumpo un momento. Cuando usas el término *ethos*, hablas de eso que acabas de señalar, de cultura material de vida.

Exacto. Además, en paralelo, el estado republicano instituye instancias que posibiliten la deliberación, por parte de todos los ciudadanos, de las leyes que ordenan las instituciones de gobierno, las leyes, el nomos, que tienen que ser orgánicas del *ethos* o cultura material. La legislación, la elaboración de leyes, no es delegable.

EE.UU, Alemania o Francia, en consecuencia, no son repúblicas. Son Monarquías electivas, o poliarquías, regímenes políticos en los que manda un poder absoluto o un poder compartido entre pocos y en los que la cultura material de vida depende del poder del capitalismo.

No hay soberanía –o Kyrios¹²– en el sentido que le da el republicanismo

‘Republicanismo liberal’: ¿no es la expresión una contradicción en los términos?

Por supuesto. El liberalismo articula un proyecto en el que cada individuo pueda hacer según su conveniencia, sin ser interferido por la comunidad. Parte de una ontoantropología según la cual la individualidad es anterior a la comunidad. Su antropología filosófica es naturalista, individualista, innatista, previa y al margen de la sociedad. En consecuencia, la ley, creada por la sociedad, es una interferencia en lo que entiende por libertad.

El republicanismo, por el contrario, parte de la prioridad ontológica de la comunidad sobre el individuo. La individualidad es consecuencia, se construye como resultado de la interiorización de la cultura –*paideia*, *bildung*. Y el hacer de la comunidad, ese hacer creador de la cultura de vida, y el saber hacer práctico que lo posibilita, eso es precisamente, en lo fundamental, la “res”, que es “pública”. De esto hablamos cuando hablamos del republicanismo y no falsificamos su significado, porque así se ha expresado esa tradición secular, mediterránea que tiene unos 2.500 años.

El liberalismo en cambio...

El liberalismo, en cambio, declara que toda esa actividad generada en común, mediante el tupido entramado de organizaciones o comunidades que constituye la sociedad, no es res “pública”, no es asunto, cosa pública, sino “privada”.

Al considerar que la sociedad no existe...

12. Κύριος: palabra griega que se traduce como “señor, tutor, maestro”.

A la Thatcher...

Por ejemplo. Al considerar que la sociedad no existe sino que es la denominación de la multitud de individualidades preexistentes en su intercambio, el liberalismo declara “privado” todo aquello que no depende directamente de las instituciones del Estado y aún quiere reducir éstas como sabemos. Así, una fábrica de 30 mil trabajadores, que genera producto *debido a y como resultado de* la articulación de una unidad integrada de producción, es algo “privado”. Con lo que la mayoría de los denominados ciudadanos está sometida a dominación, a dominio ajeno, voluntad ajena, a arbitrio ajeno, *a alieni iuris*¹³, que para un republicano es lo que caracteriza a la esclavitud.

República no es artefacto institucional, no es aparatos de Estado, objeto. *República es praxis comunitaria deliberada en común*. Republicanismo es praxeología, filosofía de la praxis.

Hablando de praxeología. ¿Me dejas recordar la definición que daba Sacristán en un artículo célebre de 1967¹⁴?

Por supuesto.

Es esta:

“El “género literario” del Marx maduro no es la teoría en el sentido fuerte o formal que hoy tiene esa palabra. Pero tampoco es -como quería Croce- el género literario de Ricardo. Y ello porque Ricardo no se ha propuesto lo que esencialmente se propone Marx: *fundamentar y formular racionalmente un proyecto de transformación de la sociedad*. Esta especial ocupación -que acaso pudiera llamarse “praxeología, de fundamentación científica de una práctica- es el “género literario” bajo el cual caen todas las obras de madurez de Marx, y hasta una gran parte de su epistolario. Por ello es inútil leer las obras de Marx como teoría pura en el sentido formal de la sistemática universitaria, y es inútil leerlas como si fueran puros programas de acción política. Ni tampoco son las dos cosas “a la vez”, sumadas, por así decirlo: sino que son un discurso continuo, no cortado, que va constantemente del programa a la fundamentación científica, y viceversa.”

Sigo con nuestra conversación. ¿A qué responde la cita de *La Guerra civil en Francia* con la que abres el libro? La recuerdo: “La Comuna era la forma positiva de esta república (...) Los cargos públicos dejaron de ser propiedad privada de los testaferros del gobierno central”.

13. Puede traducirse como “bajo el derecho de otro”. Denominación del derecho romano para aquellos que se encuentran sometidos a la patria potestad de otro.

14. “Cien años después. ¿A qué “género literario” pertenece *El Capital* de Marx?”, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Madrid: Trotta, 2007, pp. 187-192 (edición de Albert Domingo Curto).

He incluido esta cita de Marx porque revela hasta que punto él es conscientemente un republicano en el sentido tradicional del término. La república se concreta en la comuna, porque república es comunidad organizada, sociedad civil estructurada para generar y controlar actividad en común. Gobierno central –gobierno central, el de “Madrid”, y el de la Plaza de Sant Jaume, tanto el del “lado derecho”, la Generalitat, como el del “lado izquierdo”, el Ayuntamiento de Barcelona- es exclusión de la ciudadanía respecto de la política, es privatización de la política.

La política queda en manos de los magistrados y de los técnicos, de los funcionarios, de los testaferros.

Del apartado “Al lector que abre este libro”. Hemos hablado de pasada pero insisto: ¿qué tienes en contra de la política entendida como ciencia o *episteme*? ¿Tus críticas equivalen a negar el valor del conocimiento en las actividades políticas de la ciudadanía?

Tengo en contra, en primer lugar, que se utilice el saber epistémico como justificación para secuestrar y privatizar la política, para constituir minorías aristocráticas, elites, en cuyas manos, se supone, debemos dejar la política, porque, se dice, este es un hacer técnico que exige un saber especializado, es “ciencia política”. Esta consideración, esta enormidad, es rechazada desde siempre por la tradición republicana.

La otra posibilidad, en la medida en que existe una ciencia social y en la medida en que ésta tiene una utilidad –la tiene y, a la par, es limitada-, es hacer “un uso público de la razón”, entregando ese saber a la comunidad para que lo considere en sus deliberaciones públicas.

Si alguien descubre algo –en el caso de Marx en *El Capital*, o en la obra de Forrester y Meadows, *Los límites del crecimiento*, como ejemplos señeros-, lo que debe hacer es ponerlo en general conocimiento, al alcance de todos. Y a partir de ahí, dejar que la gente extraiga sus conclusiones. En *El Capital* no hay recetas técnicas de ingeniería económica, ni prescripciones políticas. Eso no es una debilidad de Marx, es una convicción. Tampoco las hay en la obra de Donella Meadows (1941-2001).

En segundo lugar, y esta es una crítica aún más contundente, debemos evitar el fetichismo de la ciencia cuando se estudia la sociedad. Porque el ser humano no es un realidad natural fija como la que estudia la ciencia física: considerándolo un objeto inalterable, sometido a leyes universales inmutables (al menos ese es el modelo newtoniano), etc.

La sociedad es una realidad histórica, en constante cambio, como resultado del hacer creador de la gente que la constituye, que es cambiante, y lo es también la propia consciencia de la gente. Y no resulta pronosticable nunca qué es lo que va a suceder.

Pero también, en la línea de lo que señalas, la “historia” interrumpe en las ciencias naturales. La Tierra, por ejemplo, el universo, la vida, no son entes inmutables, aunque los “ritmos de cambio” sean otros.

De acuerdo, no hay problema ahí. La ciencia social puede dar explicación de los procesos sociales anteriores como consecuencia de los cuales el presente es como es. O de las consecuencias no evidentes de nuestra propia actividad actual, que ocasiona efectos perniciosos en nuestro vivir, causas ellas mismas, consecuencia de las relaciones sociales que organizan la actividad de la comunidad. O puede dar cuenta de las consecuencias futuras que puede acarrear nuestra presente actividad social de no modificarla.

Pues no está nada mal, no son insustantivas las aportaciones que señalas.

Desde luego que no. Pero la ciencia no puede dar razón ni pronosticar cambios de la sociedad, que son siempre debidos a la creatividad en común generada conscientemente, la cual desarrolla nuevas formas de hacer. La sociedad es impronosticable, impredecible, no porque la ciencia que poseemos sea “mala”, sino porque somos “historicidad”, creación en común de actividad que no está determinada causalmente por la anterior actividad.

La ciencia puede rendir un informe aproximado de cómo es la cosa ahora, no puede elaborar por extrapolación cómo será luego, ni puede prescribir formas de hacer.

Se impone un ejemplo.

Un ejemplo, muy modesto: nadie fue capaz de prever el 15M¹⁵. No era previsible, fue resultado de una transformación de la consciencia de la gente, muy en especial de las generaciones jóvenes, de una indignación antes no existente, que se elabora en unos meses.

El ser humano cambia su hacer, su pensar, y no se puede prever ni cuándo, ni cómo, ni qué generará mediante el nuevo hacer. Historicidad es la palabra.

Dices que la concepción de la política que criticas ha sido también mayoritaria en la izquierda. Te pregunto a continuación sobre esto.

15. Véase F. Fernández Buey, “Sobre el 15M” (2011). En M. Sacristán y F. Fernández Buey, *Barbarie y resistencias*, ob. cit., pp. 439-443.

V

“Mi propuesta es radical porque pretende ir a la raíz de los problemas, y propone medios para que los subalternos podamos cambiar de raíz el mundo”

Nos habíamos quedado aquí. Dices que la concepción de la política que criticas ha sido también mayoritaria en la izquierda. ¿En qué izquierda? ¿Por qué afirmas que se pregona como la única existente? ¿Quiénes son esos pregoneros? Muchas cuestiones en una. Disculpas.

“Vosotros votadnos y ponadnos en las instituciones, que nosotros os solventaremos los problemas”. Quizá, en algunos casos, con la ayuda de una idea-propuesta complementaria, “movilizaros en movimientos de protesta y presión que sean instrumentales a nuestro acceso al gobierno”. Esta segunda parte, reclamar movimientos entendidos como medio o recurso instrumental para el acceso y el apoyo al gobierno propio, ya no es ni común a todo lo que se dice de izquierdas.

Bueno, este es el fundamento del discurso de toda la izquierda. Nadie considera que se deba impulsar un movimiento capilar que luche por el control sobre la actividad social que produce la vida cotidiana, en todos sus ámbitos, comenzando por donde se pueda la lucha por la creación de un movimiento mediante el cual la comunidad de individuos organizados genere una nueva cultura cotidiana de vida, una democratización de la vida cotidiana. Esto está fuera de la reflexión... Pero, la creación en comunidad de un vivir cotidiano, de un ethos, es el *sine qua non* del republicanismo, de la praxeología, tal como nuestro en el libro.

Hablas de la cultura material de vida al definir qué es una sociedad política. ¿Qué es para ti, en qué consiste esa cultura material de vida? ¿No puede haber varias culturas materiales de vida, incluso enfrentadas, en una misma sociedad política?

Me sirve la noción de cultura que elabora la antropología cultural. Por ejemplo, Karl Polanyi. Es la denominación del acervo de conocimientos, que, en primer

lugar, guían nuestro hacer. Porque nuestro hacer, desde comer, a cruzar una calle, a trabajar, a declararnos a una mujer –o a un hombre, etc- es un saber hacer creado y transmitido por la comunidad. No innato ni individualista. Es el conjunto de saberes que nos hominizan, como individuos y como especie. Cultura no es, en primer lugar, arte, literatura, cine, deporte, etc, sino el conocimiento que posibilita la actividad creadora de la comunidad mediante la que ésta produce y reproduce la vida.

Hablando de cultura. Déjame que recuerde algunas aproximaciones de Sacristán a esta noción que creo que van en la línea de lo que dices. De un artículo que publicó con seudónimo en la revista *Jove Guàrdia* de las Juventudes Comunistas en 1975¹⁶.

Adelante por supuesto.

Es esta:

“Una cultura es el conjunto de normas y valores de una manera de vivir, o sea, un conjunto de reglas de la conducta económica (de los modos de trabajar, consumir y poseer), social (comportamiento familiar, de grupo, estatal, cuando hay estado), en las ideas, en el conocimiento, en el arte, en el tiempo ocioso, etc., y un conjunto de valores correspondiente. Así que una tribu de cazadores del Amazonas, por ejemplo, sin lengua escrita, sin objetos de metal, etc., pero con sus costumbres observadas por todos los miembros, no sólo no es un grupo de incultos, sino que es un grupo de seres humanos con una cultura probablemente mucho más sólida, más organizada e integrada que la nuestra en una gran ciudad industrial capitalista.

Cuando a la palabra “cultura”, en vez de usarla en ese sentido básico y principal (que es el sentido que le dan los científicos que estudian el tema, los antropólogos y los etnólogos), se le tienen que añadir adjetivos y hay que hablar de “cultura popular” y “cultura superior”, por ejemplo, entonces es que la sociedad de que se trate está dividida en clases sociales. Por eso está justificado y no es ningún vicio de sectarismo afirmar que hoy, en nuestra sociedad, existe una cultura burguesa, la del bloque de clases dominantes, con matices varios que son lo que se llaman subculturas, culturas parciales: por ejemplo, la subcultura de la pequeña burguesía comercial...

Entonces, ¿qué es cultura popular? Probablemente no es nada, del mismo modo que nunca se sabe muy bien qué quiere decir “el pueblo”, aparte de ser una palabra muy cómoda para los reformistas y los nacionalistas. A lo sumo, “cultura popular” puede querer decir una combinación de elementos de subculturas proletarias, campesinas, pequeño-burguesas urbanas y marginales (o sea, minoritarias) de la ciudad y del campo.

16. “La cultura popular”, *Jove Guàrdia*, any V, núm3, mayo 1975, p.8.

Sobre las subculturas proletarias señalaba:

“Pero no hay que idealizar precipitadamente las subculturas proletarias. Porque, además de tener en el trabajo socializado, la cooperación, la solidaridad, el igualitarismo, etc., semillas posibles de culturas comunistas, las formas de vida obreras tienen también, y básicamente, el poso del ser explotado y el ser oprimido, y ese poso da rasgos culturales, rasgos de formas de vida que no podrían sobrevivir en una sociedad comunista: por ejemplo, las costumbres debidas a las malas condiciones de vida material, o la ignorancia forzada de muchas cosas, y, sobre todo, lo atomizado, desorganizado o contradictorio que es en el ambiente industrial lo que se sabe y lo que se siente: remontándose dos o más generaciones en sus familias, los obreros industriales y de los servicios urbanos básicos proceden de ambientes artesanos o de ambientes campesinos que tenían sólidas subculturas bien organizadas. El capitalismo las deshizo, pero, por otra parte, no puede tampoco permitir que se constituya una nueva cultura del trabajo industrial moderno porque esa cultura tendría que ser la forma de vida colectivista de la solidaridad, la forma de vida del socialismo y el comunismo”.

Déjame que recuerde también un paso de su artículo sobre Karl Marx de 1974 (*Sobre Marx y marxismo, ob. cit.*, p. 295) donde también aparece el concepto:

“[...] Pero el período belga es también un tiempo de lucha política. Ya en París había tratado Marx directamente a la clase obrera. Al mismo tiempo que los obreros alemanes, con la insurrección de 1844, habían robustecido su confianza en sus hipótesis teóricas, el trato con los proletarios franceses y alemanes de París le había permitido comprobar la existencia en germen de una cultura comunista, hecha de solidaridad en vez de competición por el dinero, de igualdad en vez de jerarquía, de distribución útil y cambiante de las funciones en vez de división clasista fija del trabajo. El mismo Marx ha descrito este segundo aspecto, el más difícilmente aprehensible y describible, de su experiencia de la clase obrera: “Cuando se reúnen los artesanos comunistas, su objetivo es por de pronto la doctrina, la propaganda, etc. Pero, al mismo tiempo, al reunirse les nace una nueva necesidad, la necesidad de comunidad, y de este modo lo que parece ser un medio se les convierte en un fin. Se puede contemplar los resultados más espléndidos de ese movimiento práctico viendo una reunión de *ouvriers* (obreros) franceses. El fumar, el beber, el comer, etc. no son ya más que medios de unión, o medio unificador. Les basta ya con una compañía, una asociación, un entretenimiento que tienen, en realidad, por fin la compañía misma. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es palabrería, sino verdad, y desde estas figuras endurecidas por el trabajo nos ilumina la nobleza de la humanidad”.

Perdona por esta larga interrupción.

Nada que perdonar. Todo lo contrario.

En cuanto al plural del que te hablaba en la pregunta.

Sí puede haber diversas culturas materiales. En la Edad Media, hubo a menudo, en coexistencia, diversas culturas materiales de vida, de espaldas unas a otras. Toda religión era la forma de consciencia mediante la que se elaboraba el saber hacer que ordenaba la vida cotidiana en su totalidad de una comunidad, y, a la par, mediante la que se expresaba la consciencia de constituir una religación comunitaria, la consciencia de un hacer común, consciencia segunda sobre el propio hacer.

Cada religión ordenaba todos los ámbitos del vivir, desde la familia y el sexo al tiempo de trabajo y su reglamentación, los trabajos dignos y los indignos, el tiempo de descanso, las formas de asueto y diversión, los usos alimentarios, con las prohibiciones de alimentos, para siempre o durante determinados días, etc.

Era también el ámbito intelectual en que se reflexionaba, deliberaba y se justificaba ese saber hacer práctico, y en el que se expresaban los nuevos sectores sociales emergentes y sus nuevas experiencias y necesidades, muchas veces en pugna con los de otras fracciones sociales, dando lugar a nuevas órdenes religiosas, “herejías”, etc.

Los estados modernos, desde su constitución en el siglo XVI, percibieron el peligro, para su unidad, de la existencia de diversos *ethos* o religiones, y se dedicaron a la homogeneización cultural. La persecución de la Inquisición contra judíos y moriscos no era por motivos raciales sino culturales. La Inquisición tenía la característica de ser la única institución que ejercía unidad de jurisdicción en todos los reinos de la corona... Pero todo esto nos lleva lejos.

Tienes razón, un poco lejos. Pero es interesante lo que explicas.

Basta decir que cuando comprendemos que una *religatio* religiosa es una comunidad de cultura de vida se nos aclara el porqué de muchos acontecimientos históricos. Desde la Revolución Francesa, y el cambio de civilización sobrevenido, las culturas materiales de vida ya no se autoreflexionan y elaboran a través de la religión, sino a través de concepciones del mundo laicas, *weltanschauungen* filosóficas, dentro de las cuales las religiones constituyen una corriente o partido en pugna cultural¹⁷.

Pero aún falta otro asunto.

¿Qué asunto?

A pesar de la potencia de los estados, la vida cotidiana de las comunidades, la vida de la comunidad familiar extensa, etc., era difícil de controlar por la dificultad de penetración en la misma. Explicaba Pasolini –lo cito en el libro– que el fascismo, a pesar de todo su poder tiránico, no consiguió controlar y dominar la vida cotidiana de la gente.

17. Sobre concepciones del mundo, véase M. Sacristán, “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” (1964). *Sobre dialéctica*, Mataró (Barcelona): El Viejo Topo, 2010, pp. 73-90 (edición de S. López Arnal). Gregorio Morán se ha referido a este prólogo como uno de los textos centrales en la formación marxista de varias generaciones de militantes comunistas democráticos españoles.

Sin embargo, el capitalismo, y el capitalismo productor de bienes para el consumo de la vida cotidiana, ha logrado lo que hasta el presente era imposible, la penetración y ahormación de las culturas materiales de vida y de la vida cotidiana, según las necesidades del propio capitalismo, la destrucción del anterior tejido comunitario desde el que los diversos sectores sociales elaboraban en comunidad culturas y subculturas autónomas, y la uniformización del vivir, mediante el consumo y la ordenación del tiempo según las necesidades del trabajo.

En síntesis...

El capitalismo para el consumo ha ejercido un poder totalitario sobre la vida cotidiana que ningún régimen religioso o político se había podido permitir.

Sostienes en el libro que la propuesta que defiendes es radical. ¿Qué significa aquí *ser radical* y por qué es radical tu propuesta?

Mi propuesta es radical porque pretende ir a la raíz de los problemas y propone medios para que los subalternos podamos cambiar de raíz el mundo, cambiándonos a nosotros mismos, luchando por tratar de crear una nueva cultura material de vida organizada democráticamente, luchando desde la vida cotidiana, desde los microfundamentos de la misma en los que nosotros la generamos: el entramado de comunidades de las que somos partícipes.

Al hablar de la sociedad política, y tal como debe entenderse en tu opinión, hablas de “una tarea que exige participación activa, creativa, constante, de la comunidad de ciudadanos”. Activa, creativa, constante, de todos los ciudadanos, ¿no es eso una tarea casi sobrehumana? ¿Y cuándo tiempo nos quedaría entonces para el trabajo, para los amigos, para la familia, para nuestras ayudas, afectos y cuidados?

La creatividad no es un *novum* a lograr. Es realidad siempre existente, siempre constante del ser humano: la praxis. Y se da, no en los intermundos habitados por los dioses-prohombres faros de la comunidad, no en el Espacio Público político, ni en momentos excepcionales de la historia, sino en la vida cotidiana de cada persona, en su hacer diario en común, mediante el que somos el dios creador que crea este mundo material de vida. Todo el mundo humano es creado y recreado a cada instante, so pena de desaparición. Es creación humana.

Por tanto, la actividad política nueva a la que me refiero es interna a cada uno de esos ámbitos de la vida cotidiana, todos ellos, ámbitos comunitarios de vida. Porque es actividad política para recrear un nuevo vivir y hacer dentro de las instancias comunitarias en las que actuamos para producir y reproducir la vida social. No es un pluriempleo u ocupación extra, nueva, que nos cae encima.

Se trata de someter a relaciones sociales simétricas, democráticas, la actividad creadora que constantemente generamos desde nuestra vida cotidiana, desde el múltiple entramado de comunidades en las que participamos, que es el microfun-

damento capilar que organiza nuestra actividad, pero sometidos a una división social de trabajo que impone desigualdad, dominación, jerarquía. Es declarar política la totalidad de la vida cotidiana y luchar por democratizarla. Precisamente entender la política como un hacer excedente, “Público”, exterior a la vida cotidiana, es asumir ya la ideología liberal, burguesa que considera “privada”, y no objeto de la política, al grueso fundamental de la actividad creadora mediante la que producimos la vida social humana.

De acuerdo. Nos adentramos ahora en el primer apartado de la primera parte de tu libro. Cito el título: “Dos concepciones políticas opuestas. La política como ciencia o la política como praxis”.

VI

*“La política, y tan solo la parte de exordio a la misma,
comienza cuando se utiliza la ciencia dentro de una argumentación,
que ya no es científica”*

Nos habíamos querido en el apartado “Dos concepciones políticas opuestas. La política como ciencia o la política como praxis”. Señalo algunas dudas e incluso algunas sorpresas. Lo abres con una dedicatoria: “Dedicado a los amigos comunistas galegos de Vigo, ex militantes de Nos-UP, que lucharon arduamente y que han decidido abandonar la militancia partidaria. Como muestra de respeto y para participar constructivamente en su reflexión”. ¿Por qué crees que tantos colectivos abandonaron la militancia partidaria años atrás? ¿Estamos ahora en un momento diferente?

Creo que estamos nuevamente ante el agotamiento, una vez más, de la teoría de elites como forma de hacer política. Una concepción de la política que se basa en creer que el procedimiento consiste en que una minoría se considere capacitada para evaluar una situación, establecer cuales son los puntos débiles de la sociedad organizada por el rival, elaborar una estrategia y decidir que ese va a ser un proceso que arrastre a la gente, porque sí, y debido a que los distintos pasos intelectuales señalados se basan en la posesión de un saber teórico, científico o técnico-científico, tecnológico, de intervención que hace acertado el camino pronosticado, y fundamentalmente establece el análisis hecho y correcto el fin propuesto *ex ante*. Las militancias lanzadas a la política con esa concepción, tras años de pegar carteles, hacer el puerta a puerta, cotizar, hacer guardias y turnos en barras de bar, etc., después de haber sido apremiados una y otra vez, y puestos en alerta máxima ante “la lucha final”, semana tras semana, perciben la inutilidad a pesar de la inmutabilidad de los que mandan. Cuando se moviliza la gente, esta no pasa por la puerta de su casa.

Sostienes que existen dos formas de concebir la política dentro de la izquierda que son por entero opuestas. ¿Ningún punto de contacto, nada que ver, ningún puente entre ellas? ¿O A o no-A? ¿No es muy poco dialéctica esta disyunción excluyente?

La pregunta que me haces exige una elucidación del término dialéctica. Está el uso platónico de la misma sobre el que no soy competente. Pero este no es el que hacen Marx o Hegel. En ellos, dialéctica no es un término para elucidar la posible síntesis entre enunciados lingüísticos, analíticos, contradictorios. Tampoco creo que eso sea aceptado como posible por el análisis. Yo no lo creo posible. La síntesis de enunciados contradictorios daría soluciones lingüísticas del tipo “círculo cuadrado”...

¿Y qué es entonces la dialéctica?

Dialéctica, en la tradición praxeológica, en Hegel, en Marx, es término que hace referencia a la “ontología del ser”, a la realidad social humana. Y se usa, precisamente, no para armonizar realidades contradictorias entre sí sino para señalar la “contradicción” que se da en una totalidad social humana y, consecuencia de ella, el proceso, la procesualidad, la dinamicidad que se da en la totalidad social que impele el cambio, la historicidad, el no parar de la historia humana.

He querido, adrede, meter esas dos palabras que horripilan al pensamiento analítico lingüístico en su mayoría, ontología y contradicción de la realidad. Se suele decir que en la sociedad no puede darse la contradicción, sí acontecimientos contrarios entre sí. Como lo son un valle y un monte o una cima. Pero esto muestra cómo se naturaliza la sociedad, la comunidad humana. La respuesta a esa objeción exige hacer una primera pregunta banal...

¿Y qué pregunta banal es esa?

La siguiente: ¿si el neopositivismo, si el análisis, consideran la existencia de enunciados lingüísticos contradictorios entre sí? Nadie lo niega y hasta se puede buscar en google ejemplos sobre este tipo de enunciados. Luego se trata de preguntar si estamos de acuerdo en que el mundo humano es producto, objetivación generada por la actividad humana, una realidad social no natural. También llegaremos a ponernos de acuerdo con esto... o no, pero ya entonces, el que lo rechace mostrará estar naturalizando el mundo humano de una u otra forma.

Si estamos de acuerdo en que el mundo social humano es objetivación humana, se trata de preguntar si esa objetivación es, o no, consecuencia del hacer de las manos de los seres humanos, y si éstas no se mueven conforme a pensamientos, nociones, ideas, que hay en la mente humana, formuladas lingüísticamente, las nociones e ideas ontológicamente primordiales, las que constituyen el saber hacer de la razón práctica, las que construyen y formulan el saber hacer mediante el que producimos el mundo humano. Ideas ontológicas en consecuencia, puesto que

posibilitan la construcción práctica del *onton*, del ser social humano.

Y llegados aquí, se trata de preguntar si no es posible que, como resultado de todo lo afirmado, la actividad de masas de individuos se orienten por principios contradictorios entre sí. Por ejemplo, y sobre la igualdad, dar a todos por igual o dar a cada cual según sus necesidades. Estos dos enunciados referidos a la igualdad son contradictorios entre sí: si es uno, no es el otro. Y pueden orientar praxis humanas que, de darse a la vez, generarían un estado de contradicción social que desestabilizaría la sociedad.

Sin entrar en detalle punto a punto, me suena muy a Hegel lo que cuentas.

Te suena bien. El ejemplo que he citado lo desarrolla Hegel en alguna parte de la *Fenomenología del Espíritu*. Si mal no recuerdo, en alguna parte del capítulo quinto. Las relaciones sociales que se establecen entre los seres humanos y los bienes por ellos producidos y, consiguientemente, las relaciones sociales que se establecen entre los seres sociales mismos, productores de esos bienes, hacen que ambos modelos de relaciones sociales sean incompatibles, contradictorios.

Todo esto lo podemos ver mejor si nos fijamos en las relaciones sociales que organizan la actividad productiva y distributiva del capitalismo, que son incompatibles con otras. Véanse capítulos 24 y 25 de *El Capital*, los dos últimos del libro primero, escritos por Marx para la edición de 1873. El 24 titulado «La llamada acumulación originaria» y el 25, «La teoría moderna de la colonización». En una totalidad social integrada, como lo es la capitalista, y solo en la capitalista, que es la única sociedad en la que la clase dominante organiza la actividad del proceso productivo, o modo de producir, dos modelos de organización de las relaciones sociales prácticas humanas, no son compatibles.

¿Y en las otras sociedades?

En las otras sociedades, en las que la clase dominante organiza la exacción y gestiona las necesidades espirituales de su sociedad, sociedades en las que la actividad productiva no ha sido separada del resto de las actividades, o sea, de las instituciones que generan la actividad en su conjunto, la producción viene organizada por la familia extensa y por la comunidad, cuyos modos de organización son los que dirigen la actividad productiva.

Respecto de los capítulos señalados de *El Capital*, en el 24 se nos explica que el capitalismo surge como consecuencia insospechada resultante del poderío de los señores que, mediante el Estado absoluto, logran expulsar a las comunidades campesinas del control de sus tierras o logran quebrar el control sobre su hacer y el subsiguiente reparto de la producción.

En el breve capítulo 25, Marx explica que, contrariamente a lo que nosotros hemos pensado, el capitalismo para poder existir debe destruir la propiedad privada. Tal como se ve en el colonialismo moderno, en el que los campesinos

son expropiados de su tierra. La propiedad extendida, contrariamente a la mala interpretación de la Segunda Internacional, y también de la Tercera, no favorece sino que bloquea la génesis del capitalismo.

El problema es que pensemos que no hay otra «línea evolutiva de progreso» -digámoslo con esta frase, así de flagrante- que la que pasa por la génesis del capitalismo. En ese caso, y aunque se hubiera comprendido ese par de capítulos -no fue el caso-, la pequeña propiedad campesina comunal -pequeña y comunal es, a posta, un contrasentido- hubiera sido considerada un freno reaccionario al progreso.

Pero eso es una interpretación evolucionista, antihistórica de la historia, en la que las necesidades antropológicas surgidas en las personas bajo el capitalismo son consideradas las naturales y universales. Pero este es otro asunto.

Volvamos entonces al punto anterior, al de la “contradicción”.

La contradicción sobre la que reflexiona esta tradición se da en la realidad, es material, ontológica, y explica la disrupción. Por tanto, referida a la dinámica de una totalidad social, humana.

A mi juicio, el término “Dialéctica” puede ser utilizado para designar dos cosas entre sí relacionadas.

¿Cuáles son esas dos cosas?

La que percibo como planteada ahora: que una totalidad social humana está en constante proceso de actividad y que, en ella, unas fuerzas sociales reales, activas, se confrontan con otras y son contradictorias entre sí, con sus actitudes, con sus acciones, etc., y que, además, hay la posibilidad de que se generen constantemente nuevas actividades sociales creadas *ex novo*, y nuevos sujetos sociales emergidos de su propio proceso de auto organización, que interaccionen con las existentes, las cuales, a su vez, pueden modificar al menos en parte su hacer.

Con todo ello, lo que señalamos es la labilidad de todo momento y equilibrio social, su historicidad, sin que podamos explicar qué es lo que va a surgir de ello como nuevo, cuál será el momento sucesivo, ni cómo será, pues hay procesos que se crean, sujetos que emergen, acciones e ideas que son nuevas etc.

¿Y qué inferes de todo ello?

Que esto implica, contrariamente a lo que puede pretender una ciencia “científica”, que el futuro es impredecible precisamente por la capacidad creativa humana de nuevas actividades elaboradas conscientemente, que es lo que se entiende por historicidad humana.

La palabra “dialéctica” puede ser empleada, también, para destacar una característica interna a esa dinámica, ya señalada en el punto anterior: que una parte de la sociedad se desagregue experiencialmente de la sociedad, por el sufrimiento que ésta le causa y que registra conscientemente; que rechace esa sociedad internamente

en su conciencia, que no esté dispuesta a apoyarla en momentos de peligro y se mantenga pasiva, o que incluso se organice conscientemente para desestabilizarla de una u otra forma, o para transformarla en una sociedad diferente. Que desde la experiencia, y en su conciencia, gentes, muchas, pocas... decidan que esta no es su sociedad, y de ahí en adelante.

A esta conciencia de rechazo frente a esta sociedad, que puede ser en un principio, tan solo, reflexión dubitativa frente a la misma, a ese desdoblamiento, se le denomina: “Negatividad”, conciencia de “negatividad” y práctica de “negatividad”.

Este tipo de reflexión consciente, desdoblada respecto al mundo denominada negatividad o conciencia negativa, es uno de los constituyentes de la totalidad social. Si se organiza, como subjetividad comunitaria para la acción, se afianza, crece, etc. Este es un –quizá *el*- elemento desestabilizador, dinámico, del proceso de la totalidad y puede llevar a la creación de una nueva totalidad social humana.

Convendría un resumen.

Como resumen, la dialéctica es una realidad ontológica. Es ese obrar real que transforma, en uno u otro sentido, el plexo de acción que constituye la sociedad, la totalidad social. El elemento ontológico en el que radica la “dialéctica” es la razón práctica humana y, en su núcleo, la conciencia experiencial que cada individuo posee de lo que es su vivir como resultado de la totalidad creada por el plexo social de acción y su posición dentro del mismo.

Por supuesto, en la sociedad, saberes, productos, etc. generados en un periodo social dado, como resultado de unas relaciones sociales dadas, pueden ser utilizados posteriormente como medio instrumental dentro de otras relaciones sociales dadas. Las técnicas de trabajo del artesanado anterior al capitalismo fueron “subsumidas” por el capitalismo (“De la subsunción formal a la subsunción real del trabajo al capital” es el tema fundamental de un capítulo muy importante de *El Capital*, el capítulo XIV, cuyo título es «Plusvalor absoluto y plusvalor relativo¹⁸»). Pero esto se debe a que toda objetivación humana y todo saber hacer, creados, una vez generados, están desvinculados del contexto genético en los que se generaron, de las relaciones sociales que constituían la organización de esa sociedad.

Lo mismo pasa con el trabajo vivo, que puede ser subsumido en muy diversos plexos de acción, ordenados por relaciones sociales históricas, concretas, las cuales, entre sí, sí que son incompatibles, contradictorias, porque se colapsan las unas a las otras. Tanto respecto de la técnica preexistente, como respecto del trabajo vivo, vienen otras personas, como moscas al cubo de leche, y la toman como quieren y para lo que quieren.

18. Karl Marx, *El capital*, libro I, volumen 2 (OME 41), Grijalbo: Barcelona, 1976, pp. 143-154 (traducción de Manuel Sacristán). Sacristán tradujo los libros I y II de *El Capital* (ambos editados en OME, en tres volúmenes) y dejó a medias (por interrupción de la edición de las OME) la traducción del libro III, nunca publicada.

Perdona, ¿de dónde la metáfora del cubo de leche?

Lo del cubo de leche no es querencia bucólica mía. Es ejemplo elaborado por el humor sarcástico de Hegel, a menudo de sal gorda. En consecuencia, esta subsumición –*subsumere* es palabra latina que los alemanes retraducen por “aufhebung”- o integración ontológica, práxica, sí es posible, pero lo es porque no hay contradicción entre lo subsumido y las relaciones sociales que subsumen.

Dialéctica, en consecuencia, no es término apto para justificar armonizaciones de contrarios, ni tan siquiera en el plano de los enunciados teóricos.

Si me he permitido este pequeño excurso...

No tan pequeño a no ser que usemos alguna, para mí desconocida, “métrica dialéctica”.

Bueno, no tan pequeño. Si me lo he permitido es porque, como se puede comprender, tiene que ver con el asunto que reflexionamos.

En la parte general de la entrevista, ya he indicado antes que el saber científico vale como uso público de la razón, esto es, como argumentación pública para combatir intoxicaciones ideológicas en contra del cambio –lo que existe, existe; luego, es natural y por tanto inmodificable; este es el mejor de los mundos posibles, etc-. También para señalar las consecuencias futuras de prácticas masivas actuales, etc.

El saber científico tiene valor para la política, en primer lugar, como uso público del saber científico. Y, por tanto, por su uso crítico del saber científico. Pero hasta aquí no hay política.

Cuándo entonces hay política, cuándo entra la política o lo político en acción.

La política, y tan solo la parte de exordio a la misma, comienza cuando se utiliza la ciencia dentro de una argumentación que ya no es científica.

¿Por ejemplo?

Una argumentación que anima a cambiar la realidad social, y a participar activamente en la lucha por ese cambio. Ese es, por tanto, un uso *Retórico* de la ciencia. La *Retórica* propone cambiar lo que hay. No estarse quieto, actuar, y arguye y trata de convencer. Dibuja en negro lo que no conviene, lo que considera rechazable, y ahí entra la ciencia como argumento.

Incluso probar que la riqueza humana la producen los que son pobres, el trabajo vivo, no el capital, y el probar que lo que se denomina corrientemente economía teórica es pura ideología, incluso el poner como núcleo heurístico de la investigación esa hipótesis y probarla, no es política... *aún*.

¿Cuándo entonces, insisto de nuevo?

Una *Retórica* adecuada no propone como será el futuro, ni establece plazos, ni prevé futuras fases, y, aún menos, dice que es la bola de cristal de la ciencia la

que le muestra tales cosas. Sólo propone organizarse para luchar por el cambio de la realidad social, es un protréptico¹⁹, una exhortación, una admonición, una *amonestatio* a actuar.

Si es consciente de la historia pasada, propone que se cree lo que no existe: organización de gentes nueva, creada, que da a los organizados mayor capacidad de control sobre sus actos y le permite crear actividad nueva.

Pero la política *no es discursividad. Es materialidad que consiste en creación de nueva actividad.*

¿Y cuándo comienza esa nueva actividad?

Comienza donde acaba el uso retórico de la razón; comienza cuando, mediante la razón práctica y el saber hacer preexistente en ella, los individuos, desde su sentido común, comienzan a organizarse, a crear materialmente tejido social nuevo, antes inexistente, y a crear capacidad de control sobre la actividad y actividad nueva, creada gracias a esa organización antes inexistente. Creación material. Y a crear proyecto, objetivos, fines prácticos concretos, históricos, nuevos, consecuencia de la imaginación práctica que alimenta la experiencia de poder nueva, emergente de la nueva actividad creada.

¿Y cuál es entonces el papel de la ciencia en el cambio social?

Ningún cambio social en la historia fue preestablecido por la ciencia. La ciencia, por ejemplo, señala el riesgo de autodestrucción humana si seguimos metabolizando con la naturaleza tal como lo hacemos. Pero no explica cómo podemos organizarnos, qué saber hacer alternativo debemos crear para metabolizar, ni qué fuerzas sociales se movilizarán, ni si lo harán. No lo “hacen”, por ahora, al menos, no lo hacemos. Y eso puede ser de mucho interés moral para el ecólogo, pero para el análisis de la ciencia es algo nulo. No existe.

Todo esto es bien sabido por los que poseen experiencia práctica. “D’abord on s’engage, puis, l’on voit²⁰”, es la frase célebre de Napoleón.

¡Joaquín Miras citando a Napoleón!

¿Por qué no? Por supuesto, la experiencia elaborada como resultado de haber estado en otras situaciones de disrupción novedosa de la realidad social, esto es, singulares, o “particulares” –*non est scientia de particularibus*–, a su vez, da al gato viejo experimentado intuición creativa, pero eso es lo que Aristóteles y los griegos

19. Un protréptico (del griego προτρεπτικός /proteptikós/, de προτρέπω /protrepō/ ‘instar’) es una forma de oratoria clásica que tiene como finalidad la captación de alumnos. Sería, digámoslo así, un discurso de propaganda académica para conseguir interesados. Parece tener su origen en los sofistas.

20. Primero nos comprometemos (actuamos); luego ya se verá.

denominan frónesis²¹, y los latinos *prudentia*, y se la atribuyen al experimentado y se la niegan al joven, al que, sin embargo, creen muy capaz de dominar el saber científico.

El surgimiento de esta práctica social nueva, dinámica; la misma consciencia negativa o desdoblada de la subjetividad con relación al mundo donde habita, en el caso de que surjan, son imprevisibles, tanto en su aparecer, como en las decisiones que los sujetos conscientes adopten. Por lo mismo, la práctica de futuro posible es imprevisible.

Todo ello escrito para señalar que, si por ciencia entendemos lo que, por ejemplo, Alan Chalmers consideraba en *Qué es esa cosa llamada ciencia*²² -lo que entiende por ciencia Mario Bunge²³, aunque luego pierda el oremus y aunque incluso rechace el estatuto de ciencia a la historiografía o a gran parte de ella, o lo que entiende por ciencia Ernest Nagel²⁴, la propuesta operacional fundada y operada por los que dominan esas estrategias intelectuales, técnicas aprendidas en universidades-, todo esto otro que es la política, no es ciencia.

En la sociedad el único pronóstico bueno es el que se elabora sobre el pasado: historiografía.

Dura sesión tal vez. Volvamos al hilo del capítulo si te parece.

Me parece.

21. Para Aristóteles (*Ética a Nicómaco*), la frónesis (Φρόνησις, phronēsis) es una virtud del pensamiento moral, normalmente traducida como 'sabiduría práctica' (a veces también por 'prudencia'). Se contrapone a hbris, desmesura.

22. Madrid: Siglo XXI, 2010 (varias reediciones).

23. Por ejemplo: M. Bunge, *La investigación científica*. Barcelona: Editorial Ariel, 1969 (traducción de Manuel Sacristán).

24. Véase Ernest Nagel, *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica*, Barcelona: Paídos, 2006.

VII

“El “programa” se genera históricamente. Alguien lo formula pero no crea el programa. Es siempre lo que la gente siente como posible desde su capacidad y experiencia”

Nos habíamos quedado en este punto. De las dos concepciones de las que antes hablábamos, la que resulta más extendida, señalabas, es la que considera la política como cognición, como ciencia o episteme. ¿Y quiénes consideran que la política es estrictamente eso, ciencia, episteme? ¿Las fuerzas de izquierda con intervención institucional? No parece muy razonable.

Frente a la política como cognición de lo que hay, dado que somos un ser histórico, cabe plantear la política como creación práxica; creación de una actividad nueva que se genera organizándose y, por tanto, creación de actividad que genera creación ex novo de sujeto, del nuevo sujeto.

La política como creación por tanto.

Exacto. Entendida como cognición, sabemos a qué atenernos: en 40 años o menos, el diluvio: subida de temperatura dos grados, fin de los combustibles sobre los que se levanta nuestra producción y nuestra civilización, desertización, sobrepoblación, saturación de los ecosistemas y colapso de los mismos²⁵... ¡Tiempos de coronavirus! Pero una vez enunciado eso, no dejará de cumplirse por el hecho de enunciarlo porque el pronóstico, por sí mismo, no genera política. La cognición es cognición, ciencia en este caso, pero no es política. Se puede, incluso, hacer una buena “política” de difusión de esta información, y esto sigue sin generar política, sin ser actividad social encaminada a evitar eso. **Política, entonces, es otra cosa.**

Política es otra cosa y se refiere al surgimiento de una actividad organizada de

25. Véase, por ejemplo, José A. Tapia, *Cambio climático. ¿Qué hacer?*, Madrid: Maia Ediciones, 2019. También entrevista con el autor en la revista *El Viejo Topo* de mayo de 2020.

personas que luchan por unos fines. Se trata de crear desde ya una alternativa y esto exige organización de millones de personas, crear organización, comenzando poco a poco, crear actividad humana nueva. Pero eso no lo expresa la ciencia que estudia y proyecta escenarios posibles de futuro. Tampoco explica cómo se crea un sujeto de ese tipo.

¿Qué fuerzas consideran que este modelo epistémico es su modelo?

Eso preguntaba.

Tanto las viejas fuerzas de la izquierda como las nuevas. Y todo el pensamiento político “mainstream”, para usar este barbarismo atroz. No soy yo quien habla de “ciencias políticas”, ni soy yo quien lo considera un saber licenciado, masterizado y doctorado, sino la universidad. Están las “Sciences Po²⁶” y está, en paralelo, y para las obras públicas l’École Polytechnique. Y este es el modelo o matriz de las facultades de ciencias políticas, económicas, sociológicas, etc.

No se te ve entusiasmado con las llamadas Ciencias Políticas, en plural además.

Todo este pensamiento, que está inspirado en el positivismo y luego, en el neopositivismo y la filosofía analítica, considera que la política es episteme, tanto ciencia, como técnica ingenieril de base científica, tecnociencia. Sociología, economía, ciencias políticas, gestión administrativa, etc. Las viejas fuerzas políticas, me he referido a ello, parten del modelo de la “vanguardia”, que es una variante de la teoría de elites. Y se justifica siempre por la posesión de un saber esotérico que posibilita a unos saber lo que otros no saben sobre sí mismos, orientarlos, establecer la estrategia de futuro a base de prognosis de futuro, y elaborar las instancias de actuación mediante ese saber técnico científico poseído, y luego, acceder a las instancias de gestión y gobierno para utilizarlas, ellos, porque son ellos los que poseen calificación. Que todo es cuestión de saber y de experiencia de especialista, de práctica de profesional, es algo asumido por todos.

Hace años, Mariano Rajoy, el ex presidente de gobierno, en un catch a cuatro de Antena3, espetó a los demás candidatos que se debe venir aprendido. Nadie fue quién para arrearle un soplamocos en este asunto. Pero es que estamos hablando de la democracia. Mi médico puede diagnosticarme bien o mal, pero yo no someteré a votación mi diagnóstico, porque la medicina es un saber esotérico, científico. Toda actividad –y la política es un quehacer, una actividad, algunos pensamos que es una praxis- cuya ejecución, cuya elaboración, depende de un saber especializado no puede ser deliberada democráticamente. Quien defiende esto debe reconocer que cree en la tecnocracia, no en la política. Debe reconocer, además, que si utiliza la palabra “política”, lo hace de forma torcida, falsa, porque esta palabra, como otras,

26. Instituto de Estudios Políticos de París, fundado en 1872 como Escuela Libre de Ciencias Políticas. Fue refundado en 1945, al finalizar la II Guerra Mundial.

-república, democracia, etc.- pertenecen a un lenguaje propio de una tradición en la que se considera una enormidad y un dislate que la política sea considerada ciencia, episteme.

Está clara tu posición. Respecto a la parte final de mi pregunta...

Todas las fuerzas de la izquierda institucional, y casi todas las de la izquierda en general, aceptan este postulado. Los vanguardismos para controlar al 15M, por ejemplo, han sido de todos los colores, y siempre, todos, los han ejercido en nombre del *NOUS*²⁷ de nuestros días que es la ciencia. Desde luego, quien observa el tran tran político percibe que se trata de estrategias de poder entre grupos que acceden o quieren acceder al control de asambleas, o a las instancias gubernativas, tanto las públicas como las de sus propias organizaciones. Pero eso es harina de otro costal...

Pero, permíteme que abunde en todo este asunto, que confunde reiteradamente ciencia con conocimiento, y conocimiento científico con capacidad de hacer.

Te permito, por supuesto.

Ambas asociaciones son carentes de fundamento, sobre todo en lo que hace al propio ser humano. Todo ser humano sabe de su sufrimiento. Sabe que los que crean la riqueza son pobres y los ricos no trabajan –ningún pobre se ve necesitado de pregonar que sí trabaja y que realiza mucho esfuerzo, sí lo hacen los ricos, es quizá su única “obligación”, explicarnos lo mucho que trabajan... en el golf de Sant Cugat²⁸ por ejemplo. Ya hace tiempo nos explicaba un historiador, Sewell, que la palabra ‘explotación’ no tenía su origen en la ciencia económica, que había sido construida por los mismos explotados, utilizando por analogía un término antes destinado a explicar el uso de cosas, una máquina, una tierra, un molino, un animal, e indicaba la percepción experiencial de brutalidad y cosificación del proceso humano de explotación.

Muy bien visto.

Por lo demás, conocer no resuelve nada. Esta confusión es muy ideológica en el mal sentido de la palabra.

¿Y por qué es ideológico?

Lo es porque se da sólo referido a la sociedad. Ningún médico, por ejemplo, aceptará que conocer es curar: saber diagnosticar un cáncer de páncreas no lo hace curable. La política no es asunto de conocimiento sino de eso que se denomina Voluntad -voluntas, la virtud del Soberano-. O, dicho con Aristóteles, de “causa

27. En Grecia, el Nous o intelecto correspondía al Espíritu, la parte más elevada y divina del alma humana. En la filosofía platónica, el Nous equivaldría a inteligencia.

28. Una de las ciudades barcelonesas con mayor renta per capita, en Cataluña y en el conjunto de España.

eficiente”, de poder, de poder hacer.

Pero poder no es cosa mala...

Poder no es cosa mala. Poder es capacidad de control sobre la actividad. Y esto es algo que, de entrada, no existe, no se tiene, no es poseído por los subalternos. En ausencia de capacidad de intervención, de capacidad de actuar organizadamente para controlar la propia sociedad, no existe la política porque es el sujeto y su capacidad de acción el que constituye la realidad social humana, la produce, y entre esa realidad producida en interacción está la política. Por tanto, mientras no se comienza a constituir su sujeto comunitario, en lucha por organizarse y controlar actividad propia, no existe posibilidad alguna de desarrollar proyecto alguno.

Y el proyecto que se va desarrollando, si ese sujeto social en ciernes se va auto-construyendo, es el que depende, no del saber, sino de las capacidades de acción concretas, y de la imaginación práctica nueva que la experiencia concreta de poder, la emergente, genera en la gente. Los campesinos rusos que reclamaron la tierra, los obreros que exigieron la socialización de las fábricas, no habían leído economía, pero sí experimentaban el poder hacer, que su organización -y armamento- les garantizaba.

El programa entonces se genera...

El “programa” se genera históricamente. Luego alguien lo formula, quizá no dice “reparto negro”, sino “la tierra para el que la trabaja”.

Pero no crea el programa.

Pero no crea el programa. Es siempre lo que la gente siente como posible desde su capacidad y experiencia. Por eso, programas mucho más superferolíticos ni se escuchan. Pensar que la ciencia es la que elabora, dirige, posibilita, eso sí que es “Idealismo”, eso que siempre se le reprocha a Hegel. Andar sobre la cabeza.

El mismo saber científico, el teórico en general, sólo resulta asumible, interesante, útil, para reflexionar, cuando uno posee experiencia de capacidad de intervención y sabe que puede aspirar a coparticipar en la dirección de su mundo social, y cuando uno posee consciencia de problemas: los que le genera su actividad organizada. El saber asimilable, el que se convierte en objeto de interés, es el que se relaciona con la propia experiencia, aquel con el que es posible dialogar desde los interrogantes y problemas emergentes en la propia consciencia.

Estamos ante el área de desarrollo próximo de Vygotski, ante el aprendizaje activo, como consecuencia de interacción y práctica. La interacción y práctica fundamental y previa a la que genera la apropiación del saber es la que nos constituye en sujeto social organizado, activo. Y el saber, entonces, se usa desde y para nuestros fines humanos, sociales, históricos, contruidos, concretos, relacionados, no con la ciencia, sino con nuestra causa eficiente, nuestra capacidad creada de hacer.

Cada proceso es singular, concreto, irrepetible, somos historicidad. Los fines se construyen, los objetivos se construyen, porque la capacidad de hacer, a priori, no existe; la capacidad de hacer, la “causa eficiente” se construye. La propia materia de acción, con sus propiedades, es “indefinida”, puesto que es la capacidad de hacer la que constituye las posibilidades reales de acción, no las propiedades o características del objeto estudiado...que es el propio, activo, creador de sí mismo y su hacer, ser social humano. La posibilidad de hacer depende de las capacidades desarrolladas. Pero es que el sujeto, no solo su capacidad de acción sobre la realidad social humana, ese, también se construye, históricamente. Todo va surgiendo. Nada preexiste.

Nada puede ser previsto por decirlo de algún modo.

Exacto. Los políticos dan por descontado y natural las posibilidades de acción que les da el conjunto de instituciones gubernativas organizadas, el dinero recaudado, algo, por supuesto, histórico y compuesto por recursos sociales humanos, personas, dinero de impuestos sobre trabajo etc. Ahora se debilitan porque los que poseen el poder, los que están organizados, desean eliminar parte de las posibilidades de intervención logradas en otro periodo histórico, con otra relación de fuerzas... El cientifismo, el positivismo y neopositivismo naturalizan las posibilidades de poder que surgen de concretas relaciones sociales, atribuyen el poder real a los políticos institucionales, atribuyen la capacidad de intervención a su capacitación teórica, tecnológica y atribuyen la interpretación que ellos hacen de la posibilidad real, a la ciencia. No sé si este asunto puede ser de interés para el lector.

Creo que sí, me da que sí.

No es importante para la praxeología, pues, para ella, resulta un debate sobre una no cuestión. La *onus probandi*, la carga de la prueba, no recae sobre ella, que es atea -y más que bimilenaria- en este asunto.

Me has hecho recordar una reflexión sobre el ateísmo y la carga de la prueba de Sacristán. ¿Me dejas citarla?

Claro por supuesto.

Es una nota a pie de página, mil veces citada, de su prólogo al *Anti-Dühring*:

“Una vulgarización demasiado frecuente del marxismo insiste en usar laxa y anacrónicamente (como en tiempos de la “filosofía de la naturaleza” romántica e idealista) los términos “demostrar”, “probar” y “refutar” para las argumentaciones de plausibilidad propias de la concepción del mundo. Así se repite, por ejemplo, la inepta frase de que la marcha de la ciencia “ha demostrado la inexistencia de Dios”. Esto es literalmente un sinsentido. La ciencia no puede demostrar ni probar nada referente al universo como un todo, sino sólo enunciados referentes a sectores del

universo, aislados y abstractos de un modo u otro. La ciencia empírica no puede probar, por ejemplo, que no exista un ser llamado *Abracadabra abracadabrante*, pues, ante cualquier informe científico-positivo que declare no haberse encontrado ese ser, cabe siempre la respuesta de que el *Abracadabra* en cuestión se encuentra más allá del alcance de los telescopios y de los microscopios, o la afirmación de que el *Abracadabra abracadabrante* no es perceptible, ni siquiera positivamente pensable, por la razón humana, etc. Lo que la ciencia puede fundamentar es la afirmación de que la suposición de que existe el *Abracadabra abracadabrante* no tiene función explicativa alguna de los fenómenos conocidos, ni está, por tanto, sugerida por éstos.

Por lo demás, la frase vulgar de la “demostración de la inexistencia de Dios” es una ingenua torpeza que carga el materialismo con la absurda tarea de demostrar o probar inexistencias. Las inexistencias no se prueban; se prueban las existencias. La carga de la prueba compete al que afirma existencia, no al que no la afirma”.

Hasta aquí la cita. Sé que me voy del tema pero, ¿y las derechas?, ¿qué concepción de la política tienen las derechas?

La misma. Desde De Guindos a Aznar, Artur Mas –es suya la frase: “el govern dels millors”- y Pujol, pasando por Solchaga, Arias Cañete, Solbes, Soria y Jordi Sevilla... Esa es, al menos, la que proclaman, es la que invocan para reclamar nuestro voto

Cuando describes esa concepción citas a Popper y a Kuhn y sorprende un poco. Ninguno de ellos fue un filósofo de la política (Popper bastante ciertamente, me corrijo) y poco tuvieron que ver con la izquierda.

Podría haber incorporado a Mario Bunge, que sí declara querer tener discurso directamente político e incluso había prometido explicarnos científicamente qué es el socialismo en unos cientos de cuartillas.

Popper sí tiene discurso político: no inmediato, pero sí eminente: cuando dice que Marx es totalitarismo, o cuando dice que el marxismo no es ciencia, él, que es un cientifista radical, sí está trabajando políticamente: excomunió...que para ser compartida exige compartir el cientifismo, de los analíticos o de los positivistas. Podemos ver ahí que su rasero de lo que es o debe ser la política es el cientifismo. ¿Por qué es malo Marx? Porque no es ciencia...como lo prueba el que su pensamiento no sea falsable, etc.

Por lo demás, toda filosofía se fundamenta en una concepción antropológica de lo que es ser humano, y esto es directamente político, no política inmediata, pero sí el fundamento de toda opción política. Popper considera que la sociedad es la denominación del conjunto de las individualidades previamente preconstituidas al margen de la misma. Esto es muy, muy político.

Es importante recoger lo que tú señalas, que estos filósofos tuvieron poco que

ver con la izquierda, para poder pasarnos porque son santones de la izquierda y la izquierda sí los considera “mainstream” –¡qué pena de palabra!- y lo expresa en sus “papers”. Este hecho es también una “evidencia”. Hay muy pocos economistas, políticos-politólogos, sociólogos políticos, etc., esos que consideran dominar las ciencias sociales dignas de tal nombre, y que pretenden ser intelectualmente distinguidos, que en sus trabajos, al comenzar por la parte de “metodología”, no les rindan homenaje. Luego se sigue asumiendo la propuesta ontoantropológica, individualista, de estos filósofos y “así sucesivamente”. Es parte del cientifismo ambiente.

En mi opinión, tal vez fueron santones de cierta izquierda. Pero de Popper no se ignora, desde hace muchos años, sus vinculaciones como asesor con Miss Thatcher. Nadie sigue confundido al respecto.

Te cito: “La actividad política es restringida al plano de la elaboración teórica”. ¿Quién reduce la actividad política a ese plano? ¿Cómo es posible, incluso pensable, un reduccionismo así?

Utilizo el término teoría o elaboración teórica, no ciencia, para dar cabida también a la “ciencia aplicada”, a la concepción del hacer político como tecnología, como ingeniería social e institucional.

Bueno, eso es lo que ellos dicen que hacen. Proclaman “saber”, a veces con mayúscula, por sus estudios, estudios científicos, universitarios, especializados, que encima se reducen a teorías generales, a la gestión institucional y a la sociología electoral, lo que los demás no sabemos, y eso les permite declarar que solo lo que ellos proponen es válido y posible.

Quienes creemos, con Aristóteles, que jamás la política puede ser ciencia, pensamos que lo que se justifica tras esos rótulos son otras cosas.

Te vuelvo a citar: “Es el innatismo lo que explica, para estas teorías, la capacidad humana de pensar, la existencia de universales innatos que lo dotan de lenguaje”. ¿Tenemos que leer este paso como una crítica a las concepciones chomskianas sobre el lenguaje?

Sí. Las opciones explicativas del lenguaje y su génesis son múltiples. Por cierto, en el libro de Raymond Williams, *Marxismo y literatura*²⁹, en su segundo capítulo, existe un buen resumen de otras que ofrecen mucho mayores rendimientos a la hora de explicar el lenguaje y sus relaciones con el resto de las praxis sociales humanas. El autor cita al final de su ensayo a Vygotski, de forma elogiosa y considerándolo también un psicolingüista praxeólogo. Pero lo conoce muy de pasada, por ello se puede considerar la conveniencia de leer algún breve texto complementario que presente este otro tronco de corrientes lingüístico praxeológicas.

29. Barcelona: Península, 1997. Prólogo de Josep M. Castellet.

La hipótesis de Chomsky, el cartesianismo, la existencia del sujeto lingüístico trascendental, los universales lingüísticos, sintácticos –lógicos- innatos, cuya primera obra se publica en 1957, lleva más de 60 años sin pasar de la conjetura. Cada vez son más pobres –y aburridos- los trabajos de los lingüistas que se inspiran en el modelo, y cada vez la deriva lleva más a sustituir la investigación del lenguaje como hecho social cultural por la neurociencia... Es cierto que las universidades españolas están repletas de chomskianos. Pasó el estructuralismo lingüístico y ahora es la época del innatismo lingüístico universal de unas estructuras profundas.

Hay con todo, bastante nicodemita que en la oscuridad de la noche se expresa de otra manera.

¿Nicodemita?

¿Por qué no? Desde un punto de vista intelectual, para explicar la interacción humana, la praxis, la actividad humana, la comunicación, o, como ejemplo concreto, la constitución de la subjetividad, y de la consciencia de subjetividad del niño, que va “desde fuera adentro” y no “de dentro afuera”, esta teoría científica ofrece pocos rendimientos. Recordemos –es el debate con Piaget de Vygostki, pero sirve para toda hipótesis de sujeto trascendental innato- que lo primero que un niño dice para denominarse a sí mismo es “el nene”, no “yo”. Primero es el lenguaje descentrado, y, luego, el egocéntrico.

Esto se explica bien desde la hipótesis de la construcción de la subjetividad, de la comunicación, y del lenguaje, dentro de la misma, como resultado de la interacción comunicativa y, en consecuencia, del lenguaje como creación e interacción exterior social, que se va interiorizando.

Pero con el tiempo...

Con el tiempo “el nene” aprende a llamarse a sí mismo “yo”. Pero un sujeto dotado de un “trascendental innato” debería tomar consciencia de sí antes de entablar relaciones. El “yo” –existo, por ejemplo-, el lenguaje egocéntrico, debería preceder al lenguaje descentrado. Claro que desde la hipótesis-conjetura central del programa de investigación chomskiano, la de las estructuras profundas innatas, se puede también dar explicación a este ejemplo que he resumido, pero se necesita dotar al núcleo axiológico del programa de investigación de un cinturón de teorías secundarias defensivas, ingenizadas como conjeturas subsidiarias para preservar la conjetura matricial del programa, que expliquen o justifiquen las “anomalías” con las que se encuentra –las genera él mismo- el programa de investigación, como aquellas, tan divertidas, que Javier Muguerza imagina en el prólogo al libro de

Imre Lakatos y Alan Musgrave *La crítica y el desarrollo del conocimiento*³⁰, en el que participaban los grandes filósofos de la ciencia con ponencias como recordamos³¹... La interpretación de datos observados que impone el programa hace que el paradigma se sature de “evidencias empíricas” que resultan ser “anomalías”, que contradicen la tesis fundamental. El programa se satura de “retrogradaciones ptolemaicas” y se empobrece.

En fin, creo que esto que digo puede ser entendido y juzgado por todo lector atento. Pero no sé si resulta de interés sin embargo.

Creo que sí, que es de interés. La política, afirmas describiendo la posición que criticas, es en consecuencia una actividad de carácter científico, epistémico, dado que se fundamenta en el conocimiento científico de la realidad objetiva existente. Te pregunto sobre estas cuestiones a continuación.

30. Javier Muguerza, “La teoría de las revoluciones científicas (Una revolución en la teoría contemporánea de la ciencia)”. Introducción a la edición castellana de I. Lakatos y A. Musgrave (eds), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona: Grijalbo, 1975, pp. 13-81, traducción de Fernando Hernán. Se publicó en la colección “Teoría y realidad” dirigida por el profesor, compañero y amigo de Manuel Sacristán y de Francisco Fernández Buey, Jacobo Muñoz.

31. Fueron las ponencias y comunicaciones presentadas al Congreso Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965. Participaron, entre otros autores, Kuhn, Popper, Lakatos, Feyerabend, Toulmin, Pierce Williams, Watkins...

VIII

“Las necesidades intelectuales las marcan los subalternos activos”

La política, sostiene, describiendo la posición que critica, es en consecuencia una actividad de carácter epistémico dado que se fundamenta en el conocimiento científico de la realidad objetiva existente. Más allá de este dualismo sujeto-objeto que también critica, ¿no podría ser aquí que ocurriera lo que señalaba Lenin sobre el marxismo y sus fuentes, así, en plural? Decir que la política debe fundamentarse en el mayor conocimiento posible no implica forzosamente afirmar que sea su único fundamento.

Política es actividad organizada que crea nueva realidad social humana, a comenzar por el propio sujeto social creado, auto creado, y su nuevo hacer. La política crea nuevas capacidades en las personas que obran organizadamente, que son nuevas condiciones de posibilidad, etc. Todo lo que se crea, obra de la voluntad organizada en este caso, es imprevisible. Lo inexistente, no predecible, no es objeto de la ciencia.

Critica también aquí la teoría de la conciencia exterior, del partido de vanguardia (o variantes afines) de la clase obrera. El leninismo, para ti, ha sido entonces un grave error histórico. ¿Es también una teoría de élites?

Sí, es una elaboración procedente de la socialdemocracia que se basa en el positivismo. Y sirve para legitimar las decisiones adoptadas por una minoría sobre la mayoría de la sociedad en nombre de un saber reservado a pocos. Eso es el leninismo, acuñado como tal a la muerte de Lenin, con el objeto de emplearlo para derrotar al rival en el debate político.

Otra cosa es lo que fue aprendiendo Lenin, quien, desde luego, comenzó como socialdemócrata.

Por ejemplo.

Al tirar por la borda el programa agrario que habían elaborado y en cuya elaboración, dentro del partido bolchevique, se habían sacado los ojos unos a otros, y a adoptar las exigencias del campesinado como programa. Hubo varios conatos de “leninismo” debidos a los diversos dirigentes bolcheviques, que a la muerte de Lenin se declaran sucesores del mismo y tratan de elaborar una codificación que les permitiera legitimar su posición política y ser sus sucesores.

No eran muy distintas unas de otras variantes. Dentro de estas ideologías legitimadoras siempre se declara que es la ciencia la que las orienta, y esta tiene indefectiblemente como consecuencia que se concluye de ella la adopción de determinadas medidas políticas. Las que ellos, sus defensores, quieren adoptar.

Por lo demás, ¿también entraría en este apartado que criticas la concepción del “príncipe moderno” de Gramsci? ¿No se postula también aquí la formación de una vanguardia?

Creo haber dicho ya anteriormente que Gramsci elabora una crítica muy dura de la conciencia exterior.

Tienes razón, tienes razón, lo has comentado.

En Gramsci, el partido, el príncipe si se quiere, es el propio bloque social que se va autogenerando mediante su actividad organizada. Los cuadros son los individuos que en cada situación concreta y actividad capilar, en cada microorganización estable operante, dan continuidad a su microproceso y tratan de articularse con otros. Surgen del hacer y lo son mientras obran así. La homogeneización entre ellos sucede desde la praxis, la experiencia, y desde la búsqueda de otros individuos que hacen lo mismo, para organizarse, debatir la experiencia y ponerse de acuerdo.

Por eso, el inicio de un proceso de organización capilar de gentes que promueven actividad, y tratan de buscar a los que hacen lo mismo, todo ese arranque de constitución de lo que, de llegar a ser miles de microorganizaciones activas que generan actividad inmediata, comienzan a constituir el Sujeto Bloque Social. El inicio de eso es, comparado con Gramsci, como la cacofonía de una orquesta en la que cada cual ensaya para conocer su propio instrumento, sin saber lo que hacen los demás (la cita va en el libro que he escrito).

La parte más intelectual del partido tiene la tarea de proporcionar a los demás los instrumentos intelectuales que sirvan a todos los individuos activos. Tarea ancilar, de servicio. La tarea es tanto más eficaz cuanto más se es capaz de descubrir lo que Vygotski denomina la zona de desarrollo próximo: servir el saber que desde la nueva experiencia de la gente organizada puede ser apropiado por ellos, pueda ser elaborado por ellos y fertilizar su actividad creadora: redes de revistas, de periódicos, de libros, que favorezcan una opinión pública propia. La utilización de ese saber cultural, en el sentido convencional del término, no puede ser elucidada

por adelantado. Y, desde luego, no es un saber para la elite dirigente del proceso político, para el “estado mayor”, sino para la comunidad práctica. Su modelo sería el de *La Vanguardia*

¿La Vanguardia?

Sí, es un periódico al servicio de la burguesía. Si se quiere estatuir un Soberano, y una democracia, eso no se consigue minorizando y ninguneando, otra vez, a los subalternos, proponiendo hacerles los deberes a cambio de un cromó. Las necesidades intelectuales las marcan los subalternos activos. Gramsci reflexiona sobre las necesidades de las masas campesinas luteranas del siglo XVI que eran, de entrada, escasas, pero fueron creciendo hasta sentir la necesidad de apropiarse del legado humanístico.

¿Pero no fue Engels quien habló de la transformación, evolución o transición del socialismo utópico en socialismo científico?

Sí, Engels escribió ese folleto. El título declara que de un programa científico de investigación se puede concluir un programa político de praxis. De un “es” (la ciencia estudia el mundo que es, tal cual este es, de lo contrario no es ciencia, y la técnica aprovecha ese saber para utilizar lo que es, de forma que sea útil, pero no para cambiar la realidad), Engels pretende poder concluir un “deber ser”, y hacerlo científicamente, derivándolo *more científico*³². Bueno, yo creo que eso es disparatado.

Una vez dicho esto creo que conviene leer el folleto, porque, una vez metido en harina, su contenido no va por esos cerros. Es comedido y usa la ciencia para poner en claro cuáles son las contradicciones del sistema, que, según el gran amigo de Marx, crean condiciones de posibilidad de su desaparición.

Te vuelvo a citar: “Variantes diversas de esta teoría son compartidas por la inmensa mayoría de los grupos de ultraizquierda, rojos, autonomistas, negros, etc, tal como hemos vuelto a ver en la actuación de estos grupos durante la movilización que denominamos 15M”. ¿También los autónomos estaría en este marco de las élites? ¿Cómo debemos entender la referencia al 15M? ¿Podemos estaría incluido en tus críticas?

El comportamiento de todos estos grupos, durante las acampadas, en las asambleas, tratando de dirigirlas, fue el propio del vanguardismo, de la elite. Ir de una asamblea a otra, ir todos juntos, etc. Grupuscular y elitista. También autonomistas, espontaneístas, negros, iban en furgonetas, de una a otra asamblea, “todos juntos en unión” a “iluminar”.

32. Desde Hume, en la tradición filosófica, se ha solido llamar a ese paso en falso, a esa práctica argumentativa incorrecta (con finalidades poliéticas justas en muchos casos), falacia naturalista.

Sobre Podemos debemos leer sus declaraciones: pretende ser una fuerza de representación y pretende basarse en elaboración teórica, en el giro lingüístico, etc...

Pero creo haber respondido ya sobre estas cosas. No deseo reiterarme en críticas en un momento en que va a recibir bastante leña de todos los demás.

En la historia del movimiento obrero, ¿qué grupos o colectivos han representado-practicado la posición que defiendes?

En todas la revoluciones la posición que intento explicar ha sido expresada por los revolucionarios, esto es, por las gentes que se ponen a actuar. No ha existido ni un solo proceso revolucionario que haya estallado por la acción propagandística de una elite, ni porque esta haya elaborado previamente un programa movilizador.

Y lo que expreso de una revolución, vale para todo movimiento histórico de masas y todo cambio social real. Hacer inventario de las fuerzas políticas es ya más complicado porque habría que ir de caso en caso, y no soy historiador. Los robespierrianos, por ejemplo, actuaron así. Robespierre aprende, con las fuerzas sociales subalternas, que está constituyéndose una “nueva aristocracia” en el seno de la revolución que trata de aplastar a los subalternos. Va aprendiendo y expresando lo que las masas democráticas perciben experiencialmente. Fuerzas de la democracia del 48 estuvieron en esa línea. También los movimientos de masas democráticos estudiados por Arthur Rosenberg. El Lenin que asume las iniciativas del campesinado y que declara la paz, contra todo el partido, porque es lo que la gente quiere.

Evidentemente, las fuerzas que se impusieron, a la larga o de inmediato, fueron las que no practicaban estas ideas. Lo vemos, lo estamos viendo.

En todo caso, las consecuencias históricas hay que achacarlas a los modelos empleados, no a la praxeología.

Te vuelvo a citar: “Los mismos fines a alcanzar, los principios axiológicos, su definición, prelación, etc, son decididos por la razón teórica a la luz de la ciencia”. ¿Quiénes defienden estas posiciones? ¿Los objetivos de una organización, de un movimiento, decididos a partir de la ciencia? ¡No parece razonable!

Estas frases son atribuidas por mí a quienes sostienen estos modelos. Yo no las comparto. La descontextualización pudiera hacer creer al lector lo contrario.

Está claro, está claro.

Bueno, eso es lo que significa socialismo científico. No lo digo yo, lo dicen los corpus doctrinarios de las teorías políticas al uso. La conciencia exterior se declara esclarecedora por estar dotada de un saber superior que es ciencia. Hoy ya no es tan posible declararse infalible por ser religión.

Sostienes que una explicación científica de los problemas de la realidad no genera o concluye cambios, ni avala, añades, la bondad de unos y la perniciosidad de otros. Siempre desde luego que no. Pero, ¿no puede ocurrir así en ocasiones? Por ejemplo, las ciencias biológicas, las hipótesis, teorías, informaciones y conjeturas que van aportando, ¿no pueden señalar que el racismo, el etnocentrismo y demás variantes no tienen base teórica alguna, que son contrarios a lo que vamos conociendo del ser humano?

Como he dicho, las ciencias pueden ayudar al debate ideológico, crítico. De esto no cabe duda. Como ya expuse, es lo que hace Marx en *El Capital* o Forrester y Meadows con *Los límites del crecimiento*.

Insisto en este punto. Hablas del euro y de un sector de la izquierda que ha descalificado como ignorantes e irresponsables a quienes están, a quienes estáis puedo escribir, por la salida de la eurozona. ¿A qué sector te estás refiriendo? Por lo demás, en tu comentario citas a Sapir, Montes, Tafalla,... y señalas sus aportaciones científicas documentadas al tema. Luego, por tanto, el saber científico puede tener un papel político relevante. A los hechos, a tu propia reflexión me remito. Un ejemplo tuyo de esas consideraciones “Tampoco es posible considerar como científicos los vaticinios sobre las consecuencia catastrofistas futuras que quienes critican la salida del euro auguran para el caso de que eso ocurriera”. Luego, por tanto, la batalla de ideas también se ubica en el ámbito de lo que es científico o no.

La batalla de las ideas debe ser rigurosa pero, vuelvo a insistir, la política es la actividad organizada de la gente. Puede haber una excelente literatura ecológica y puede haber una magnífica difusión de la misma. De acuerdo. Pero eso no es política. Es más, la misma apropiación del saber de forma operativa sólo puede darse una vez se comience a constituir un sujeto organizado que haga sentir a la gente que leer esas “novelas de terror” que encogen el corazón, no es un acto inútil y gratuito, porque ya sufre uno bastante.

Sólo en la medida en que se genere un poder hacer cotidiano, organizado, que demuestre experiencialmente que se pueden hacer cosas, el intelecto puede aceptar dotarse de saber y la imaginación puede plantearse qué nuevo hacer creado en común le sugiere lo que conoce. Las leyes de la termodinámica en sí no dicen nada en ningún sentido.

Otro punto que me gustaría comentarte. Las ciencias, afirmas, sirven como medio intelectual para tratar de ayudar a la reproducción de la realidad existente. No siempre. Por ejemplo: los científicos que nos alertan, y son muchos, de los peligros del cambio climático, ¿no ayudan más bien a la no reproducción de la realidad existente? Tú mismo has citado, varias veces, la importancia teórico-política de *Los límites del crecimiento*.

Las ciencias son neutras. El uso que se les dé no dependen de ellas. Sirven para lo uno y lo otro.

Incluso en su uso tecnológico que es propiamente tecnocientífico. Para crear bombas de cobalto y para crear bombas atómicas. Pueden ser instrumentadas en uno u otro sentido, desde luego.

Te cito de nuevo “El nuevo acuerdo comercial negociado -Tratado Transatlántico de Comercio e Inversiones, TTIP por sus siglas en inglés- no es una necesidad inmanente a la actual realidad social capitalista, revelada por la ciencia”. De toda evidencia, de acuerdo. ¿Quién afirma o puede afirmar lo contrario?

Quien considere o quien quiera hacernos creer que las medidas a adoptar son resultado del estudio científico de nuestras necesidades, y por tanto, nos acusa a quienes no estamos por la labor de asumirlo de zoquetes ignorantes que nos metemos en asuntos de especialistas.

Pero eso, precisamente, es un buen argumento para mostrar que todas estas actividades políticas no son científicas.

Las ciencias, ya hemos hablado de ello, no pueden pronosticar el porvenir. De acuerdo. Pero ¿no pueden hacer prognosis que señalen caminos no transitables? Nos enseñan, nos pueden enseñar, por negación por así decir. Un ejemplo sabido: el maltrato permanente que de la Naturaleza hace el sistema capitalista de explotación y beneficio puede conllevar, en muy pocas décadas, un cambio climático irreversible, una pérdida importante de la biodiversidad en el planeta y la contaminación química y plástica, incluso radiactiva, de nuestros océanos.

Un individuo dotado de conocimiento científico sobre la naturaleza puede elaborar modelos matemáticos, usando esta otra ciencia –Meadows-, que sobre la condicional “si las cosas siguen como ahora” permita hacerse una idea –terrorífica, ciertamente- de lo que, aproximadamente, va a suceder. “Aproximadamente” no hace referencia a que quizá “exagera” sino a que una nueva situación –la habrá de seguir las cosas como siguen, y será drásticamente nueva en lo que hace a las condiciones de posibilidad de existencia de nuestra especie- no puede ser conocida ex ante.

Pero sobre esto, sobre el uso retórico sensato de la ciencia, sobre la creación de discurso a partir de la ciencia, ya me he expresado.

Los fundamentos intelectuales de la forma de hacer política que criticas, afirmas también, están en el pensamiento cientifista, positivista y neopositivista. Sin embargo, algunos destacados filósofos de esas tendencias que citas fueron activistas sociales y políticos que se la jugaron en varias ocasiones. Te pongo dos ejemplos: Otto Neurath y, entre nosotros, Miguel Sánchez Mazas, por no hablar de Manuel

Sacristán³³ o de Eduard Rodríguez Farré³⁴.

No me cabe la menor duda pero el impulso no fue la ciencia. Si la ciencia impulsara, los científicos constituirían la vanguardia social moral. Las personas que citas eran, son, gente moral, adscrita por convicción a proyectos emancipatorios, que, además, da la casualidad que sabían o saben ciencia o filosofía analítica.

El contrargumento sería poner en nómina todos los analíticos, neopositivistas y científicos que han metido la cabeza bajo el ala en esas mismas situaciones.

La última pregunta, no abuso más. Te cito: “La libertad es mejor que la esclavitud, la igualdad es mejor que la desigualdad, la democracia es mejor que el autoritarismo. Esclavitud, desigualdad y autoritarismo son principios tiránicos. Pero la argumentación que evalúa y defiende la excelencia de unos principios y la maldad de otros no es de base científica, ni depende una racionalidad superior e independiente de las axiologías”. Bien vista esa no dependencia. Pero ¿por qué no va a depender en cierta medida, no digo totalmente, la argumentación que señalas de los conocimientos y adquisiciones científicas? ¿Cómo puede construirse en caso contrario esa argumentación que indicas?

Los logros de la ciencia, de eso que llamamos ciencia, que es lo que se constituye desde Galileo y Newton, han ido parejos a las mayores atrocidades de la historia. La ciencia, incluso, las ha posibilitado. La ciencia es neutra, sirve para todo: hasta para ayudar a extinguirnos como especie. Toda objetivación humana, sea saber o sea objeto, desde que se la produce queda desvinculada de su contexto genético y de la intencionalidad con la que se la creó. Es un instrumento en manos de las personas.

La ciencia puede mostrar que todos somos de la misma especie y puede demostrar que el mundo es desigual. Ambas demostraciones son ambiguas...

¿Ambiguas?

Si todos somos de la misma especie y, a la par, no somos iguales, si el mundo es desigual... ¿No es eso prueba de...qué? El aristocraticismo supremacista y el igualitarismo democrático pueden argumentar ambos usando esas realidades puestas en luz por la ciencia. Las frases son como los palíndromos de doble lectura de un lado y del otro. La relación de la ciencia con la moral y la política se concreta cuando se usa, desde la política y la moral, argumentativamente.

33. Manuel Sacristán centró una parte importante de su obra madura en temáticas relacionadas con la política de la ciencia. Véase, por ejemplo, *Seis conferencias*, Mataró (Barcelona): El Viejo Topo, 2005 (edición de S. López Arnal, prólogo de Francisco Fernández Buey y epílogo de Manolo Monereo).

34. Entre otros muchos artículos científicos y de intervención política, véase Eduard Rodríguez Farré, *Crítica de la (sin) razón nuclear*, Vilassar de Dalt (Barcelona): El Viejo Topo, 2018 (prólogo de Miguel Muñiz, coautor S. López Arnal).

Ya no estamos en el campo del positivismo sino en el del “uso público de la razón” y el de la Retórica, que se hace desde axiologías previas.

Ya es suficiente por hoy. Seguimos con el próximo apartado.

IX

*“No se puede alcanzar la democracia, la soberanía,
mediante técnicas que confieren la decisión política a gestores”*

Estamos en el segundo apartado del primer capítulo: “La política como praxis. Marx y el pensamiento político antiguo”. ¿Por qué es tan importante para ti el pensamiento político antiguo? ¿Qué autores especialmente?

El pensamiento político antiguo parte de una filosofía antropológica que define al ser humano como ser comunitario, no como individualidad preconstituida previamente y al margen de la comunidad y de su cultura. La comunidad, la república, para el republicanismo, no es “objeto”. Es la denominación del hacer o actividad en común, y del saber hacer necesario para la puesta en obra de la actividad que ejecuta la comunidad y mediante la que se crea y recrea la misma. A este saber hacer lo denomina “ethos”.

Polis o república significa que esta actividad común, por su carácter de obra común, debe ser deliberada por la comunidad y debe estar sometida a su voluntad soberana, y controlada constantemente: debe ser *res publica*. La política es por tanto actividad regular cotidiana de todo ciudadano: es, en primer lugar, el conjunto de cambios que cada individuo introduce en su hacer cotidiano, conforme a las decisiones adoptadas en común, para reorientar la actividad que genera desde las diversas microorganizaciones de la comunidades en las que está integrado y desde las que actúa. La filosofía política republicana es praxeología, un filosofar sobre la praxis.

Este pensamiento se confronta con el liberalismo cuya antropología filosófica considera que la sociedad es la denominación de una multitud de individuales innatamente preconstituidas, para el que la política excluye el vivir en común que es considerado “privado” y cuya concepción de la política es ingeniería tecnológica institucional.

De los clásicos el principal autor es Aristóteles, uno de los mayores filósofos, quizá el más grande, de la historia de la filosofía.

Resalto tu comentario sobre el autor de la *Metafísica*³⁵. En el ámbito del que hablamos, ¿cuál ha sido en tu opinión la principal aportación de Marx?

En la filosofía política Marx es continuador de esta tradición. Es un praxeólogo. Considera que la política es un hacer común mediante el que luchamos por apropiarnos del poder de control sobre la actividad mediante la que creamos el mundo humano. Poder que, en la medida en que se crea, nos permite ir cambiando nuestra actividad –cambiándonos a nosotros mismos, de paso, al hacerlo-, y realizar los cambios sociales que consideramos necesarios.

Marx es un gran conocedor de la praxeología y la democracia clásicas. Sabe que democracia es el poder de los pobres, la denominación del régimen de los pobres explotados, tal y como explican Aristóteles y Platón. Y trata de difundir entre los explotados ese pensamiento praxeológico clásico del que nace la democracia.

Su misma obra de economía es de crítica, de crítica a la economía existente³⁶, y sale al paso de la pretensión de que este mundo económico es natural e inmutable, o de que es justo. Con ello trata de animar a la movilización de los explotados. Pero en su obra no hay recetas económicas, técnicas. Esto le hubiera parecido una aberración; no se puede alcanzar la democracia, la soberanía, mediante técnicas que confieren la decisión política a gestores.

Te he preguntado sobre ello, pero vuelvo a insistir. ¿Cómo deberíamos entender los no filósofos (incluso los filósofos) esa afirmación de que Hegel elabora la tesis ontológica de la identidad sujeto-objeto? ¿Identidad ontológica entre, pongamos, el sujeto Miras y el objeto de los anillos saturnianos por ejemplo?

La noción de identidad sujeto-objeto, de Hegel, tiene sentido predicada del “espíritu”. “Espíritu” es la capacidad real, la energía real de acción y creación de saber hacer, de ethos, que posee la comunidad de individuos humanos. Una fuerza o energía material y, a la vez, indeterminada: carente del saber hacer que posibilita la actividad. Ese saber hacer, que no es innato, sino cultural, debe ser creado, porque sin él no es posible el hacer común que posibilita la vida humana. Todo individuo, que se constituye como tal al interiorizar una cultura de vida, es, a la vez, copartícipe como creador –productor y reproductor- en comunidad del hacer siempre renovado que posibilita la existencia de esa comunidad y del saber hacer que lo permite.

La sociedad es, por tanto, el entramado social mediante el que los individuos organizados generamos nuestra actividad poniendo en obra ese saber hacer. En consecuencia, la sociedad no es una cosa u objeto aparte y frente a los individuos.

35. Traducida recientemente al catalán, la primera traducción completa de la obra del gran clásico (colección Bernat Metge), por el helenista (y marxista gramsciano) Miguel Candel (un gran conocedor de Aristóteles por cierto). Miras y Candel fueron dos activistas fundamentales en la formación de la federación de enseñanza de CCOO de Cataluña a finales de los años 70.

36. Recordemos el subtítulo de *El Capital*: Crítica de la economía política.

No es objeto natural, inmodificable o solo modificable mediante técnicas derivadas del conocimiento de sus leyes inmutables.

Si la sociedad es una comunidad organizada de individuos, bajo unas determinadas relaciones sociales que determinan el hacer común, y crean o recrean el propio saber hacer, lo que nos parece objeto natural inmutable no es sino la resultante de nuestro hacer como individuos organizados. Identidad sujeto objeto. La sociedad es nosotros en comunidad. Esto abre la posibilidad de entender la política de otra manera.

Por cierto, y con todos los respetos hegelianos que sean necesarios: “Espíritu”, esa noción tan central según entendidos de la filosofía de Hegel, ¿no es terminología mucho o bastante religiosa, cristiana más concretamente?

Sí, así es. Es la denominación de la tercera persona de la Santísima Trinidad, y Hegel, que posee una formidable formación teológica –estudió en el “stiff” o centro de formación de pastores protestantes de Tubinga, donde coincidió con Schelling y Hölderlin³⁷–, sabe lo que hace cuando adopta la palabra.

¿Seguro que lo sabe?

Seguro. En primer lugar la convierte en denominación para una capacidad inmanente, inherente al mundo existente. No es denominación de un ser trascendente sino de algo inherente a la realidad que es única (monismo hegeliano). Y se vale de ella, una vez aplicada al ser humano, para destacar dos características ontológicas humanas que él considera fundamentales.

En primer lugar, la perpetua creatividad humana –*creator spiritus*–, o sea, la permanente auto creación o autoconstrucción del ser humano, su historicidad ontológica, dado que es un ser que carece por naturaleza de “cosmos” o mundo, es acósmico –acosmismo hegeliano– y, por ello, tiene que crearlo y recrearlo constantemente para poder existir.

Para la segunda característica le interesa que el Espíritu, por definición, no “desciende sobre” ni “ilumina a” un sujeto individual. Mi abuela y mi padre, que eran muy devotos del Espíritu Santo, y no de, por ejemplo, san Antonio de Padua, me decían cuando yo me iba a examinar: rézale un credo al Espíritu Santo. Eran muy católicos, pero esta idea era muy herética.

¿Herética? ¿Qué hay de herético en esa recomendación?

El Espíritu solo descende sobre la comunidad humana cuando ésta está constituida como tal. Y esta noción iluminadora es la otra determinación que aferra Hegel.

37. Véase M. Sacristán, “Al pie del Sinaí romántico” (1967). *Papeles de filosofía*, ob. cit, pp. 338-350.

O sea, la génesis, el emerger de esa capacidad práctica creadora que hominiza al ser humano no es una sugerencia individualista. Es un emerger o génesis que se da como consecuencia de las relaciones interhumanas, del carácter comunitario, de la comunicación para el hacer, de la interacción comunicativa para la acción y la distribución de tareas, etc., y de la puesta en común de experiencia de los seres humanos. Precisamente por eso el material del Espíritu, la estofa de que se compone, es el lenguaje, el logos, que siempre es razón práctica y predica actividad.

Esta concepción griega del lenguaje como logos práxico, que comunica razón práctica, que genera acción en comunidad, la que sostiene Hegel, es lo que solemos tratar de definir cuando traducimos logos por “verbo”. Prioridad ontológica de la comunidad también en la antropogénesis... Espíritu.

¿Cuáles son las principales críticas hegelianas a la escuela escocesa de Economía (a David Ricardo, a Smith, a Stewart)?

En primer lugar, Hegel critica su ontología antropológica individualista, que pone la satisfacción del interés personal de cada individuo como un fin del cual surge como consecuencia no buscada el bien para la comunidad. Critica el individualismo antropológico. Es la figura de consciencia fáustica que ve el mundo como algo dado e instrumental, para su deseo e intereses, innatos o preexistentes, y que interpreta la felicidad como la satisfacción individual de este deseo particular: la primera figura de consciencia de la modernidad, estudiada por Hegel en el capítulo 5 de su *Fenomenología del Espíritu*.

Critica en consecuencia su anticomunitarismo, pues, según los escoceses, la sociedad se regula sin intervención consciente de la comunidad sobre sí misma. Algo disparatado e irreal, antihistórico. ¡Y Hegel es un gran estudioso de la historia!

Sé poco de él pero lo fue, lo fue.

Critica, por tanto, su economicismo. Y también su progresismo histórico. Para esta escuela, para las escuelas burguesas en general, la historia de la humanidad es la historia del desarrollo siempre en aumento de un excedente económico, de la productividad. Este excedente emergente, neto, es apropiado por las sucesivas clases dominantes que lo consumen, generando así necesidades nuevas, las cuales impelen la creación de la civilización que posteriormente se universaliza. Como esas clases dominantes parten del uso de un excedente nuevo, emergente, la visión de la historia es aceptablemente optimista.

Hegel considera que no hay excedente nunca por sí. Todo nuevo producto de la actividad humana, cuya motivación es histórica, genera nueva necesidad en sus actores. El excedente surge del uso de la violencia, de la coacción del señor armado, del amo, sobre el esclavo, al que se le obliga al infraconsumo y al sobreesfuerzo hasta la extenuación. Es la explotación y la violencia terrorista lo que genera el excedente.

Por eso, uno que entendió a Hegel escribió que hasta el presente todo docu-

mento de civilización es, a la par, documento de barbarie³⁸. Alguien que supo integrar en su correspondiente friso hermenéutico, e interpretar en su hondura, el aforismo que abre el *Manifiesto Comunista*: “Hasta el presente, la historia de la humanidad es la historia de las luchas de clases³⁹”.

¿Por qué te interesan tanto los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx? Son manuscritos, no están acabados del todo. Es un Marx que tiene apenas 26 años y, según vieja discusión y denominación, pertenecían a la etapa previa a la ruptura epistemológica marxiana.

No existe ruptura epistemológica en Marx respecto de su formación inicial. Hegel, Aristóteles, son autores a los que Marx rinde homenaje siempre a lo largo de su vida.

Los Manuscritos de 1844, escritos por un joven de 26 años, sorprenden precisamente por su potencia intelectual, a pesar de que el redactado está inacabado, por lo iluminadoras y redondas que son las ideas allí expresadas, mediante las que critica a la economía escocesa.

La explicación de este misterio consiste en que ese joven de 26 años ha recogido y da continuidad a la crítica radical que Hegel ya había elaborado contra los economistas escoceses y contra su ontología antropológica, ahistórica e individualista. Marx sabe que el “principio de todo” en la economía -en la historia- no es la propiedad, sino que ésta, a su vez, tiene que ser explicada, y que tras ella está la tiranía, la violencia, la explotación usurpadora.

Estas bases axiológicas, estos fundamentos, serán sostenidos siempre por Marx, y serán los que den lugar a los desarrollos en sus investigaciones. Marx volverá a Hegel reiteradamente. Nos lo explica en uno de los prólogos de *El Capital*⁴⁰. Hegel y Aristóteles son presencias omnímodas en su obra cumbre y en las demás⁴¹.

¿Qué opinión tienes de la obra de Karl Polanyi? Lo citas elogiosamente en la nota 30. En la tradición, salvo error por mi parte (aunque las cosas han cambiado estos últimos años), no se ha puesto mucho interés en su obra.

Es cierto de que en España se ha prestado muy poca atención a Karl Polanyi. Y por tanto tampoco la izquierda lo ha leído. En Francia, y en gran parte de Europa,

38. Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, tesis VII: “Nunca hay un documento de cultura que no lo sea igualmente de barbarie y, al igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el que ha ido pasando de uno a otro. El materialista histórico, por lo tanto, se aparta de ello en la medida de lo posible. Considera misión suya cepillar la historia a contrapelo”. (<https://www.elviejotopo.com/topoexpress/tesis-de-filosofia-de-la-historia/>)

39. Literalmente (en la usual traducción castellana): “La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”.

40. Epílogo a la segunda edición. OME 40, pp. 11-19.

41. Véase M. Sacristán, *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*, Vilassar de Dalt (Barcelona): El Viejo Topo (en prensa). Edición de David Vila Morales y S. López Arnal.

con excepción de Gran Bretaña, fue precisamente un gran antropólogo marxista, Maurice Godelier, quien lo dio a conocer.

La primera obra de Karl Polanyi que se publica en España –traducida por Martínez Alíer– viene prologada por Godelier. Una obra, escrita por Karl Polanyi y su equipo, que es necesario reeditar, cuya tercera parte es la más espléndida y demoledora crítica del individualismo antropológico que fundamenta los trabajos de la Escuela Clásica de Economía y, por extensión, de la Neoclásica.

¿De qué obra hablas?

Comercio y mercado en los imperios antiguos, obra hoy inencontrable. Si se me permite la pregunta retórica: ¿cómo es posible esto?

Karl Polanyi, padre de la antropología económica, muestra que todo comportamiento económico, considerado por la economía como técnico, no es sino un saber hacer ético, ethos, costumbres, cultura material, sustantiva, en sentido antropológico, interiorizada por los individuos, mediante la que entendemos el mundo, nos entendemos a nosotros mismos, orientamos nuestro hacer, y nos relacionamos con los demás y con los productos humanos.

Toda persona sabe lo que es una “mercancía”, incluso que ella misma es una “mercancía”, y sin haber estudiado derecho mercantil, ni economía.

Señalas que la mercancía y el mercado no son instituciones transhistóricas sino que surgen, como explica Marx, a la par que el capitalismo. Te pregunto a continuación sobre estos asuntos.

Cuando quieras.

X

*“La filosofía política girolingüista es un no ente,
un ente excluido de toda reflexión y de su propia discursividad
teórico lingüística”*

Nos habíamos quedado en este punto. Sostienes que “si se legisla una constitución política que contravenga la verdadera constitución de la comunidad social, la cultura, en el sentido antropológico del término, aquella será destruida”. ¿Siempre? ¿Seguro? ¿No hay acaso muchos contraejemplos de esa supuesta destrucción inexorable?

En lo social, no existen las leyes transhistóricas. Pero toda constitución que deja de conectar con la relación de fuerzas sociales que organizan una sociedad, y con el vivir que ordena, decae.

Y esto que apuntas, ¿no es una ley o consideración transhistórica? De entrada pudiera parecerlo.

No. Una totalidad social organizada no puede sostenerse desde instancias diversas, actividades prácticas diversas. Si el mundo social es esclavista, la legislación abolicionista será, ella misma, abolida, salvo que fuerzas masivas organizadas luchen en la sociedad por la abolición de la esclavitud. Es muy sencillo: el principio de contradicción –expuse que es posible en la sociedad- hace insostenible la perpetuación de la misma contradicción. Pero lo que surja de la misma, no es pronosticable. Ni que una concreta contradicción pueda darse. Que en un tiempo suficientemente largo no se produzcan contradicciones en la sociedad, eso ya no es afirmable. No existen regularidades históricas más allá de saber que todo orden social acaba. Pero esto es sentido común bien informado.

Cojamos el hilo, te he interrumpido, volvamos al punto anterior.

Vuelvo. Los artículos de la constitución dejan de estar en vigencia y, en un mo-

mento u otro, es cambiada. Toda constitución, como todo otro elemento resultado de la actividad humana, obedece a su momento histórico, a su totalidad de ethos. Los procesos de elaboración de una constitución, los periodos constituyentes, en los que una nueva relación de fuerzas impone su realidad y exige nuevas leyes, son periodos y procesos de forcejeos entre las diversas fuerzas sociales. Nunca una sociedad en proceso constituyente acepta una ley constitucional ya elaborada por interesante o admirablemente que exprese ideas, porque se trata de un instrumento ajustado a una situación social concreta, histórica.

Pero pueden imponerse las leyes...

Puede haber leyes impuestas claro. Si la constitución nueva viene impuesta por la bomba de fragmentación, la ametralladora y el fusil de repetición, no digo nada. Si es una clase dominante la que, prevaleciendo de la violencia partera de la historia -hierros candentes, terrorismo, cadenas, látigos-, impone su poder, nada que decir. Pero también este poder obedece a situaciones de relaciones de fuerza específicas, históricas, concretas. Y hay que señalar que lo que se trata de hacer no es elaborar una ley nueva, porque eso, por sí mismo, no es proyecto común de nadie, sino crear un ethos, un orden comunitario, una cultura de vida, fundamentados en unas relaciones sociales que la beneficien. Que su proyecto, en síntesis, no es una ley nueva, sino un vivir nuevo a su medida y gusto.

En la nota citada escribes también: “Ethos o eticidad, término que se documenta reiteradamente en la obra de Hegel, es sinónimo o significa lo mismo que otras expresiones también usadas por él: Espíritu Objetivo, sustancia humana, pueblo, estado”. No sé si hay más. ¿No es esto que señalas un inconveniente? ¿Para que acuñar tantos términos si queremos significar lo mismo? ¿No generamos así un enorme lío?

El registro lingüístico, el significante elegido por Hegel en cada caso, responde al nivel de reflexión en el que él elabora. Cuando se refiere en general al ser humano, y a su ontología por ejemplo, él tiene interés que se entienda que el ser humano no posee naturaleza innata dada, ni comportamiento natural predeterminado. Usa entonces términos ontológicos no naturalistas, tales como sustancia. La sustancia humana es sujeto: una sustancia que es sujeto, una sustancia que es auto creación de sí misma, un Ser que es una Nada... Cuando, en cambio, pasa a reflexionar sobre las comunidades históricas o estados insiste en que se entienda que, para él, un Estado es un todo orgánico compuesto por un saber hacer o ethos, que no es natural sino objetivación de la capacidad práctica de una comunidad o pueblo –el espíritu objetivado/ objetivo-.

Cuando entra a reflexionar sobre disciplinas (derecho, historia, religión, estética), elaborando filosofía de esos saberes, saber segundo sobre los mismos, porque, por ejemplo, se le exige un curso sobre filosofía del derecho, parte del

lenguaje aceptado por esas disciplinas, lo reelabora desde su ontoantropología.

Aparte está el hecho de que quiere conectar con la gente, en este caso, con los alumnos de sus clases, dado que el ser humano no es solo objeto de reflexión, como los átomos, sino que el objeto de reflexión, él mismo, es pensante y su pensamiento es, precisamente, la instancia creadora de *ethos*, no el pensamiento del filósofo, búho de Minerva, que solo se expresa *ex post*. Entonces, adopta términos como, por ejemplo, “pueblo” y los reelabora.

¿Y hay evolución lingüística en su filosofía?

Sí. Hay una cierta evolución lingüística de Hegel desde su juventud a su madurez. “Vida” pasa a ser sustituido por “Espíritu”. Desaparece “positividad” como denominación de un tipo determinado heterónimo de objetivación de *ethos*. Pero, por lo demás, elabora un lenguaje unívoco sostenido firmemente.

No sé si cabe aquí aprovechar de lo que estamos hablando para aclarar el significado de dos términos cuyo uso es o puede ser confuso, los términos en sí y para sí. Sé que me alejo un poco de nuestro tema.

Para entender estas palabras, hay que recordar que el ser humano es un ente comunitario sin naturaleza innata. Por ello, “en sí” es la traducción alemana que hace Hegel del “en potencia” de Aristóteles. Una madera, por ejemplo, puede ser indefinidas cosas: un carro, un barco, una lanza, un arado, una cuchara, una escudilla, unos zuecos, una fogata... y muchas más, quedando excluidas solo aquellas cuya realización entra en contradicción con las características del material. “En sí” hace referencia a todo lo que pudiera llegar a ser y al hecho fundamental de que en este momento no es nada de todo eso: no es Nada.

Conviene retener este uso del término Nada en Hegel.

Por tanto, una clase social “en sí” no es sino la denominación de los explotados. Sin más. Para sí, en consecuencia, no puede ser la toma de consciencia sobre sí mismo desde una u otra instancia de pensamiento, de un ente que no existe. “Para sí”, ante todo, define la tarea autoconstructiva -en el ser humano todo es construcción cultural histórica-, tarea que se realiza con el pensamiento: la Razón Práctica, generadora de organización y acción. Y a medida un ente nuevo, comunitario, comienza a existir entitativamente -en la medida en que el proletariado va pasando a constituirse en clase, por ejemplo-, la autoconsciencia de los individuos, los activos y los que observan, pasa a adquirir experiencia y a registrar y auto reflexionar lo que hay, sobre lo que crea.

Haces referencia a Laclau y a lo que suele llamarse su giro lingüístico. ¿Dónde se ubican tus críticas principales?

Las escuelas giro-lingüistas, tal como ellas mismas afirman, parten del lenguaje.

No hay nada que objetar a este asunto. Los marxistas hegelianos también partimos, si se quiere, del lenguaje, del pensamiento lenguaje. Pero partimos de la totalidad del pensamiento lenguaje, del que es una parte extremadamente reductiva el reflexionado por la filosofía girolingüista.

¿Y por qué extremadamente reductiva?

El giro lingüístico considera solo aquella parte del lenguaje mediante la que un grupo se da a sí mismo denominación de identidad. Según el giro lingüístico, una clase social, o cualquier otro tipo de sujeto colectivo, es una construcción lingüística que se constituye precisamente mediante la elaboración de significantes simbólicos, que pueden interpelar a los individuos, que adoptan tales términos, los dotan eventualmente de significados y expectativas y pasan a autodefinirse mediante esos lenguajes. Es la palabra “clase” la que crea la clase entre quienes la emplean para autodenominarse a sí mismos con ella. Una clase es un lenguaje de clase.

¿Y el mundo, dónde queda el mundo, la realidad?

Queda fuera de toda consideración, como señalas, el mundo humano de vida, la actividad, que, por lo tanto, es inconscientemente naturalizada. Los juegos de lenguaje que propone el giro lingüístico, para que se identifiquen los individuos y creen a través de los mismos una subjetividad social simbólica, tienen como objeto que los individuos conviertan en referente de su lenguaje nuevo una fuerza política que es electoral, institucional, cuyo fin es el acceso al gobierno.

La realidad contemplada por el modelo lingüístico, la simbólica, discursiva, no da para más.

No está mal la crítica que acabas de apuntar.

El ser humano sí es un ser lingüístico, pero debemos tener en consideración todo el lenguaje humano, a comenzar por el ontológicamente primero, el lenguaje-pensamiento que orienta la actividad, el lenguaje mediante el que la Razón Práctica se objetiva y produce el mundo, trabaja, vive su vida cotidiana.

Sin este primer nivel se crea una caricatura antropológica del ser humano que no da cuenta de la producción del mundo, ni permite pensar la realidad social constituida como producto creado por la actividad humana, ni resulta pensable cambiarla, convertirla en objeto de reflexión y acción política, pues su existencia queda fuera de toda consideración. Para la filosofía política girolingüista es un no ente, un ente excluido de toda reflexión, y de su propia discursividad teórico lingüística.

El girolingüismo inspirado por Laclau, sobre el que también me interrogas además, surge por evolución y en disputa con marxismos que ya elaboraban pensamiento reductivo de este tipo: los marxismos positivistas y estructuralistas que se preocupaban solo de las “superestructuras” y dejaban de lado el grueso de la

actividad humana, la parte «económica» que sería modificada, en esas hipótesis, debido al “desarrollo de las fuerzas productivas” indefectiblemente en marcha hacia nuevas relaciones sociales de producción y que en su devenir constituyen las clases, la clase explotada, de forma «natural». El giro lingüístico inspirado por Laclau descubre la falsedad de estos modelos, según los cuales, las clases sociales son entes naturales preexistentes, pero acepta la reducción operada y, tras declarar que el rey va desnudo, acepta la reducción del modelo. Para el giro lingüístico, las clases no son el resultado de la autoactividad práxica de los explotados que se organizan y van generando un nuevo ethos, una nueva cultura material de vida, desde el protagonismo de su acción, posibilitada por su organizarse directo, capilar, en la vida cotidiana.

¿Qué son entonces?

Son el resultado de un discurso, de una elaboración ideológica, de un lenguaje de significantes a la espera de contenido, construido por intelectuales, y en el que los explotados proyectan sus problemas, sus frustraciones, su sufrimiento. No hay protagonismo autocreador de un nuevo hacer, una praxis, una eticidad, por parte de los subalternos, sino una creación de discurso al que se adhieren estos y que lo moviliza a la protesta, al voto y a la elección de sus dirigentes nuevos. Las clases no son un resultado natural o consecuencia de la economía. Pero tampoco son el resultado de la creación de un discurso elaborado por teóricos y asumido por los subalternos. Son autocreación protagonizada por los propios subalternos, que se organizan para crear nueva actividad, y nuevo saber hacer, a priori, ex ante, imposible de conocer. Pero es una realidad práxica, dirigida, si se quiere por el propio discurso elaborado entre todos los organizados para dirigir la nueva actividad, para construir el nuevo bloque ético, la nueva eticidad, no una creación lingüística ideológica elaborada desde fuera.

¿Vuelvo al desarrollo pleno de todo lo que abarca de veras el lenguaje?

Volvamos a ello.

Además, también es lingüística la experiencia, la consciencia experiencial generada por nuestro vivir, como resultado de nuestra Razón Práctica, la consideración que nos merece éste, el rechazo, la negatividad que desarrollamos al experimentarlo y al comprenderlo desde nuestra consciencia experiencial.

Es también lingüística la constitución del sujeto social, clase, bloque social, que generamos contra esa sociedad. Pero esa lingüisticidad que construye al sujeto político no es mera discursividad simbólica de significantes vacíos (Laclau). Esa lingüisticidad vuelve a ser lenguaje-Razón Práctica, logos que guía la actividad, mediante la que nos constituimos como sujeto comunitario, mediante el que nos construimos en comunidad como clase, o como bloque social, como actor social real, generador de actividad que crea organización, cultura común de vida, ethos,

que genera prácticas de lucha y de dominio sobre la actividad generada en común. Ese sujeto común creado por la actividad común que lo autoconstituye, esto es, por el lenguaje de la Razón Práctica que genera un nuevo hacer, sí es un ente.

Y eso implica que...

Su hacer genera cambios en la sociedad, y genera una consciencia que fecunda la creatividad de la imaginación, una imaginación que imagina nuevos fines de acción en primer lugar. Y que además se autoimagina simbólicamente y autoidentifica como un ente. La constitución del sujeto colectivo sí es resultado del lenguaje, del que produce la actividad colectiva mediante la que nos constituimos en comunidad alternativa y generamos un saber hacer distinto, de lucha, de vida. El producto es un ente prático, social, no un ente solo simbólico.

Basta leer *La formación de la clase obrera en Inglaterra*⁴² de E. P. Thompson para tener un estudio de caso admirable de este tipo de procesos. El significante de autoidentificación no es vacío, ni es creación de elites intelectuales. No lo inventaron Thompson, ni Marx. Sí tiene un referente previo existente en la realidad, el generado por la actividad mediante la que se construye el sujeto común. Las comparaciones entre modelos son prolijas pero creo que resultan esclarecedoras.

Te cito de nuevo. “Hegemonía es la lucha por la creación en común de un vivir nuevo”. ¿Por qué un vivir y no unos vivires nuevos? ¿Por qué el uso de singular?

Un mundo ordenado alternativo. La expresión singular me la inspira Maquiavelo: un “vivere libero”, un vivir libre. Creo que eso es compatible con diversidad de modos de vida siempre que estos respeten las necesidades de la comunidad. Por ejemplo, el consumo de petróleo, racional, racionado, que impone muchísimas limitaciones al vivir. Por ejemplo, responsabilidad para con los otros miembros de la comunidad elegida para vivir. Uno no puede incorporarse a una comuna considerándola un centro de servicios. Si yo me acojo a ella con mi hijo, y otras personas entablan relaciones afectivas con mi hijo, emplean tiempo con él, lo cuidan por las noches, lo llevan a la escuela o al médico, lo limpian, guisan para él, lo sacan a pasear, lo quieren, se constituyen en su familia, no puede ser que yo, si me enamoro de alguien externo, tome al niño y me marche -estoy recordando y resumiendo ahora el relato de vivencias escuchadas, muy amargas. Habrá que firmar, digo yo, algo así como la aceptación oficial de la patria potestad compartida con la comuna.

Y más cosas: en la medida en que una comunidad social garantice verdaderamente la libre igualdad -desde este punto de vista especulativo, todos los expedientes imaginables para ello, me sirven, ahora-, no creo que haya muchas personas

42. E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid: Capitán Swing, 2012 (edición original 1963), prólogo de Antoni Domènech, prefacio de Eric Hobsbawm.

vocacionales en la limpieza de alcantarillado, ni mucho enamorado de la minería de lo que sea, y sería sospechoso que los vocacionales resultasen ser emigrantes... Habrá que hacer cumplir leyes, a rajatabla, pero en las opciones personales, la libertad debe ser plena, claro.

El republicanismo no tiene nada que objetar respecto del uso del propio cuerpo o las preferencias sexuales o intelectuales de cada individuo. Pero en el mundo que sobreviene, en el futuro inmediato que se nos precipita encima, tras el despilfarro de recursos materiales no renovables que se ha producido, la subida de la temperatura de la tierra, la desertización, la sobrepoblación, la escasez de agua potable y tierras cultivables, el republicanismo sí deberá ser tajante y sin contemplaciones en el igual acceso a los recursos materiales, en la igual libertad material.

Pero la comunidad republicana igualitaria, democrática, es la única alternativa posible a Mad Max.

Pero algunos sostienen que hay otra: la conquista de la galaxia, en la línea sugerida por el físico-filósofo Adrian Berry hace ahora medio siglo más o menos⁴³.

Sí, es delirante. Como lo es la confianza en que se inventen nuevas tecnologías alternativas que nos permitan, desde el uso de otras energías, los mismos niveles de consumo que desarrollamos ahora. Que, por ejemplo, el coche de motor de explosión podrá ser sustituido por el eléctrico: ¿de dónde entonces sacar litio para tanta batería, para tantos acumuladores? ¿De dónde sacar energía eléctrica que sustituya la gasolina?, etc. Es el mito, el ídolum⁴⁴ creado por Bacon en sustitución de los que él tenía por tales: el mundo humano entendido como una unidad cuyo núcleo es la tecnociencia y su progreso infinito.

Nos lo enseñan en la escuela. Las ciencias avanzan que es una barbaridad y siempre solucionan técnicamente cualquier problema

Una aproximación pueril y desinformada a la tecnociencia contemporánea que, afortunadamente, tiene cada vez más críticos documentados y agudas críticas.

Explicando a Marx, señalas que la actividad es la materia de la que se compone el mundo social humano. ¿Y la pereza, y el no hacer, y la contemplación, y el estudio? ¿No eres demasiado activista-productivista en tu reflexión? ¿No te has olvidado del *Elogio de la pereza*, escrito, como sabes, por un yerno de Marx?

La igual libertad es el principio republicano fundamental.

Me lo apunto: la igual libertad. Podríamos unirlos: la igual-libertad.

No sé lo que cuesta, lo que va a costar, disponer de dos litros diarios de agua

43. Por ejemplo, *Los próximos diez mil años*, Madrid: Alianza editorial, 1979.

44. Los prejuicios que, según Bacon, obstaculizan u oscurecen las nuevas ideas: idola de la tribu, de la caverna, del foro y del teatro.

potable por persona, alimentos y combustible, o instrumental alternativo, para cocinarlos, escuela, sanidad. Sí creo que es respetable la opción de la disminución del consumo para disponer de más tiempo para uno. Pero si se dan por descontados determinados derechos de uso y de acceso a recursos –sanidad, escuela, comida, agua potable, casa, calefacción, libros, información...- todo el mundo ha de atender con su actividad productiva a la producción de los recursos que consume él y los que consumen quienes no pueden procurárselos.

Para la contemplación basta el silencio y la soledad. No hace falta siquiera alquilar una celda en Montserrat, sirve el comedor. Los verdaderos contemplativos lo hacían así, y, además, trabajaban. Juan de Yepes⁴⁵, cuya prosa es deslumbrante, como lo son sus tres grandes poemas⁴⁶, trabajaba y lo hacía con sus manos.

Estás hablando de la sobriedad...

La sobriedad de vida republicana da oportunidad a la reflexión, a la contemplación, casi la propone, por ser actividad barata en consumo, sin, por ello, dejar de exhortar a participar en las obligaciones de la comunidad. Sócrates queda absorto, en meditación, en el atrio de la casa de Ánito –*Banquete*⁴⁷–, se recoge, piensa, reflexiona, y es zapatero... ¡y soldado, cuando hay que defender a la comunidad! La filosofía, que es contemplación intelectual y reflexión sobre cómo debemos vivir, precisamente surge en la polis, en la república. Y es perseguida, de uno u otro modo, en los otros tipos de sociedad.

Sin poder elaborar un ethos, señalas, no se puede construir un nuevo proyecto de civilización que sea compatible con la naturaleza. ¿Y de qué mimbres debería estar compuesto ese ethos que debería irrumpir poco a poco desde la comunidad? Por lo demás: ¿y si hay urgencia de un nuevo proyecto civilizatorio? ¿No admitirías entonces la imposición autoritaria a la Harich de nuevo ethos más justo y razonable?

La igualdad lograda mediante la tiranía, la democratización conseguida mediante el gobierno de minorías selectas, el estalinismo desarticulado por medios estalinistas (lo denunció Georg Lukács), la serva padrona⁴⁸, el Barón gitano, el círculo cuadrado, son imposibilidades reales, son, incluso, imposibilidades lógicas declaradas tales por los estudiosos de los enunciados. Godot no vendrá a salvarnos,

45. Juan de la Cruz.

46. *Noche oscura, Cántico espiritual y Llama de amor viva*.

47. Existe una traducción castellana, presentada y anotada, del *Banquete* platónica de Manuel Sacristán. Fue publicada en 1956 y reeditada en Icaria en 1981.

48. *La serva padrona, La criada padrona* (1733), una ópera de 45 minutos en dos partes, con música de Giovanni Battista Pergolesi y libreto de Gennaro Antonio Federico, a partir de una obra de teatro de Jacopo Angello Nelli. La ópera se representó originalmente como un intermezzo en la ópera seria de Pergolesi *El orgulloso prisionero*. El mismo libreto fue posteriormente musicalizado por Giovanni Paisiello.

no porque no pueda existir, sino porque, como decía un maestro nuestro⁴⁹, siempre, el siervo de los siervos del señor es un tirano de padre y muy señor mío. El poderoso es siempre un tirano. Y, sin que se pueda decir que es una ley histórica, no lo digo

Remarco: no lo dices.

Sí que es un hecho histórico universal sin excepciones que siempre que un grupo humano reducido ha generado poder sobre otro mayor, incluso cuando lo logra en una lucha que se pretende por la igualdad, siempre, lo ha usado en su beneficio, para generar desigualdad, para explotar, para vivir mejor a costa del trabajo ajeno, para usar y explotar a los demás, con lo que el proyecto que trata de imponer se convierte en una mentira.

Es más, la URSS era el proyecto tiránico sobrio que tenía en mente Wolfgang Harich⁵⁰. Y la URSS era ambas cosas. Comparemos su nivel productivo y de consumo con el despilfarro que vivimos. Recordemos que, por ejemplo, el hijo de Ceaucescu, considerado un despilfarrador disoluto, un “play boy”, ¡tenía un deportivo, fumaba cigarrillos ingleses, bebía whisky inglés y era un “mujeriego”! ¡Ni un triste yate, ni tan siquiera una mísera cuenta en Suiza! Pero la desigualdad y la hipocresía corrompen, corrompen el propio proyecto. Todo tipo de salida imaginaria, en plazos o en protagonistas, es ficticia.

El cáncer no se cura con antibióticos por más que quisiéramos.

Pues te veo aquí algo o muy científico, muy deudor de un saber que no es prático. Ninguna práctica no científica enseña los límites de los antibióticos, un producto tecnocientífico por cierto.

No pongo en duda que los resultados inmediatos de los productos elaborados por la ciencia sean cognoscibles mediante la ciencia desde el mismo momento en que la tecnociencia los elabora. Sí es imposible prever las consecuencias derivadas de su uso como medio subsumido dentro de unas relaciones sociales. No era previsible, no es resultado del antibiótico en sí mismo, que hayan surgido cepas bacterianas resistentes al antibiótico, y que, parece ser, haya surgido ya una que es resistente a todos los antibióticos que existen. Esto ha sido resultado de la producción y uso descontrolado, del uso industrial del antibiótico, para criar y cebar animales en las granjas, etc. Es resultado del uso industrialista, masivo, de los antibióticos.

Respecto a lo que expones en tu primera frase, tengo plena conciencia de que mi saber sobre las ciencias químico-físicas es sencilla, doxa, sentido común bien informado. Más débil, pero semejante al saber práctico que deben de haber em-

49. Manuel Sacristán.

50. Véase W. Harich, *¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el Club de Roma*, Barcelona: Materiales, 1978 (traducción de Gustau Muñoz).

pleado los enfermeros que detectaron que los antibióticos hospitalarios no eran eficaces ya contra una nueva bacteria: prácticas de observación rutinaria según protocolos, de toma de temperatura, de análisis de sangre y orina... Otra cosa será la investigación a la que procedan los científicos para descubrir qué estrategia adopta la bacteria en cuestión para neutralizar el antibiótico: si libera una molécula que lo neutraliza, si... y los informes científicos que rindan de su trabajo. La liberación de una molécula -a su vez, neutralizada por el ácido clavulánico⁵¹ que se le añade a la amoxicilina- es la estrategia adoptada por bacterias grampositivas⁵² y gramnegativas para neutralizar la amoxicilina, que es una penicilina estabilizada.

Te expongo esto, con toda esta prolijidad, precisamente porque sé que esto, todo esto, no es sino sentido común bien informado, información periodística o divulgación científica para ciudadanos, nada de ciencia.

Ya, ya, pero es importante esa divulgación científica, ese periodismo que informa de ciencia.

Yo no he trabajado nunca con “hexágonos⁵³” –lo de la química orgánica- y nunca formulé adecuadamente ni siquiera química no orgánica -me negué, por mi mala cabeza, a aprenderme en su día, en 4º de bachillerato, único curso en el que estudié química, la tabla periódica- y ya no recuerdo ni siquiera las definiciones de lo que era “-ico”, “-oso”, “-uro”, “-ito”, mediante las que se podía formular...

Sé, por tanto, que todo lo que conozco, todo lo que he hecho constar en la entrevista y que tiene que ver con las ciencias químicas, biológicas, físicas, es divulgación, información para ciudadanos, doxa, no ciencia, sentido común bien informado.

Pero, insisto, la divulgación científica, lo que tú llamas sentido común informado, también es parte del edificio científico como es parte de la filosofía un libro serio de divulgación de Marx aunque no sea *El Capital* del propio Marx. No todos tenemos que ser Darwin, Euclides o Schrödinger.

Te he interrumpido de nuevo, prosigue por favor.

Un ethos alternativo deberá ser sobrio, porque lo exige la finitud del planeta y lo exige la tradición republicana que reclama la igualdad material y el tiempo libre para la vida ciudadana. La sobriedad solo puede imponerse y sostenerse, precisamente, si todo es repartido por igual, y esto solo puede lograrse mediante

51. El ácido clavulánico es un inhibidor de β -lactamasas que se combina en preparaciones antibióticas con alguna penicilina para vencer resistencias a antibióticos.

52. En microbiología, se denominan grampositivas (o Gram-positivas) aquellas bacterias que se tiñen de azul oscuro o violeta por la tinción de Gram. Las gramnegativas son aquellas bacterias que no se tiñen de azul oscuro o de violeta por la tinción de Gram, lo hacen de un color rosado tenue. De ahí el nombre de “gramnegativas” o “Gram-negativas”.

53. Para representar la deslocalización de los electrones en los seis átomos de carbono del anillo, por ejemplo, se dibuja un círculo en el interior del hexágono de enlaces simples. Este estilo, esta forma de representar, es muy común en libros de textos de introducción de química orgánica.

la participación activa y el trabajo de todos y la construcción de un poder democrático, de un poder de todos sobre el acceso a lo que haya.

No hay atajos. Por no haber, es que no hay ni caminos reales: se hace camino al andar.

Muy machadiano te veo. Un respiro. Te pregunto a continuación por tu admirado Vygotski.

XI

“La posibilidad de error no se evita reduciendo la capacidad democrática de la mayoría, reduciendo y limitando la voluntad soberana real”

Nos habíamos quedado aquí. ¿Por qué afirmas, siguiendo a Vygotski, que el lenguaje es simpráctico?

La simpracticidad del lenguaje es la postulación de que el lenguaje es instrumento creado en la comunicación, en la interacción comunicativa, cuyo fin fundamental es crear la actividad en común, y producir en común el saber hacer que la posibilita. Sitúa como objeto fundamental de estudio, incluso del estudio de la psicología de la subjetividad humana, la existencia de un pensamiento – pensamiento-lenguaje- casi siempre excluido de la elaboración teórica, la Razón Práctica, que es pensamiento resultante de la interacción comunicativa entre las individualidades de cada comunidad y cuya finalidad es la actividad productiva y reproductiva de los seres humanos.

Un pensamiento que es lingüístico y que es, a la par de comunicación, actividad objetivadora, que es el que genera, además, como consecuencia de la participación en el hacer de las subjetividades, la experiencia subjetiva y la propia construcción de la misma autoconsciencia de la subjetividad que se genera o crea en cada individualidad como resultado de la interacción humana, como resultado de sentirse objeto de consideración singular por parte de los otros.

Por eso el lenguaje es simpráctico...

Por esto el lenguaje es simpráctico, porque es acción comunicativa –con los demás o con uno mismo como lenguaje interior- que propone actividad concreta, moviliza recursos intelectuales que la posibilitan, etc. Va unido –syn/sin- a la práctica, media en la creación de saber hacer, que es creación comunicativa, creación dialógica, deliberada. Moviliza el saber hacer, que una vez creado es interiorizado,

y pasa a ser interno a cada individuo. Lo convierte en instrumento o mediación de fines elaborados lingüísticamente en comunidad. Acompaña y dirige su aplicación, es medio de reflexión sobre el proceso de aplicación, sus resultados y la experiencia obtenida, y facilita la modificación del saber hacer.

Esta es la concepción clásica del lenguaje como logos, como verbo o lenguaje-actividad, como razón práctica que objetiva el mundo humano al dirigir nuestras manos.

En resumen...

En resumen: el lenguaje es concebido como creación cultural surgida de la interacción entre personas y como medio de creación del pensamiento que produce la actividad humana, que la crea. También es el medio mediante el que nos desdoblamos de nuestro hacer y pensamos objetivamente sobre el mismo y sobre la relación entre este, nosotros, nuestras expectativas, el medio en el que nos comprendemos como autoconsciencia o nos hacemos conscientes de nuestra consciencia.

Hablando de filósofos del lenguaje y alejándome del tema. Te cito algunos del gremio analítico: Wittgenstein, Kripke, Searle (traducido por un amigo común, por Miguel Candel). ¿Tiene algún interés para ti su obra?

Conozco a Searle y me resulta muy interesante: sus teorías lingüísticas sobre la performatividad lingüística, del tipo “prometo”, no del tipo giro lingüista, “soy clase”, etc. No he leído a Wittgenstein⁵⁴ aunque creo que es un filósofo de enorme talento, uno de los grandes filósofos del siglo XX. Sencillamente: es una de los tantos valiosos autores cuya obra es de gran importancia, pero que desconozco. Llego hasta donde llego. Tampoco he leído la *Ontología* de Nicolai Hartmann, que tengo desde hace decenios en mi casa... como, ciertamente, tengo la obra de Wittgenstein, sus dos obras importantes⁵⁵, pero no sé si tendré tiempo.

No he leído nada de Kripke⁵⁶, a pesar de su fama y reconocimiento como filósofo del lenguaje.

Cambio de tercio. ¿Se creó un ethos nuevo, en tu opinión, en los llamados países socialistas? ¿Lo hay en Cuba en estos momentos?

Respondo sinceramente a lo que me preguntas no sin antes expresar que ésta es una pregunta particularmente desbordante, que exige conocimientos que no poseo.

54. Véase, como apretado resumen, “Ludwig Wittgenstein”. M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 334-337.

55. El *Tractatus* y las *Investigaciones filosóficas*.

56. Entre otras aproximaciones, Manuel Pérez Otero, *Esbozo de la filosofía de Kripke*, Mataró (Barcelona): Montesinos, 2006.

Es una pregunta demasiado amplia, una mala pregunta.

Geopolítica y geoestrategia. Exige estar en “Langley”, “Quántico” o en “El Pentágono” –me lo sé por las pelis de la tele-. Países y latitudes, historias previas... Pero yo he sido solo un modesto profesor de enseñanza media.

Bueno. Creo poder afirmar que los proyectos elaborados por las fuerzas políticas de los países socialistas no tenían otra meta que emular el mundo capitalista. Es el positivismo científico, el desarrollismo industrialista. Esto, este modelo cultural, tuvo un éxito de entrada, destruyó los fundamentos éticos de culturas subalternas e igualitarias precedentes, ethos alternativos al capitalismo, ethos campesinos, también urbanos. Se impuso un ideal de vida “consumista” que no se logró satisfacer.

Sobre Cuba: sé poco de Cuba. Sí conozco, por gentes que han ido, que uno puede ir al campo, a las aldeas, y todo es como normal... Hasta que una noche surgen negros de todas partes, suenan tambores, se matan gallos. Ese ethos de poco consumo, ese mundo alternativo, comunitario, santero, popular, existe. “El reino de este mundo” existe, y es pro castrista.

El otro elemento a tener en cuenta es que Cuba, como Siria, como lo habían sido, antes de las invasiones imperialistas contra estos regímenes laicos y progresistas, Irak y Libia, es un régimen anticolonial que ha recobrado capacidad soberana de control sobre sí mismo, y eso también genera ventajas y bases de adhesión masivas.

Son países que, para ser aniquilados, deben ser invadidos. Por algo será.

Ha ocurrido recientemente, está ocurriendo en Venezuela.

Un dato interesante, según fuentes serias, es que la economía de Cuba es una de las pocas economías del mundo cuya actividad se produce en equilibrio homeostático con la naturaleza⁵⁷. No sé qué más decirte más.

Ya has dicho mucho.

Yo no he estado en Cuba. Y las informaciones respecto de Cuba son muy, muy tóxicas. Constantemente se la está dando por acabada.

Respecto de mi querencia: pues yo soy antiimperialista, ¡y que resista Cuba! Vivirán mucho mejor así. ¿Viven mejor los libios ahora bajo la dominación francesa o italiana, sometidos a la intervención turca de paso, y a las de sus respectivos señores feudales protegidos por dichas potencias, y sometidos al expolio de su petróleo?

No, no hay duda sobre ello.

Nosotros propugnamos, escribes, que sea la fracción social de las clases explotadas, subalternas, mayoritaria numéricamente, la que luche por forjar y crear un nuevo ethos democrático, de democracia sustantiva, hegemonizado por ella.

57. Véase Emilio Santiago Muíño, “Opción Cero. Sostenibilidad y socialismo en la Cuba postsoviética: Estudio de una transmisión sistémica ante el declive energético del siglo XXI”. <http://hdl.handle.net/10486/671458>

Algunas preguntas sobre esta frase con la que finalizadas este apartado de tu libro: 1. ¿A qué refiere nosotros, quiénes sois ese nosotros? 2. ¿Por qué una fracción social de las clases explotadas? ¿Porque son mayoritarias? ¿Y si no lo fueran? 3. ¿Qué es eso de la democracia sustantiva? 4. ¿Cuándo sabemos si un ethos es o no es democrático? 5. ¿Y no puede haber ethos democráticos que sean injustos y llenos de desmesura, de maltrato de la Naturaleza?

La pregunta que me haces es múltiple y me exige desarrollos un poco detenidos.

Empecemos, cuando quieras.

El yo narrativo que empleo es plural porque hace referencia a la tradición demorepublicana. Probablemente resulta un uso pedante y yo podía habérmelo ahorrado indicando que se trata de la tradición en este caso, como sí creo que dejo claro, la tradición democrática.

Pasemos al segundo punto.

Respecto del término fracción, lo uso para referirme no a una parte de la totalidad de los explotados sino a la parte explotada de la totalidad social humana, dado que doy por descontado que “hasta el presente, la historia de la humanidad es la historia de las luchas de clases”, tal como reza el aforismo del *Manifiesto Comunista*⁵⁸. Solo un régimen impuesto por las clases explotadas, por los pobres, es una democracia, porque la tradición denomina “democracia” al poder impuesto por los pobres.

Lo hemos hablado antes.

Sí pero insisto. Aristóteles insiste analíticamente sobre esto, y dice que si en una polis, los pobres, *per impossibile*, fueran minoría y los ricos fuesen los más, sería democracia el poder de los pobres. Luego explica que eso es una imposibilidad. Un ethos democrático es el creado por los pobres. Pero un ethos solo se sostiene si genera hegemonía, esto es, si acoge y expresa las exigencias y expectativas de una mayoría real, y permite crear consensos mayoritarios, cosa que en la democracia se logra si otorga el protagonismo, el poder real de control sobre la actividad que produce y reproduce la comunidad, a las mayorías.

Todo esto –por ejemplo, la relación de ethos y democracia, de democracia y hegemonía, etc- no está incluido en el significado de la palabra democracia, pero está en la interpretación de la tradición resultante de su experiencia. Estamos tratando de las luchas de clases. “Sustantiva” es una democracia en la que la ma-

58. Uno de los primeros escritos de Sacristán, uno de sus “materiales”, llevaba por título “Para leer el *Manifiesto del Partido Comunista*” (1956 o 1957, reeditado en 1972 por el comité ejecutivo del PSUC), el mismo título que usó Francisco Fernández Buey, como homenaje a su amigo y maestro, para su presentación del clásico marxengelsiano. Véase F. Fernández Buey, *Marx a contracorriente*, Vilassar de Dalt (Barcelona): El Viejo Topo, 2018, pp. 157-170 (edición de S. López Arnal y Jordi Mir García).

yoría, los explotados, ejerce realmente el poder o control sobre el entramado de comunidades que producen la actividad.

No es pues el concepto *usual, generalizado* de democracia.

No es democracia “representativa” o simple elección de gobierno mediante elección de representantes. Tampoco es “procedimentalista”. No es un procedimiento deliberativo entre los representantes de los distintos grupos sociales que acuerda el reconocimiento de determinados derechos que se constitucionalizan –jornada laboral, derecho a la educación, a la sanidad, a la vivienda, pensiones-. “Sustantividad” es capacidad de control real en común sobre la actividad generada por la comunidad. Exige el protagonismo práxico constante y el ejercicio de la deliberación por parte de todos los individuos en el seno de las microorganizaciones que articulan la actividad cotidiana, en las que cada uno se incluye y actúa.

La última pregunta, sobre la injusticia y la desmesura posibles de la democracia, exige más desarrollo aún.

No te puedo dejar 150 páginas pero adelante con tu respuesta.

Desde una aproximación trivial, también abstracta, se puede decir que todo régimen político puede cometer injusticia o incurrir en el error. Pero la posibilidad de error no se evita reduciendo la capacidad democrática de la mayoría, reduciendo y limitando la voluntad soberana real. Esas limitaciones, y también las instancias que las elaboren y controlen, tienen la misma posibilidad de incurrir en error o injusticia. Es más, por el hecho de limitar la voluntad soberana, elemento definitivo de la democracia, atentan contra el principio mayor en el que se fundamenta la legitimidad y la justicia de la democracia. Este tipo de preocupación no se expresa, así referida, a otros ámbitos de pensamiento. Nadie aceptará que una institución, un tribunal supremo o academia dotada de poder y coerción debe controlar la investigación científica para evitar el error de los científicos. Pero la ciencia yerra. Se defendió científicamente la existencia del flogisto, por poner un manido ejemplo.

Su postulación fue científica en su momento histórico.

Desde luego. Debemos salir del ámbito analítico de la definición de la democracia para ir a la historia. Y debemos enriquecer nuestra reflexión filosófica, ejercer saber segundo, desde este nivel, dado que los regímenes políticos son históricos, como lo es el ser humano.

Históricamente sabemos que toda restricción o cautela contra las mayorías es un recurso creado para legitimar intereses de minorías poderosas, la explotación, la dominación. Si la vida de cada individuo depende de la actividad generada por la comunidad, porque es ella la que nos da posibilidades de existencia infinitamente superiores a las que surgen de la suma de actos individuales, la comunidad debe ejercer el dominio sobre esa actividad. En la medida que la mayoría de veras

protagonice y experimente su propio poder compartido sobre la actividad común, en la medida en que cada individuo perciba antropomórficamente que el destino suyo y de su comunidad depende de su hacer y su deliberar, esa es la mejor y mayor cautela real, no especulativa, contra la injusticia. Recordemos que el pensamiento se desfeticizó en las islas jonias, cuando los individuos de unas comunidades experimentaron que el destino de su comunidad estaba en relación con su hacer y que no estaba en manos de ninguna fuerza trascendente. Esta experiencia es la que dio lugar, entre otras cosas, también, a la ciencia. No al revés.

Lo explicas bellamente. Me has hecho recordar un paso de un texto de Sacristán, de un artículo de principios de los sesenta que publicó en la revista teórica del PSUC (entonces *Horizons*, después, como recuerdas, *Nous Horizons*): “Tres notas sobre la alianza impía”. Es este:

“En todo este contexto, sin embargo, es necesario entender la palabra “ciencia” con toda la generosidad que merece: sólo la profunda alienación del espíritu en la sociedad burguesa permite entender por ciencia una actividad sin espíritu, que se limita a manipular al ente para explotarlo⁵⁹. En su concepto histórico la ciencia es esencialmente más que esto, cualitativamente más que esto: es lucha por la verdad contra las concepciones del mundo mitológico-religiosas. La esencia de la ciencia se encuentra mucho más en las palabras del presocrático que grita “el Sol no es un dios, sino un trozo de piedra incandescente” que en los servomecanismos de las máquinas electrónicas que computan los datos óptimos para la propaganda de la Coca-Cola (sin que con esto pretendamos, naturalmente, que la ciencia como técnica no sea un momento del concepto global de ciencia). La ciencia positiva tecnificada moderna es una especialización de la razón, determinada tanto por las condiciones de la producción moderna como por la específica resistencia de la naturaleza del hombre, dato natural dialécticamente cualificado por estas condiciones. *La ciencia, en el sentido pleno de su concepto, es la empresa de la razón: la libertad de la consciencia. La ciencia positiva como técnica recibe pues su impulso de la ciencia como razón.* Y también en este punto el materialismo dialéctico es la formulación de la posibilidad de su empresa [las cursivas son mías]”.

Te he interrumpido. Volvamos a nuestro tema.

Antes se podía calcular sexagesimalmente el curso de los astros y seguir creyendo que eran dioses. La forma de vencer prejuicios contra sectores sociales ajenos a uno es compartir con ellos la deliberación, sentirlos defensores de la comunidad, percibirlos como comunidad, percibir que ellos también luchan por la comunidad, y por la igual libertad en la comunidad en contraposición con otros que luchan por la desigualdad.

59. Referencia a Marin Heidegger.

Y reconocer antropomórficamente que no existe fuerza externa, superior a la voluntad comunitaria misma, y que, por tanto, no hay nada que pueda declarar que determinados comportamientos, preferencias, ideas, son perversos *per se*. Porque no existe ninguna ley eterna, ni naturaleza humana prefijada, que los fundamenten.

Es más, esta es la única forma de gobierno que dota a la comunidad de verdadera capacidad de transformación de las relaciones que organizan la actividad comunitaria, y que en un momento dado, eventualmente, muestran generar efectos ajenos a la intención y al deseo, a los fines queridos por la comunidad, porque es la única que crea un poder real en todo momento sobre el orden existente, y esto es lo único que posibilita la rectificación en todo momento del orden que genera dinámica ajena, enajenación. Un ser que es comunidad y que carece de naturaleza prefijada y debe creársela a sí mismo mediante la creación en común del saber hacer y saber vivir –un “Ser que es una Nada”, pero que constantemente debe ponerse como concreción, creando su esencia, un Ser cuya “Sustancia es Sujeto” productor de la misma, para decirlo con Hegel- no puede generar un orden político más adecuado a su propio carácter comunitario, libre de determinaciones -salvo la necesidad de autodeterminarse y autoelegirse en comunidad, que es “la” única inevitable- que la de autoelegir su comunidad en comunidad, y hacerlo en igual libertad, pues todos los miembros coparticipan igualmente en la generación de la comunidad.

Esto es la democracia en tu opinión.

Esto es la democracia. Por eso es la democracia el régimen óptimo máximo. Si el ser humano tiene como única característica la libertad de elección de ethos en comunidad –a secas: la libertad- debemos tomar consciencia de esa característica ontológica constitutiva, y dotarnos de una organización que haga efectiva la libertad igual de todos los individuos de la comunidad en la deliberación y el ejercicio de la actividad comunitaria.

Y respecto a la posible desmesura democrática...

Respecto de la desmesura, debemos obrar igual y salir del plano analítico, una vez aceptado que nada libra a un ser que no tiene ethos predefinido, de la posibilidad de autoelegirse de forma desmesurada.

Analíticamente, poder de los pobres, poder de la mayoría, no es contradictorio con disparate, con desmesura. Pero, en democracia, los soldados, padres, hijos, que van a la guerra si la declaran ellos en asamblea, las madres que lloran a sus familiares muertos, para seguir con ejemplos clásicos, solo permitirán la guerra si un poder pone en peligro la comunidad. No están, no estarán por pasar hambre para que se costeen campañas militares. No están porque los ricos tengan poder, dado que eso es muy peligroso para ellos, y por eso, no desean e impiden en lo

posible que éstos tengan esclavos –el esclavo del pobre es el buey, tal como dice Aristóteles en *Política*.

Creo que debemos situar como desmesura la actual, lo que somos capaces de generar ahora.

Sí, sin duda, hemos dado muchas pruebas de ello. Nadie puede no verlo si quiere ver.

Al reflexionar sobre la misma, el gran antropólogo padre de la antropología económica, Karl Polanyi, no considera desmesurados ni siquiera a los imperios clásicos, dada la limitación de recursos que movilizaban y el cataclismo interior que podía acarrear el uso excepcional de los mismos.

Nuestra experiencia de desmesura –Polanyi lo sabe- viene impuesta por un sistema económico, el actual, el capitalista, que para evitar su implosión debe desarrollarse siempre de forma ampliada, sin límites, desmesurada y perpetuamente. Esto no tiene parangón alguno en la historia. Y es lo que nos conduce a la catástrofe. Esta dinámica de fuerzas económicas en perpetuo crecimiento, que supedita a su dinámica –subsunción- la naturaleza, la fuerza de trabajo y el dinero, y cuyo fin es el aumento siempre constante del valor, el plusvalor, pone en peligro, no ya la subsistencia de este o aquel imperio, sino la supervivencia de la propia humanidad.

Cada día es más evidente. En esta coyuntura estamos.

Esta dinámica o proceso organizador de la actividad, el capitalismo, solo puede ser detenida si las comunidades toman el control de la actividad, de su propio vivir, ejercen el poder comunitario sobre la actividad común que generan y lo usan para cambiar este orden que se basa en que nuestra propia actividad nos resulta ajena e incontrolable.

Ya es suficiente en mi opinión, pasemos al siguiente apartado: “Marx y la ciencia”, nada menos.

De acuerdo, cuando quieras. Cojo fuerzas.

Haces bien.

XII

*“Marx es antes que nada un filósofo praxeólogo,
que recurre a los saberes positivos de su época
y los desarrolla creativamente”*

Estamos en un apartado breve pero muy sustantivo: “Marx y la ciencia”. Que el apartado sea breve, ¿implica que ya está mucho dicho o que el asunto no tiene importancia?

El asunto es de fuste intelectual. Así lo creo, como se puede concluir de lo que ya llevamos tratado al respecto. Precisamente por su importancia, merece la pena volver sobre ello.

Sé que Marx no fue un científico al uso (por decirlo rápido y no del todo bien). Pero, en tu opinión, ¿fue un científico también?, ¿en qué sentido si lo fue?

Marx fue un filósofo que hizo ciencia. Marx es un filósofo hegeliano, aristotélico hegeliano, para decirlo con más precisión. Un miembro de la tradición filosófica de la praxeología, de la filosofía de la práctica, que tiene en estos dos autores –también en Vico⁶⁰, si se quiere, autor que tuvo peso en Marx-, junto con el propio Marx, la praxeología italiana marxista, Labriola, Gramsci y algunos otros de tradición hegeliana, los máximos exponentes y creadores intelectuales. Dentro de esta filosofía praxeológica, Marx estudia ciencia, y no sólo lo que nosotros denominamos ciencias sociales, también lee a Darwin, etc, e investiga y elabora ciencia, ciencia social. Y se debe elucidar cuál es el papel que él le confiere a la ciencia dentro de su concepción praxeológica.

60. Sobre Vico, véase E. P. Thompson, *Miseria de la teoría, ob. cit.*, pp. 140 y ss.

¿Qué tipo de ciencia o investigación científica practicó Marx si fue el caso? Sacristán, como recuerdas, en conferencia y artículo célebre, habló de tres nociones de ciencia en el trabajo científico-filosófico de Marx⁶¹.

Ese texto de Sacristán, junto con el texto en el que Sacristán estudia a Marx como sociólogo de la ciencia⁶², es memorable, dentro de una obra filosófica como la de Sacristán, toda ella de gran calidad y rigor.

Allí Sacristán se ciñe al estudio sobre el trabajo científico de Marx y escribe que Marx es un científico consciente de su propia metafísica. Fulgurante. Por entero de acuerdo. Marx, en tanto que científico, es un científico que construye conscientemente su concepción del ser humano, establece conscientemente cuál es su interpretación sintética o su concepción sobre el ser humano, tiene una cosmovisión consciente sobre el ser humano, a partir de la cual elabora ciencia. Los postulados, las hipótesis, la heurística del trabajo científico de Marx son conscientes, han sido reflexionados, no se le “cuelan”.

Además, como es lógico, sabe ver en la ciencia de los rivales que esta tiene también una fundamentación metafísica, y que su metafísica es el individualismo antropológico, la concepción del ser humano como un ser cuya forma de actuar está establecida de forma innata, y se basa en el egoísmo individualista competitivo. La “robinsonada” como Marx dice.

¿Dónde habla Marx de la robinsonada? No lo recuerdo ahora.

La referencia está en lugar muy señalado. En el inicio del cuaderno en el que Marx comienza la redacción de lo que Dussel⁶³ nos explica que es la primera redacción de *El Capital* -que está incluida en el conjunto de los 16 tomos dobles que forma la edición actual en alemán denominada *El Capital*.

¡16 tomos.. y dobles! ¡Cualquiera se pone!

Con ese cuaderno, fechado a fines de agosto de 1857, se abre esa redacción que nosotros solemos denominar *Grundrisse* o *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*⁶⁴, escrito entre 1857 y 1858. Es un texto fascinante, repleto de referencias ontoantropológicas. Ahí, en esos cuadernos, es donde Marx elabora por primera vez la noción de plusvalor. Ahí va surgiendo.

61. M. Sacristán, “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia” (1978), *ob. cit.*

62. Sacristán impartió varios cursos de doctorado con este título, uno de ellos en la UNAM, en 1982-83. El artículo largo de 1983, publicado como libro en México y como aportación destacada en el *mientras tanto* que el Consejo de Redacción editó en el primer centenario del fallecimiento de Marx, puede verse ahora en M. Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Madrid: Torta, 2007, pp. 217-265 (edición de A., Domingo Curto)

63. Entre otras muchas aportaciones de Enrique Dussel puede verse esta conferencia (“Actualidad de Marx a 150 años de *El Capital*”) de 2017: <https://www.youtube.com/watch?v=dORQNDrs6SM>

64. OME 21 y 22. Traducción de Javier Pérez Royo, presentación de Manuel Sacristán.

La noción de robinsonada la crea Marx para referirse a la ontología antropológica que fundamenta las obras de los economistas que él estudia y que cita ahí mismo: Smith y Ricardo. Y es la palabra que se le ocurre, dado que no existía nombre para ese tipo de concepción que era puro “sentido común” de la época, al menos entre los estudiosos de la economía del XVIII, y que nosotros denominamos “individualismo antropológico”.

La palabra se encuentra solo comenzar el libro, ya en la cuarta o quinta línea del texto. Robinson, como sabemos, es un personaje de novela que vive solo, al margen de toda comunidad, y eso es lo que inspira a Marx para crear esta noción crítica, peyorativa, contraria a esta interpretación, según la cual el ser humano posee una naturaleza innata que le dota de una forma de ser, de vivir, individualista, que preexiste a la comunidad. “El pescador y cazador individual aislado, con el que comienzan Smith y Ricardo, pertenece a las imaginaciones carentes de fantasía de las Robinsonadas del siglo XVIII...”.

Repite la expresión varias veces. Poco después declara cuál es la concepción alternativa, la suya. “El ser humano es, en el sentido más literal del término, un ζῷον πολιτικόν [zoon politikón], animal político, no solo un animal social, sino un animal que solo puede aislarse en sociedad. La producción del individuo aislado al margen de la sociedad (!) es algo tan absurdo como el desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí...”.

Un homenaje...

Sabemos que Marx está citando en griego a Aristóteles. Todo un homenaje, uno de los muchos rendidos homenajes que le hace en su obra⁶⁵. También en el primer libro de *El Capital*. Por ejemplo, en el capítulo I sobre el dinero, o en el inicio del capítulo V, etc.

En el texto que he citado está clara cuál es la opción filosófica de Marx, la comunitaria, praxeológica, republicana –polis es res publica- de Aristóteles. Que el ser humano “solo puede aislarse en sociedad” significa que la individualidad humana, su singularidad, es consecuencia de la socialidad humana. La génesis de la subjetividad y de la autoconsciencia es consecuencia de la interacción en comunidad, es resultado de la propia comunidad social y de su organización. La individualidad humana la consciencia y la autoconsciencia de la individualidad singularizada solo se puede dar como resultado de la comunidad social humana.

Hegel tampoco debe andar lejos.

Esto es ya Hegel. La comprensión de la historicidad de la subjetividad humana y de que ella es resultado de la comunidad y de cada comunidad distinta, y por ello las antropologías y las individualidades cambian según los ethos, eso es Hegel.

65. Véase (oígase) Miguel Candel, “Los clásicos y el marxismo”. <https://www.instituthumanitats.org/es/ponentes/miguel-candel>

Este grupo de cuadernos con los que Marx inicia el trabajo de elaboración de su obra más célebre sí había sido publicado, y por eso lo conocemos por un determinado título que no le puso Marx. No han sido publicados, sin embargo, los cuadernos de la segunda redacción de 1861 a 1863. Ni los de la redacción de 1863 a 1865, o la de 1866 a 1867, con los que Marx inicia la cuarta redacción, que se prolonga hasta casi su muerte, pues sabemos de notas nuevas pensadas para una posible tercera edición del libro primero, el que él publicó hasta 1882 (murió en 1883).

Como sabemos, Marx, en 1867, publica en alemán el primer libro de *El Capital*⁶⁶. Repito que es la única parte de la obra editada por Marx, y que sufre importantes correcciones, de su propia mano, en la segunda edición, de 1873.

En los *Grundrisse* está también el célebre, importantísimo capítulo sobre las formas que preceden a la producción capitalista, o formaciones sociales anteriores al capitalismo.

Me he permitido extenderme porque este libro, lo que llamamos *Grundrisse*, es otro texto fascinante, otro texto fulgurante de Marx.

Una última apostilla si me permites.

Te permito. Adelante con ella.

Si en mi libro, o en esta entrevista misma, soy crítico, severo, con ese grupo de pensadores que se denominan marxistas analíticos, aquí podemos ver la justificación. ¿Cómo pueden ignorar estos intelectuales adscritos al individualismo metodológico-antropológico que en textos tan señeros como este Marx descalifica ese tipo de ontología antropológica? Son, a sabiendas, elaboradores de una teoría que, si se presenta como marxismo, es una superchería. Son pensadores analíticos, no lo discuto, pero no son pensadores marxistas.

Marx es antes que nada un filósofo praxeólogo, que recurre a los saberes positivos de su época y los desarrolla creativamente, mediante investigación científica rigurosa y paciente, para fundamentar críticamente su filosofar y para criticar el saber enemigo, tanto el pensamiento teórico del enemigo intelectual de clase mismo como las consecuencias de la actividad fruto del hacer, de la razón práctica, del enemigo. Por ello, podemos ensanchar el sentido de la frase y señalar que, a la par, Marx es un filósofo, un metafísico u ontólogo, consciente de su metafísica, que ha repensado su metafísica, la de la praxeología creada por Aristóteles y desarrollada, o “refundada” creativamente por Hegel quien, a su vez, la ha repensado a la luz de la experiencia histórica de la Revolución Francesa.

Marx plausibiliza y defiende su modelo metafísico, frente a otros, mediante el recurso a la ciencia, en cuya elaboración usa también, como heurística, como

66. Véase Mary Gabriel, *Amor y Capital. Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una revolución*, Vilassar de Dalt (Barcelona). El Viejo Tiopo, 2014 (traducción de Josep Sarret Grau).

metateoría, la onto-antropología de su filosofar. Y elabora investigación científica para combatir el pensamiento teórico de quienes afirman que el mundo del capital es connatural al ser humano y el más perfecto.

Un inciso: ¿qué es eso de la onto-antropología? ¿De qué va?

Es la reflexión filosófica mediante la que elaboramos y explicitamos conscientemente cuál es el conjunto de características que le atribuimos al ser humano. *Onton* es ser. Durante el largo periodo de tiempo en el que dominó el positivismo y el neopositivismo estas filosofías rechazaban una tal reflexión. Declaraban que ese tipo de pensamiento era apriorístico, y que ellas no partían de elaboraciones apriorísticas, que se basaban en la ciencia para definir lo que era el ser humano, y que eso la ontología era cosa “escolástica”.

Como hemos aclarado, Marx mismo tuvo consciencia clara de que ese no es el orden intelectual adecuado.

¿Y cuál es, desde tu punto de vista, el orden intelectual adecuado?

Que las propias ciencias, en sus investigaciones y elaboraciones, trabajan sosteniendo como heurística, inspirando sus búsquedas y construyendo los problemas a investigar, etc., en modelos ontológicos, o sea, a partir de concepciones sobre el ser humano que son previas y forman parte de una metafísica. Lo importante es tenerlo claro para poder revisarla si se considera oportuno. En los años ochenta, setenta, era tan fuerte la presión del neopositivismo cientifista que quienes no lo compartían, aceptaban usar el término “antropología filosófica” para “atemperar”. Entonces era muy divertido: “¡Ontología! ¡No, qué va!... Antropología filosófica, eso sí”.

Yo creo que las palabras son para entenderse y el término “ontología”, creado en el siglo XVII, es válido, sigue siendo válido.

Un amigo, y maestro para mí, Miguel Candel, coincidiría con lo que dices⁶⁷.

Prosigue con lo que estabas comentando, te he interrumpido varias veces.

Sacristán nos habla de tres usos de la noción de ciencia por parte de Marx, ciencia como crítica, ciencia como saber positivo y “science”, que es lo que nosotros denominamos corrientemente ciencia y ciencia como saber –Wissenschaft-, como filosofía. Como filosofía hegeliana, eso de la *Wissenschaft*, que es esa elaboración intelectual que es un “ex post”, un saber que se fundamenta en la experiencia que la gente posee de su hacer y de su vivir, una experiencia que la autoconsciencia de cada individuo posee sobre su vida. Este saber de la autoconsciencia es, ya de por sí, un saber segundo, un saber de retorno o saber experiencial, que surge como reflexión sobre los resultados del propio hacer medidos desde las expectativas

67. Véase M. Candel, *Ser y no ser. Crítica de la razón narcisista*, Vilassar de Dalt (Barcelona): Montesinos, 2018.

culturales históricas que todo el mundo posee. Saber segundo es filosofía; por ello, “todo hombre es filósofo”.

Muy aristotélico-gramsciano te veo. Era de esperar.

A partir del mismo, Hegel elabora su filosofía, su “wissenschaft”, y surge ese “saber tercero”, saber como reflexión sobre la experiencia generada por la praxis de la consciencia práctica, saber de la experiencia de la consciencia, tal como reza el subtítulo de la *Fenomenología*.

La “filosofía especulativa” de Hegel, donde “especulativo” dice eso, que una vez el ser humano tiene una figura histórica dada como resultado de una praxis productiva, y del saber hacer que también ha creado, una vez ha generado una experiencia de vida dada, como consecuencia de su vivir, entonces, se mira al espejo, al *especulum*, para autosaberse. Y lo hace con posterioridad a la figura que se ha dado el ser humano. Es por ello, un saber que no pronostica ni prescribe comportamientos futuros, un saber que no orienta vanguardistamente la acción: “el búho de Minerva solo levanta el vuelo...”.

Un saber o filosofar que está en la estela de la tradición de la frónesis aristotélica, de la *prudentia*, esto es de la reflexión en concreto sobre la singularidad de la situación vivida en cada momento, aferrada por la experiencia y meditada a la luz de las experiencias anteriormente vividas, y que trata o tiene como fin entender el momento singular, lo concreto. Y trata de entenderlo –dejemos por ahora las diferencias que puede haber entre Hegel y Marx, o entre Hegel y Aristóteles-, para mejorar la capacidad de acción, hacerla más eficaz conforme a los fines propuestos. La filosofía no discute.

Una modificación de la acción que tiene como finalidad aumentar la fuerza, el número, la potencia del propio sujeto social activo, crear más “causa eficiente” (historicidad humana) para cambiar la realidad, y no solo, como en la ingeniería basada en la física, aumentar la eficiencia de la capacidad eficiente disponible. Un filosofar que integra subsidiariamente el conocimiento sobre la realidad aportado por las ciencias pero que no parte de las ciencias.

¿Y por qué no?

Porque las ciencias, por un lado, trocean la realidad social. No presentan una concepción de conjunto de la misma, no elaboran fines totalizadores, ni juicios de síntesis. Y por otro lado, tienen como objetivo explicar la realidad, lo que hay. Y en consecuencia no pueden enunciar futuro, ni prescribir lo que no hay, tarea que ningún científico consciente de su disciplina pretende hacer en tanto científico.

De acuerdo, no hay duda en este punto.

Las ciencias, además, generalizan sobre lo existente, en el sentido de que, como es lógico, estudian fundamentalmente los elementos sociales, los trazos mayo-

ritarios de la realidad, que son los que explican la dinámica existente. Mientras que al praxeólogo le puede interesar, en primer lugar, lo minoritario, los sectores minoritarios que, en este momento, apuntan a sublevarse contra la realidad. Pero todo esto que resumo burdamente, sobre la ciencia, un filósofo analítico –y destacadamente, Manuel Sacristán, un filósofo analítico y a la vez un praxeólogo- lo sabe expresar mucho mejor.

No creo que tú te hayas expresado mal, todo lo contrario. Por lo demás está muy bien lo de presentar a Sacristán como praxeólogo y como filósofo analítico, a la vez y sin contradicción. La última carta que escribió, la dirigida a Félix Novales, lo deja bastante claro. ¿La recuerdas?

Sí, sí. ¿La tienes a mano?

Es esta:

“Apreciado amigo,

Me parece que, a pesar de las diferencias, ninguna historia de errores, irrealismos y sectarismos es excepcional en la izquierda española. El que esté libre de todas esas cosas, que tire la primera piedra. Estoy seguro de que no habrá pedrea.

Si tú eres un extraño producto de los 70, otros lo somos de los 40 y te puedo asegurar que no fuimos mucho más realistas. Pero sin que con eso quiera justificar la falta de sentido de la realidad, creo que de las dos cosas tristes con las que empiezas tu carta -la falta de realismo de los unos y el enlodado de los otros- es más triste la segunda que la primera. Y tiene menos arreglo: porque se puede conseguir comprensión de la realidad sin necesidad de demasiados esfuerzos ni cambiar de pensamiento; pero me parece difícil que el que aprende a disfrutar revolcándose en el lodo tenga un renacer posible. Una cosa es la realidad y otra la mierda, que es sólo una parte de la realidad, compuesta, precisamente, por los que aceptan la realidad moralmente, no sólo intelectualmente (Por cierto, que, a propósito de eso, no me parece afortunada tu frase “reconciliarse con la realidad”: yo creo que basta con reconocerla: no hay por qué reconciliarse con tres millones de parados aquí y ocho millones de hambrientos en Sahel, por ejemplo. Pero yo sé que no piensas que haya que reconciliarse con eso).

Sobre la cuestión del estudio de la historia, repito lo que ya te escribí. A principios de septiembre podré hablar con Fontana, que estará aquí, y comentaremos el asunto. No tienes que temer en absoluto que, porque estés preso, no te vaya a decir lo que piensa. Fontana es un viejo militante, ahora sin partido, como están los partidarios de izquierda con los que él tuvo y tiene trato, pero no se despistará al respecto.

Tu mención del problema bibliográfico en la cárcel me sugiere un modo de elemental solidaridad fácil: te podemos mandar libros, revistas o fotocopias (por correo aparte) algún número de la revista que saca el colectivo en que yo estoy. Pero es muy posible que otras cosas te interesen más: dilo.

Por último, si pasas a trabajar en filosofía, ahí te puedo ser útil, porque es mi campo

(propiamente, filosofía de la ciencia, y lógica, que tal vez no sea lo que te interese. Pero, en fin, de algo puede servir).

Con amistad, Manuel Sacristán Luzón⁶⁸.

Magnífica, inolvidable, muy solidaria. Por cierto, y ya que hemos tratado de la Wissenschaft de Hegel...

Espera un momento, te interrumpo aquí. Seguimos en un momento.

68. Fue publicada en la revista *mientras tanto*. Tarea pendiente: la publicación la correspondencia del que fuera traductor de *El Capital*.

XIII

*“Las cosmovisiones, laicas o religiosas, las filosofías,
no son resultado del engaño elaborado externamente por instituciones
o por impostores intelectuales para engañar y dominar”*

Estabas comentando la Wissenschaft hegeliana.

Allí estábamos. Pues, como es lógico según lo dicho, tampoco la ciencia positiva para Hegel sirve para pronosticar el futuro y orientar la praxis creadora del nuevo hacer. Sólo sirve para explicar lo que hay. No solamente la filosofía no pronostica, tampoco la ciencia. En su obra manual para estudiantes, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, espléndidamente traducida por Ramón Valls⁶⁹, al comienzo de la misma, en esa primera parte denominada “Pequeña lógica”, Hegel escribe otro de sus chistes.

¿Un chiste hegeliano?

Sí. Esta vez, sobre las ciencias positivas. Los lectores de Hegel saben de esta característica literaria del autor; en la *Fenomenología*, por ejemplo, no solo está el chiste sobre la frenología sino también, al menos y que yo recuerde, un par más. El chiste sobre las ciencias es divertido y bien traído.

¿Qué chiste es ese? ¿Nos lo explicas?

Dice Hegel que las ciencias bromatológicas –no emplea este término; no recuerdo ahora cuál es el que emplea- estudian la alimentación humana, y que la fisiología de la respiración pulmonar estudia cómo se ejecuta la respiración humana. Pero que si el ser humano hubiera debido esperar a la aparición de estas ciencias para aprender a comer y a respirar, estas ciencias serían tan interesantes

69. Ramon Valls Plana (1928-2011), uno de los grandes especialistas en la obra de Hegel, autor de una espléndida e influyente lectura de la *Fenomenología*, *Del Yo al Nosotros*, fue profesor en la Facultad de Filosofía de la UB, a finales de los años setenta y principio de los ochenta, del entrevistador.

como inútiles porque el ser humano no hubiera existido. La razón práctica va siempre por delante y es la creadora, la creativa.

En el principio no fue el Verbo sino la praxis.

Creo conveniente explicar esto al referirme a la noción *Wissenschaft* de Hegel para que podamos entender lo arropado que está Marx a la hora de reflexionar sobre la especificidad de la tarea de la ciencia dentro de su filosofar.

¿Por quién está arropado?

Está arropado por todo lo que al respecto le entrega una reflexión previa elaborada ya, desde Aristóteles a Hegel, y que le evita caer en el positivismo comteano, y, a la par, le da distancia crítica respecto del criticismo ilustrado, sin que renuncie por ello a la tarea de la crítica.

Recordemos que para los ilustrados la razón teórica, el filósofo, ejerce una crítica que es la que modifica la realidad. Así, por ejemplo, Kant explica que el uso público de la razón teórica es la fuerza que cambia el pensar –los dogmas del símbolo religioso propio por ejemplo- y, en consecuencia, esto cambia el vivir.

Estás hablando de “¿Qué es la ilustración?”.

De eso hablo. Creo por ello que la ciencia en Marx tiene como finalidad criticar el pensamiento teórico que el enemigo elabora para legitimar su obra y, además, criticar la realidad social creada por la actividad social del enemigo, con lo que trata de instarnos, o exhortarnos a la actividad práctica en contra del enemigo de clase.

Trataré de decir después algo sobre la diferencia que hay entre Hegel y Aristóteles en relación con la praxeología y sobre la opción de Marx.

De acuerdo. *El Capital*, la *Crítica de la economía política* que reza en el subtítulo, ¿es una obra científica -aunque no sea sólo una obra científica- con finalidades político-filosóficas?

Yo diría que *El Capital* es una obra de filosofía en primer lugar. En la cual se integra una extensa, creativa y muy potente investigación científica elaborada por Marx. Marx hace en ella aportaciones a diversas disciplinas científicas, sintetizadas, luego, unitariamente, en su trabajo filosófico: economía, sociología, historiografía,... Y dentro de estas aportaciones, la investigación económica, elaborada por el propio autor, es la más extensa y potente.

Toda la nueva generación de estudios sobre esta obra de Marx –Enrique Dussel, Fred Moseley, Patrick Murray⁷⁰, Roberto Fineschi, Marcello Musto, Michael Heinrich...-, estudiosos que han dispuesto de la totalidad de los textos de los cuadernos

70. Autor, entre otras obras, de *Marx's Theory Of Scientific Knowledge* (Humanities Press International: 1988) y *The Mismeasure of Wealth: Essays on Marx and Social Form* (Brill: forthcoming). Los otros autores citados por Joaquín Miras son más conocidos entre nosotros.

en los que Marx redacta cuatro veces *El Capital* –en su edición nueva en alemán, lo hemos comentado ya, *El Capital* consta de 16 tomos dobles-, insiste precisamente en la importancia que posee la *Ciencia de la Lógica* de Hegel en *El Capital* de Marx.

Sacristán también habló de ello, lo destacó, en el primer artículo que antes citabas, el de 1978: “El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia”⁷¹.

Sí, ya recuerdo. Marx se inspira en esa obra para elaborar el esquema argumental del libro. También para crear, para construir las categorías teóricas. Marx adopta categorías de la obra de Hegel y las modifica o adapta conscientemente cuando lo considera conveniente.

Pero la *Lógica* de Hegel es una filosofía ontológica, una ontología. Es una obra en la que Hegel estudia las características constitutivas del “espíritu” o “logos”, de la razón práctica creadora, esto es, el ser humano, un ser comunitario que carece de naturaleza fija. Un ser que, por ello, para poder existir, debe objetivarse o ponerse como mundo, debe autocrearse. Y para ello debe crear el saber hacer que constituye el ethos –*sittlichkeit*⁷²- o cultura material y ponerlo en obra mediante la praxis. La propia creación del saber hacer mediante el que los individuos promoverán su actividad forma parte de esta creación de cultura material. Un ethos que produce el “fuera humano”, su mundo social, su mundo material de objetos, y que produce a la par su “dentro”, produce al sujeto, cuyas características son cambiantes: su antropología, sus necesidades y su forma de auto concebirse, su consciencia social, que es “fenomenológica”.

¿Y ese mundo interno es reflejo pasivo de lo que hay en el exterior, en la realidad?

No, no. El mundo interno *no es* reflejo o reproducción pasiva de lo que hay en la realidad. El mundo interno humano, la consciencia, posee el saber hacer sin cuya actividad el mundo externo no existe. Aunque el mundo externo creado por nuestra actividad común, a partir de la puesta en obra de nuestro saber, genere dinámicas insospechadas que el sujeto incluso no sabe explicar, o quedan en sombra.

A nuestra vez, los individuos, al apropiarnos del saber hacer y ponerlo en obra, debido a la experiencia que eso acarrea, tomamos consciencia de este mundo creado por nosotros y de esta interioridad que nos constituye. Lo hacemos experiencialmente, recalco la idea.

Has insistido en ello varia veces. Subrayémosla.

Sobre la experiencia que nos generan ambos ámbitos, el externo y el inter-

71. M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, ob. cit., pp. 317-367. Texto basado en una conferencia de 1978, editado inicialmente en el número 2 de *mientras tanto*.

72. *Sittlichkeit* es un concepto propuesto por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* (1807) y en *Elementos de la filosofía del derecho* (1821).

no, que son ambos, producción o creación nuestra, y sobre su relación: sobre esa experiencia elaboramos ese saber segundo inherente a todo ser humano. Lo hacemos desde nuestra autoconsciencia, que es también ella construcción social resultante de la forma en que los demás se dirigen a nosotros individualmente y nos interpelan de forma específica, individualizada, con expectativas singulares respecto de nosotros.

La autoconsciencia elabora a partir del saber segundo, experiencial, nuestra opinión sobre el mundo que creamos. Si lo consideramos natural o inamovible, si lo consideramos aceptable o inaceptable, posible o imposible de cambiar: todo esto depende de este nivel de la autoconsciencia nuestra sobre nuestro hacer y vivir activos en común.

Los contenidos de la consciencia –el saber hacer o ethos más la experiencia generada- sobre los que reflexionamos –autoconsciencia- son los que nos permiten crear el mundo.

Pero las expectativas que teníamos al actuar...

Las expectativas que teníamos al actuar pueden no coincidir con el mundo producido. Pero la consciencia no es pasiva, es la que posee y pone en obra el saber hacer creador, es la que genera la actividad. En la medida en que no tenemos recursos para cambiar el mundo existente, cambiando nuestra forma de hacer, nuestra actividad, por carencia de organización para ello por ejemplo, a su vez, la autoconsciencia, o nivel de reflexión nuestro sobre nuestra experiencia, puede registrar esto adecuadamente e incluso puede generalizarlo, elaborar la experiencia de impotencia y deducir que este mundo es inmodificable.

La consciencia es activa, creadora. La autoconsciencia reflexiona sobre la propia experiencia, y es ella la que a su vez, puede dar lugar a las filosofías, a las religiones, a las ideologías.

A las cosmovisiones, a las concepciones del mundo...

Las mismas formas generales que adoptan las visiones del mundo surgen como consecuencia de ella: las visiones del mundo religiosas y las laicas que surgen con el mundo moderno. Las cosmovisiones, laicas o religiosas, las filosofías, no son resultado del engaño elaborado externamente por instituciones o por impostores intelectuales para engañar y dominar.

Este es el resumen del trabajo de Hegel en el que se inspira Marx. La elaboración de Marx se desarrolla también ese doble plano o doble vuelta. Como en Hegel, la actividad del espíritu es doble, la praxis, o capacidad de autocreación, crea el saber hacer, que está en la mente de los sujetos, sin cuya existencia no hay actividad objetiva, ni subjetividad humana.

Por ello, en esta obra de Marx, toda explicación de un fenómeno social concreto, histórico, es también “doble”.

¿Doble? ¿Por qué doble?

Como para Hegel, toda realidad humana exige doble explicación, como mundo material objetivado y como elemento del mundo de consciencia del sujeto en comunidad que es el que opera la actividad. En “última instancia”, el elemento determinante es el sujeto activo. Pero este tipo de explicación totalizadora, que explica el mundo objetivo humano y explica también el mundo subjetivo humano, ambos interrelacionados y constitutivos de una totalidad, abarca ámbitos intelectuales de múltiples ciencias.

Elabora explicación que no pertenece a ninguna de ellas. Esta síntesis es filosofía, ontología.

¿Y qué es lo que nos explica Marx en *El Capital* siguiendo este esquema?

Lo que Marx nos explica en *El Capital* siguiendo este esquema es que la actividad productiva, organizada según un saber hacer que incluye unas determinadas relaciones sociales históricas, las capitalistas, produce el mundo objetivo, material, que es objetivación o resultado de esa actividad. Y, a la vez, produce la manera subjetiva, “fenoménica”, la “forma” en que la propia experiencia de la consciencia, mediada también por esa nueva organización histórica de relaciones sociales, percibe antropomórficamente, experimenta, concibe el mundo creado por su actividad: actividad que crea o produce tanto el mundo externo como la experiencia interna, como relaciones entre cosas que poseen valor.

En *El Capital*, Marx nos explica que la “mercancía” es la “forma” “fenoménica” en que se presenta esa realidad al sujeto, es el mundo “fenoménico”. Con ello, y mediante este término hegeliano, nos está explicando que ese es el modo de percibir el mundo que tenemos los individuos: el modo de aferrar y poseer el saber hacer mediante el que nos ponemos a hacer y creamos el mundo. También el término “forma” hace referencia a lo “fenoménico”. Sin comprender la noción “mercancía” y aplicárnosla a nosotros mismos y a nuestro hacer, no seríamos capaces de asalariarnos, de saber cómo vendernos por contrato. La noción de “mercancía” es praxica, activa, forma parte del ethos, no es mera explicación ideológica. Y aún menos, simple cosa. Por ello Marx la considera “fenoménica” y “forma”.

Es decir...

Es decir, en Marx, el obrero acude al “mercado”, ámbito fenoménico que oculta la verdadera realidad del capital, y allí, libremente, conscientemente, entra en relación con el capitalista, antes de que ambos, uno delante y otro detrás –esto es *El Capital* como sabe el lector- se dirijan a la fábrica. Pero eso no resulta posible sin que la noción de “mercancía” constituya conscientemente parte de la autocomprensión del obrero sobre sí mismo y sobre su hacer. El obrero se vende conscientemente porque se considera mercancía. “Mercancía” es un saber práctico que está en la subjetividad, en la consciencia, sin lo cual no existiría porque se

refiere y aplica a la actividad humana y a sus productos.

Esta noción práxica resulta imprescindible para que sepamos orientar conscientemente nuestra actividad, y sin esa noción no es posible la reproducción del mundo existente. Pero que es “fenoménica” quiere decir también que si bien es verdad, si bien es realidad –creada por nosotros, como lo es todo lo humano-, no da cuenta de la “totalidad” de la realidad creada por nosotros, no da cuenta de la “esencia” del capital que permanece comprendida solo a medias.

Nos explica Marx cómo el trabajador, una vez se ha autoconsiderado a sí mismo como mercancía y ha realizado libremente el acto contractual de venderse y es adquirido por el capitalista, se ve obligado a seguirle a la fábrica, fuera del alcance de nuestros ojos, y allí se revela la totalidad de la realidad, la explotación, el infierno de Dante, donde se crea el valor y el plusvalor, por entero fruto de la fuerza creativa, práxica, de trabajo, etc.

Este tipo de explicación es fulgurante, nos explica la realidad, nos explica a nosotros mismos. Pero no es propia de los libros de economía.

Es propiamente filosófica, hegeliana.

Exacto. Dejo este asunto que ha sido muy explicado si bien no se suele recordar que estamos utilizando el esquema heurístico hegeliano del “doble nivel de explicación”, hacia afuera y hacia adentro.

Te has referido antes a ello.

Todo este tipo de explicaciones, muy potentes, dan cuenta de la creación del mundo como consecuencia de la acción consciente de los individuos, y explican la formación de la consciencia como resultado de la propia acción, no como resultado de la “comadura de coco”, de la “ideología”: del gran hermano, de la religión, de la televisión, del panóptico, del discurso o de lo que sea. Son explicaciones que desbordan cada ciencia en particular porque explican la realidad social como totalidad, no reductivamente.

Y como historicidad, como realidad “momentánea” que surge y que fenecerá. Todo ello desborda a cada una de las diversas ciencias sobre las que trabaja Marx para fundamentar críticamente su filosofía.

Me detengo sobre el asunto de la filosofía.

Adelante si así te parece.

Pongo un ejemplo que a mí me llama mucho la atención en relación precisamente con la “mercancía”. El primer capítulo de *El Capital*, por ejemplo, que es sobre la “mercancía”, incluye una noción teórica singular: el “despliegue de la mercancía”. *Despliegue*, esta es una noción que le permite a Marx historizar el capital y plantear ya de inicio que el mercado, eso que denominamos mercado ahora y que es constitutivo del mundo del capital, se “despliega”.

¿Y esto qué es? ¿Dónde apunta?

El mercado se desarrolla de la mano y, a la par, bajo el impulso del capital, no antes. Marx nos explica que el valor de la mercancía es objetivo, depende de algo, de una substancia que es real, material. Y cuando el valor de la mercancía pasa a ser lo que mide toda relación social humana, todo intercambio entre humanos, es porque toda la sociedad ha quedado sometida, en todos sus niveles, sin excluir ninguno, a la relación de mercancía, la relación de intercambio de mercancías medidas por el tiempo de trabajo "...por ser mera "existencia social" únicamente puede quedar expresada por la relación social omnilateral entre las mismas; la forma valor de las mercancías tiene que ser una forma social vigente".

Son páginas y páginas destinadas a desfeticchizar, el "fetiche" es "fenoménico", a explicar lo que en los tratados de economía aparece como una propiedad inherente de las cosas, o como un hecho dado que no requiere de explicación, o se recorta y se ignora por no ser parte de la disciplina. Marx nos explica que es algo que surge de la relación entre personas, de una determinada forma de organizar la relación entre personas y entre éstas y las cosas, los medios de producción, que es consecuencia de unas relaciones sociales de producción tal como he tratado de explicar.

El "despliegue" de la mercancía, su universalización, la fuerza que tiene de convertir todo en mercancía, de lograr que toda la actividad productiva sea para la venta, eso es lo que posibilita que toda actividad productiva se enfrente con las demás como mercancía, para ser cambiada (ahí, en ese capítulo, no se nos dice de dónde le viene esa capacidad). Pero esto es una reflexión poco "economística".

Sí, sí, no es muy economística como tú dices

La explicación concreta, histórica, del origen de la génesis de estas relaciones, es dejada por Marx en el aire, como intriga, como en una buena novela policíaca, hasta el final del libro. El origen de todo esto, el origen del "despliegue de la mercancía", no se nos explica sino en el penúltimo capítulo de la obra, el 24, y en su micro apéndice, el capítulo 25 y último, donde se nos dice que es mentira que el capital fomente la propiedad privada a partir del trabajo sino que la destruye. Es ahí cuando nos explica "cómo ha podido a llegar a darse todo eso".

La noción de "despliegue" es una noción muy potente pero muy poco "economística". Yo no se la he visto usar a ningún economista no marxista... y a muy pocos marxistas.

Porque es una noción filosófica propiamente.

Es una noción filosófica que procede también de Hegel, y que le sirve a éste, como a Marx, para pensar la razón práctica, el pensamiento que orienta la acción y genera el ethos o cultura material de vida...

Te interrumpo, tomemos un descanso. Continuamos en este punto.

XIV

*“Las ideas, el pensamiento de las personas,
no es “sobreestructura ideológica”, sino razón práctica
que guía nuestra acción, sin la que el mundo
no se produciría tal cual es”*

Estábamos en la noción de despliegue, que es propiamente una noción filosófica señalabas.

Es una noción filosófica que procede también de Hegel, y que le sirve a Hegel, como a Marx, para pensar la razón práctica, el pensamiento que orienta la acción y genera el ethos o cultura material de vida. Que le sirve para señalar y estudiar su historicidad, para indicar que todo ethos, y dentro de él toda praxis económica, todo saber práctico, una y otra vez, parte de la nada. Se autocrea o se autoorigina cada vez, desde sí mismo, y como consecuencia de la situación histórica de desorden a la que ha llegado el ethos histórico anterior.

El ethos previo ha llegado a su agotamiento y ya solo produce caos, sufrimiento. Es un ethos que ha llegado a un punto de autodesarrollo que hace que resulte invivable y ponga en peligro a la humanidad. El ethos histórico nuevo, que posee un orden o coherencia nuevo, es autogenerado por la comunidad humana histórica. Este nuevo ethos -o “cultura material” de vida, o “espíritu objetivo”, o sistema ordenado de costumbres- se desarrolla y despliega a su vez. Alcanza a su vez un punto o estadio histórico en el que se agota en sí mismo como impulso creador, positivo; ya no resulta adecuado para orientar el hacer práctico que posibilita una vida comunitaria posible. Comienza su disgregación como proyecto civil viable, sin ser, por ello, la causa determinante del siguiente, sin que haya relación causa efecto predeterminada entre cada etapa de desarrollo de civilización práctica. En Hegel, el “despliegue” es una característica del “concepto”.

Un momento, un momento. Nos traduces y aproximas a esta última consideración.

El “concepto”, que no es una categoría analítica sobre el lenguaje sino una categoría ontológica sobre la realidad, sobre la actividad humana, es inherente a todo proyecto práxico humano. Denomina, da nombre a la capacidad característica del ser humano –el “espíritu”- que le posibilita crearse, autocrearse a sí mismo, ponerse como realidad concreta, como cultura material histórica.

Es decir, como creación histórica nueva de la nueva razón práctica comunitaria, la cual incluye la capacidad de crear un nuevo telos o finalidad que ordena ese nuevo ethos. Un nuevo fin que posibilita el vivir social, que genera sus propias condiciones históricas de realización práctica.

El “concepto” es histórico, es construcción histórica comunitaria humana y, repito, abarca el conjunto de fines que ordena la nueva praxis humana. A cada realización histórica concreta del “concepto” o capacidad creadora indefinida pero material, a cada realización ética, de cultura material, ordenada y orientada por fines históricos, Hegel le denomina la “idea”, otra noción teórica que le posibilita analizar la razón práxica en su autogeneración o autogénesis histórica.

Y esta idea articula...

La idea articula en concreto el proyecto de vida, a partir de las condiciones históricas dadas, subsumiendo y modificando el saber hacer anterior, etc. Pero dejamos este punto aquí si te parece.

Como quieras.

Por tanto, el “concepto” y su característica, el “desplegarse”, es noción hegeliana radicalmente antiteleológica, porque rechaza la existencia de una dinámica histórica según la cual cada nueva etapa es resultante o efecto consecencial de una causa que existe en la etapa previa y que predetermina la siguiente. Es noción radicalmente antiteleológica porque el historicismo, y Hegel es su padre, es teoría sobre la perpetua, radical, autocreación humana *ex novo*, desde el comienzo: un ser que constitutivamente es una nada, y que para existir debe ponerse creándose. La libertad nos ha constituido ontológicamente siempre como característica real nuestra, una libertad de la que el espíritu –el ser humano- debe hacer uso una y otra vez, para auto elegir y auto crear el mundo cultural-material, sin el que el ser humano no puede existir. Historicidad es eso.

Que no es el uso del término que han hecho Popper o Althusser por ejemplo.

A lo largo de la historia no acrece en absoluto la capacidad ontológica constitutiva del ser humano, del “espíritu”, la capacidad de autocreación que siempre ha existido en el mismo grado, la Libertad ontológica de ese ser.

Por eso, tan acto de libertad es el mundo de El Persa, «El Gran Rey» o «Megas Basileus» de los persas, que intenta destruir, una y otra vez, la libertad de las polis griegas y que ejerce poder despótico sobre su imperio, en el que solo uno era libre

y todos los demás esclavos, como el mundo de la polis democrática griega. Todo régimen es igualmente creación humana. Lo que sí acrece es la consciencia de ese hecho inherente a nuestra “naturaleza”, a nuestra falta de naturaleza, que es siempre la misma. No hay progreso histórico “material” o aumento de la libertad, que es característica originaria, pues somos un ser que no tiene naturaleza, carece de formas innatas de organizar su hacer y vivir. Solo que ahora percibimos cuál es nuestra sustancia: la capacidad de autoproducirnos en comunidad. Sólo ha aumentado, a través del “calvario” de la historia, la consciencia de ser lo que somos, la consciencia de libertad: la consciencia de libertad de auto elección comunitaria que se ha hecho experiencia “fenoménica”, antropomórfica, histórica, en la Revolución Francesa.

En las páginas de *El Capital* a las que me he referido antes, Marx elabora, precisamente, en esta línea, y explica que es con el capitalismo cuando adquirimos esta consciencia plena de ser esa fuerza autocreadora que nos ha constituido siempre desde el origen. Pero se adquiere de forma enajenada.

¿Enajenada? ¿Por qué?

Descubrimos ser la capacidad que objetiva el mundo, el valor trabajo, que se hace fenoménica en el capitalismo, pero lo hacemos cosificándolo, lo vemos, nos vemos, como “mercancía”, como mercancía que se “despliega”.

No sé cuántos “Hegel” habrá en la guía telefónica, pero, como se puede ver, el Hegel que leyó Popper, si es que leyó alguno, no es el Hegel-Hegel.

La misma crítica se ha hecho en lo que respecta a su lectura de Marx.

Por cierto que “concepto” como elemento guía del ethos, de la razón práctica, es una noción construida desde una estricta consciencia praxeológica aristotélica. “Concepto” significa lo mismo que –palabra griega que usa Aristóteles- “telos” o fin. Como sabemos, el fin de la actividad es, para Aristóteles, el buen vivir. Y tal como, también, dice Aristóteles, el telos, “el fin está en el principio”, está en nuestras mentes, orientando nuestro hacer, el uso práctico que le damos a nuestro saber hacer, dirigiéndolo a la consecución de ese fin. El fin es, al comienzo, un proyecto falto de realidad, abstracto, y va hacia su ejecución, que es concreta.

Aristóteles es el que crea la idea del ir de lo abstracto a lo concreto. Pero esta idea, que está en Hegel y en Marx, y que es muy potente, solo tiene sentido referida a la reflexión sobre la razón práctica, sobre la actividad, y cuando lo que se pretende es dar cuenta de la creación de una totalidad social resultante de la actividad. No sirve para juzgar sobre lenguajes, sobre ciencia. No es categoría analítica.

Bueno. Dejo esto.

Como te parezca mejor. ¿Y por qué Hegel construye esta otra noción de concepto (que tú entrecomillas)?

Hegel construye esta otra noción de “concepto” porque es consciente de que el proyecto o conjunto de fines compartidos que orienta la actividad en un ethos es histórico, porque los ethos son históricos. Es consciente de que existen diversos fines en la historia, inherentes a los diversos ethos históricos, a cada ethos histórico particular.

Esto es algo que Aristóteles no ve, porque para él solo existe un fin o conjunto de fines y un ethos posible ordenado por los mismos.

Bueno, dejó todo esto también.

Sí, tal vez mejor, nos llevaría muy lejos.

Pero solo el “concepto” se “despliega”, y esto es una noción filosófica hegeliana. Si pensamos la “mercancía” desde esta categoría de “despliegue”, la que usa Marx al referirse a la mercancía, ésta queda definida como una realidad resultante de la creatividad histórica humana. Una realidad que, en primer lugar, es consecuencia de un ethos, un saber hacer o cultura material que guía la actividad común, y que pone la noción práctica e interpretativa de “mercancía” como fin de ese mismo hacer. La mercancía es, a la vez, realidad objetivada, producida por la fuerza de trabajo, y a la par, saber hacer nuestro, ethos común que guía nuestra acción, y nos permite saber comportarnos ante ese objeto: saber que, para obtenerlo, hay que poseer algo que dar a cambio, saber que no se toma sin más. Saber que hay cosas que no son mercancías y que no son apropiables como tales, o que son públicas, a pesar de haber sido generadas por el trabajo ajeno, como los árboles que hay en los alcorques de las ciudades. Algo que no sabía distinguir *Dersú Uzalá*. Esta película, este personaje, ya sabes, me impresionó mucho⁷³.

¡A quién no! Es un Kurosawa imprescindible⁷⁴, una verdadera obra maestra.

Saber hacer interno nuestro que, por ejemplo, nos hace concebir que el resultado de la actividad de los seres humanos, incluido el nuestro, y que la propia capacidad de poder hacer de los seres humanos, incluida la nuestra, es “mercancía”, y que nuestro fin es lograr hacernos con la mayor cantidad de la misma y, a ser posible, de una determinada mercancía, la mercancía valor trabajo, y a poder ser, bajo su forma dineraria.

En segundo lugar, la noción de “despliegue” nos presenta el orden social que genera la universalización de la mercancía, ese orden social consecuencia de esa universalización de un determinado saber práctico orientador de la praxis, como

73. Basada en la novela autobiográfica de Vladímir Arséniev.

74. De producción soviética, fue dirigida por Akira Kurosawa y rodada en 1974 en los escenarios naturales de la taiga siberiana que recorrieron Dersú y Arséniev. Ganó un Óscar en 1975 como «Mejor película de habla no inglesa». También el Gran premio en el Festival Internacional de Cine de Moscú y el David de Donatello a la mejor película del año. Dersú fue interpretado por Maksim Munzuk y el capitán Arséniev por Yuri Solomin.

un saber hacer que surge “desde sí mismo” -historicidad, no determinismo- y que invade la actividad humana organizándola *ex novo*, universalizando esa forma de organizar el hacer, de cuyo autoorigen dará Marx posteriormente su explicación.

Pero esa posición de fines que ordena la cultura y el hacer, está llamada a “agotarse”, a acabar desordenando el mundo humano y a ser substituida por otra, sin que la siguiente forma social esté determinada causalmente por la anterior, porque eso es inherente a la noción de “despliegue” de Hegel, el padre de la categoría.

El padre de la categoría que no excluye otros usuarios.

Como vemos, esta noción de “despliegue”, aplicada a la mercancía por parte de Marx en el primer capítulo de *El Capital*, habla de una fortísima teoría heurística que da cuenta de la historicidad del proyecto civilizatorio que ordena el capital, una teoría altísimamente explicativa, eminentemente no causal-determinista, del hacer histórico. Sugestiva, potente, pero poco “economística”, pues la ciencia económica, como toda disciplina científica, reduce la realidad, esto es, selecciona una serie de datos parciales propios de la actividad humana y los estudia con independencia de las demás actividades constitutivas del hacer social humano, y los estudia ...

Creo notar alguna crítica o alguna señal de reducción en el paso anterior. Es decir...

Es decir, como si siempre hubieran de ser así, con independencia de su historicidad. Una explicación en la que la mercancía, tal como he tratado de explicar, es considerada “fenoménica”, es decir, parte de la consciencia práctica del trabajador, forma mediante la que el trabajador interpreta la realidad que él contribuye a crear, y mediante la que orienta conscientemente su hacer. Noción mediante la que el trabajador, antes de entrar en la fábrica, se autointerpreta a sí mismo, y por eso se vende, conscientemente, por horas, mediante contrato, al capitalista.

Una explicación así es una explicación según la cual no puede existir mercancías sin que concibamos las cosas como tales, incluidos nosotros mismos, según ya he dicho, y con independencia de las consecuencias que esto acarree para nosotros “a nuestras espaldas” (también “con independencia de” como se haya llegado a tal situación).

Reitero explicación porque quiero destacar aquí otro asunto que Marx deja muy claro.

¿Y qué asunto deja claro Marx?

Queda claro que las ideas, el pensamiento de las personas, no es “sobreestructura ideológica”, sino razón práctica que guía nuestra acción, sin la que el mundo no se produciría tal cual es. El pensamiento, el interpretar la noción “mercancía” y el aplicárnosla a nosotros mismos para orientar nuestro propio hacer que produce el mundo, está en “la base”. Se ha discutido muy a menudo, con muy buenos

argumentos, el asunto del pensamiento como “sobreestructura”. Y se ha criticado esta posición y estoy de acuerdo con ello. Lo que me llama la atención es que pocas veces se recurre a estos pasos de Marx en *El Capital* para combatirlo.

Queda claro que no se acaba de ver que no estamos ante un libro de economía. Cuando el lector se encuentra con términos como “fenoménico”, “despliegue”, “forma” (o, en otros asuntos, con “subsunción”) los desecha porque no sabe cómo interpretarlos. Una vez se interpreta la obra de Marx como libro ricardiano de economía y se desmonta el “mecano Marx”, sobran piezas con las que no se sabe qué hacer. Se las considera meras jaculatorias de viejo pedante.

De filósofo... Está bien visto esto que acabas de decir. Sacristán también llamó la atención sobre ello.

Por cierto, que, tal como también he dicho, el origen del “despliegue” del núcleo impulsor del nuevo proyecto civilizatorio que es el capital, su génesis, su inicio a partir de sí mismo o auto génesis, y no como consecuencia de una racionalidad causal previa anterior, que generaría determinísticamente la nueva etapa cultural, viene explicado admirablemente en el ya referido penúltimo capítulo del primer libro, el capítulo sobre la denominada acumulación originaria del capital, el 24, que termina en realidad en el último, el 25, breve apéndice del anterior.

Sí, sí. Ya hemos hecho referencia antes a ambos capítulos.

El capítulo en el que trata del “despliegue”, o historicidad de la mercancía y en el que la define como un modo histórico de intercambio inherente al capital, definido por el capital, que considera mercancía, tierra, capacidad productiva humana, moneda, todo, y no solo los objetos y servicios producidos por los seres humanos, el capítulo uno, y estos otros dos últimos, son capítulos “nuevos”, como nos lo explican los estudiosos de la obra.

¿Nuevos? ¿El capítulo 1 del primer libro es un capítulo nuevo?

Son textos reescritos drásticamente –en el caso del capítulo 24, muy desarrollado y a la vez, cambiado de lugar. Proceden de la segunda edición, reelaborada por Marx, la de 1873, que además de estos dos nuevos capítulos que alteran el plan de la obra del 67, incluye otros múltiples retoques en el cuerpo de texto. La traducción española...

¿La de Sacristán, la de las OME?

No, no, la de Scaron para Siglo XXI⁷⁵, que incluye como apéndice el redactado del capítulo primero de la primera edición. En esta obra por la que me preguntas, en *El Capital*, y como ya lo había enunciado en los *Manuscritos económicos y filosóficos*

75. Última edición, 2017. https://www.sigloxxieditores.com/libro/el-capital-obra-completa_17971/

de París de 1844, el capital, la propiedad privada de los medios de producción que posibilita la explotación de la fuerza de trabajo, no es un hecho natural, tiene un origen histórico, y este origen está en la violencia histórica, la “violencia partera” de la historia, “terrorismo”, “hierros candentes”, “látigos”,... Todo lo que dice Marx en el capítulo 24.

Bueno. Pues se dice que Marx no tiene una teoría de la política, que trabajó la economía, pero no la política...

Y no es esa tu opinión

Yo creo que nos negamos a aceptar otra interpretación de la política que no sea la habitual, la de la elección de concejales y ministros. Porque, de lo contrario, ¿cómo no ver que estamos ante una ontología histórica que explica la economía como resultante o consecuencia histórica de la violencia, precisamente de la violencia histórica, de una “voluntas” autoconstituyente, que consiste en el uso del poder violento que posee una minoría y le permite estatuir unas nuevas relaciones sociales, y que es “política” en consecuencia?

La dialéctica histórica del amo y el esclavo, de la fuerza como elemento que otorga a una minoría la capacidad de constituir un *ethos* nuevo y una economía, un orden económico, dentro del mismo... eso, que está en *El Capital*, en la parte del mismo publicada por el autor, en los *Manuscritos* de París del 44, eso es política, aparte, claro está, de los miles de páginas que Marx escribió sobre política sin más.

Sin ir más lejos, en la edición que yo tengo de los escritos políticos de Marx publicados por él durante la revolución del 48 al 50 en la *Nueva Gaceta Renana*, hablo de la edición francesa –yo no sé leer alemán-, solo la producción política de Marx para ese periodo, solo ésa, que excluye todos sus posteriores trabajos periodísticos para la prensa estadounidense elaborados en los años cincuenta y sesenta, incluido *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, sus escritos sobre España, sobre América, etc., y sus textos posteriores sobre la AIT, incluido *La Guerra civil en Francia*, o lo que escribe contra el engendro político que es, según él, el partido socialdemócrata alemán recién creado -*Crítica al programa de Gotha*- etc., sólo esa producción del 48 al 50, en la *Nueva Gaceta*, tiene mil quinientas páginas en tres tomos.

Pero la *Crítica al programa de Gotha* es posterior.

Sí, posterior incluso a los textos del periodo de la AIT, posterior a los años sesenta. De hecho, este texto, de 1875, critica un tipo de organización, el partido socialdemócrata alemán, que surge tras la AIT, o “Primera Internacional”, y que rompe con la tradición demorevolucionaria anterior, la de Marx. Esta separación respecto de la cultura política de la democracia revolucionaria, que surge en la Revolución Francesa, se sostiene en la Revolución del 48, e inspira aún la AIT, a Marx no le parece bien en absoluto. El texto era una declaración de ruptura. Engels intervino para evitar que se publicase y se “conjuró” la ruptura entre Marx y el

partido socialdemócrata alemán.

Por ello aún es más tardío el conocimiento público del texto, que permaneció ocultado durante decenios.

Volvamos a la obra política de Marx de ese período.

Pensemos en la obra de los considerados grandes politólogos actuales: Robert Dahl, Philip Pettit. Mil quinientas páginas sobre política: la obra íntegra de estos prestigiosos autores no creo que supere este número de páginas. Claro, hay que haberlas leído, antes hay que saber que existen. Es cierto que la reflexión política de Marx, como la económica, es praxeológica, y va al hilo del hacer, eso sí.

No es un conjunto de prescripciones ahistóricas, abstractas, *more geometrico*, neopositivistas, eso que los politólogos creen que es la política. En su engreimiento, “se lo han creído”.

Me he apartado mucho de tu pregunta, pero creo que no resulta impertinente del todo...

El desarrollo no ha sido breve. ¡Eso que hemos ganado!

Lo que he tratado de explicar implica que en el caso de *El Capital* no estamos ante un solo género literario, la economía, sino ante múltiples géneros literarios integrados coherentemente en un discurso de intencionalidad filosófica. En esa obra, encontramos múltiples desarrollos intelectuales que son investigación científica sustantiva; en primer lugar, de economía, y también de otras disciplinas. Y lo dejo aquí.

De acuerdo. También Sacristán escribió en su momento sobre el género literario al que pertenecía *El Capital*⁷⁶. Insistiré a continuación en estos temas. ¿Por qué tiene tanta relevancia en Marx la palabra-concepto “crítica”? ¿Hay que tomarla en sentido kantiano en paralelo, por ejemplo, a la crítica de la razón pura? Nos tomamos antes un descanso si te parece.

76. “¿ A qué género literario pertenece *El Capital* de Marx?” (1967). M. Sacristán, *Escritos sobre El capital (y textos afines)*, Mataró (Barcelona): El viejo Topo, 2004, pp. 47-54 (edición de S. López Arnal)

XV

*“Tomamos consciencia de nuestro vivir,
tras haber creado o reproducido el saber hacer mediante
el que producimos en comunidad la vida”*

Nos habíamos quedado en lo siguiente. ¿Por qué tiene tanta relevancia en Marx la palabra-concepto “crítica”? ¿Hay que tomarla en sentido kantiano en paralelo, por ejemplo, a la *Crítica de la razón pura* o de la razón práctica?

La crítica es una actividad teórica a la que Marx se dedica con ahínco, desde siempre. Su obra cumbre, *El Capital*, se subtitula “crítica de la economía política”. O sea, esta obra tiene como fin o intención combatir una escuela teórica de pensamiento económico, la denominada escuela escocesa o de economía política, que interpreta la actividad productiva a partir de unas categorías teóricas que naturalizan el capitalismo a partir de la antropología filosófica del individualismo antropológico, y que ocultan la explotación de los trabajadores, única fuente de creación de riqueza y valor. Es una crítica que desmonta las categorías axiológicas, heurísticas, base, en las que se fundamenta dicha escuela.

A partir de ahí, Marx construye su propia constelación de conceptos o categorías, basándose en su ontología antropológica, y explica cómo toda actividad productiva se basa en el trabajo vivo humano que es subsumido o enajenado por el capital. Además, y por consiguiente, elabora también una crítica al capital por organizar la producción de un modo tal que su dinámica produce el caos económico, las crisis, y por basarse en el robo de la riqueza que él no produce, la produce la fuerza de trabajo.

También obras anteriores de Marx llevan en el título la palabra crítica.

Por ejemplo.

La sagrada familia se subtitula con la frase sarcástica de: *o crítica de la crítica*

crítica. Y La Ideología Alemana se subtitula, resumo el largo subtítulo⁷⁷, Crítica de la modernísima filosofía alemana en las personas... y del socialismo alemán en sus diferentes profetas.

Tienes razón.

Por todo ello, es muy importante reflexionar sobre el asunto de la crítica, que, como nos recordaba Sacristán, era un género literario muy frecuentado por los románticos. Preguntarnos sobre su porqué.

En su juventud, en carta al que era entonces su amigo, Arnold Ruge, Marx explicita que la única tarea que en esa época considera efectiva y posible es criticar⁷⁸. Se trata de realizar intelectualmente, una crítica radical y “sin contemplaciones” del mundo existente⁷⁹. Y Marx critica también, mete dentro de esa crítica radical, las elaboraciones teóricas de quienes escriben otro tipo de elaboración, de índole –él se burla- profética, que escriben como si les “volaran a su boca palomas asadas⁸⁰”, ya preparadas para ser consumidas.

Estos “profetas”, lo que presentan en sus escritos son alternativas, elaboradas desde el plano teórico, como filosofemas, para los problemas generados por la sociedad actual, alternativas, algunas de las cuales, incluyen “enmiendas a la totalidad” social, que incluyen planes para la reordenación total del mundo que entonces surge, el capitalista. Marx rechaza esta otra elaboración positiva, prescriptiva o elaboradora de propuestas de sociedad y de estrategias de aproximación a las mismas, hechas desde la teoría. Es la época en la que, a partir de lo que él sabe o cree saber que es el “comunismo”, él rechaza también el comunismo como otra más de entre las propuestas teóricas surgidas de la facundia intelectual de la razón teórica. Marx no “sabe” cuál será la alternativa al mundo existente, que él juzga monstruoso, digno de ser destruido. Por ello considera que la única tarea posible es su estudio y su crítica.

Pero entonces, ¿cuál es su saber? ¿Su no saber?

Sí sabe –por eso actúa así- que el mundo nunca cambia porque haya pensadores que elaboren alternativas –Campanella, Tomás Moro, Saint Simon o los jóvenes

77. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas.

78. Carta a Arnold Ruge, septiembre de 1843 (<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>).

79. “Pero si construir el futuro y asentar todo definitivamente no es nuestro asunto, es más claro aún lo que, al presente, debemos llevar a cabo: me refiero a la *crítica despiadada* de todo lo existente, despiadada tanto en el sentido de no temer los resultados a los que conduzca como en el de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder.

80. “Hasta el momento, los filósofos han tenido la solución de todos los enigmas desplegados sobre sus escritorios, y al estúpido mundo exotérico solo le bastaba abrir su boca para que cayeran en ella las palomas asadas del conocimiento absoluto.”

de la izquierda hegeliana. Sabe, lo sabe por Hegel, por su concepción de la historicidad humana elaborada a la luz del majestuoso acontecimiento de la Revolución Francesa y de las guerras napoleónicas, bien reflexionadas y comprendidas por Hegel. Sabe por Hegel, que el mundo social es fruto de las fuerzas que emergen de la propia práctica, de la razón práctica y de la experiencia generada en ellas por esta. Experiencia amarga que las desdobra y hace ajenas respecto del mundo existente que ha creado su antropología, sus capacidades y expectativas, pero las ha apartado y sometido, utilizando sus nuevas capacidades inmanentes al mundo nuevo existente del que proceden pero frustrando sus necesidades, explotándolas. Sabe que todo eso, es historicidad, es decir, que no se puede conocer cuál sea la nueva fuerza que emerja si lo hace antes de que ésta surja, ni cuál será su proyecto, ex ante de su existencia. Que lo que pintan los teóricos, ex ante, es fantasía.

¿Fantasía?

Fantasía. Marx viaja a París. Al llegar ve una fuerza social emergente, que se organiza y genera actividad de lucha, que forma parte del nuevo mundo social, de la nueva razón práctica capitalista, y que se enfrenta con ella constituyéndose en razón práctica escindida. Una fuerza que comienza a pensar alternativas prácticas al mundo burgués a partir de su organización material, del ethos o cultura de vida que protagoniza y de la experiencia nueva que genera todo esto. Solo entonces cree Marx que hay alternativa, una alternativa material, esto es, un nuevo sujeto social en proceso de autoconstituirse, y una material praxis organizada, nueva, emergente, que debate y elabora alternativas a la luz de la experiencia de lucha y de poder de control sobre la actividad que ella misma genera con su auto creación. Una entidad social que hace algo análogo a lo que hicieron, antes, los burgueses, los cuales no se constituyeron como clase porque algunos intelectuales –por ejemplo, los economistas- hubiesen aconsejado, antes de que existieran los capitalistas burgueses, que se dedicaran a eso, sino que surgen como resultado de su propia autoconstitución histórica como clase.

Y esa entidad real, análoga a la que acabas de explicar, es la clase obrera de París de aquellos años.

Exacto. La constitución de una clase, la elaboración de su proyecto de alternativa social, el que sea, sin el que no es plenamente clase, es “anónima”, porque surge de la participación práctica intencional consciente de miles y miles de personas cuyos nombres no quedan en los papeles. Y esta autoconstitución que es organizada, praxica, es previa a la aparición de sus intelectuales. Creo que Edward P. Thompson nos ha regalado una admirable, deslumbrante investigación probatoria sobre todo esto: *La formación de la clase obrera en Inglaterra; Tradición, revuelta y consciencia de*

*clase*⁸¹; *Costumbres en común*⁸².

No es que aquellas gentes no leyesen, no conociesen, en su caso, los textos de los metodistas protestantes, los de Thomas Paine, el girondino; los de William Cobett, junto a la Biblia, los milenarismos heredados, el mito burgués del inglés libre por nacimiento, etcétera, tal como el mismo historiador nos explica en sus obras. Pero esos textos eran un instrumento de reflexión para ellos desde su nueva capacidad de acción, creada en ellos mismos y desde su nueva experiencia.

En cuanto a Marx...

En cuanto a Marx. Él se percató en París, de que se encuentra ante la secesión del Tercer Estado y la emergencia, la constitución en ciernes del Cuarto Estado, ante su proceso de organización en clase, ante la elaboración de un proyecto de cultura. Entonces, sólo entonces, concibe la tarea intelectual de otra manera. Concibe que existe otra forma de intervenir, usando la elaboración filosófica, que no es hacer volar palomas asadas desde la boca, desde el discurso del filósofo; que no consiste en la producción imaginaria de alternativas y estrategias políticas a ofrecerle a los obreros organizados sino elaborando reflexión segunda a partir de la experiencia de esas luchas, elaborando filosofar al hilo de la experiencia de la lucha. Un pensamiento que ayude a hacer más fértil el debate, la deliberación sobre el cómo proseguir la lucha.

Pero este paso de Marx, desde la crítica a la praxeología, está admirablemente bien explicado en el capítulo segundo de *El manifiesto comunista*, donde Marx y Engels declaran ser comunistas y acto seguido explican que los comunistas no tienen ninguna teoría, ninguna ciencia, ningún proyecto elaborado ex ante, sino que tan solo son los que reflexionan sobre “ese movimiento que hay ante nuestros ojos...”.

Es decir, que el trabajo intelectual marxiano...

El uso que hará siempre Marx del trabajo intelectual de carácter científico es crítico, para combatir los intentos de justificar y legitimar el mundo existente y para poner en claro la maldad del mundo del capital, un uso crítico, y para animar y urgir a los explotados a que se organicen para luchar y protagonicen su hacer.

Pero Marx no pretende sustituir la razón práctica por la razón teórica: disparate antihistórico. Nunca la cosa en la historia ha “funcionado” así.

Entonces la praxeología sería...

La praxeología es, a su vez, una crítica matizada a Hegel y un retorno a Aristó-

81. Barcelona: Crítica, 1976, traducción de Eva Rodríguez, presentación de Josep Fontana https://proletarios.org/books/Thompson-Tradicion_revuelta_y_conciencia_de_clase.pdf

82. Madrid: Capitan Swing, 2019. Introducción de Julio Martínez-Cava. Traducción de Jordi Beltrán y Eva Rodríguez Halffter.

teles, a la frónesis. Porque Hegel cree en la filosofía como un ex post radical, final, que elabora consciencia al final de cada etapa, y permite conocer a la comunidad lo que ha hecho, lo que ya ha ocurrido. No un reflexionar sobre la experiencia en tanto esta va siendo generada como resultado de una emergente capacidad nueva de organización y su inherente, nueva, capacidad de control sobre la nueva actividad que la organización en proceso posibilita. Solo una reflexión final sobre la experiencia negativa, respecto del mundo existente, una vez ésta ha excavado los fundamentos del mundo existente.

Hegel sólo considera válida, solo considera que es experiencia, conocimiento nuevo de la consciencia, la de la negatividad, la del sufrimiento. Marx, por el contrario, valora también como aprendizaje creativo para la consciencia la experiencia generada en las personas por su acción organizada, positiva, creativa, la nueva causa eficiente que se autoconstituye en el seno de la sociedad y genera una nueva razón práctica, un nuevo ethos en lucha con la clase dominante, desde el seno del mundo existente. Y por ello, Marx no se propone, en absoluto, sustituirla, ni tutorarla, sino integrarse en ella, formar parte de ella, y reflexionar sobre ella, sobre la experiencia de la consciencia -saber segundo...de la experiencia de la consciencia- a la medida que es generada por quien puede generarla, el Soberano que se autoconstituye organizadamente en nueva razón práctica y genera nueva actividad, nueva causa eficiente, nuevo ethos, nuevo mundo: el sujeto social en ciernes.

Integrarse en esa práctica, participar de su experiencia, aceptarlas a ambas como los elementos constituyentes e incorporarse a la deliberación que genera esa experiencia, a la reflexión sobre sus éxitos y fracasos, a la crítica de lo que puede hacer descarrilar el proceso, haciendo copartícipes de la reflexión a los demás mediante el debate público entre iguales. Pero nunca desde «fuera». El filosofar, y la eventual crítica compartida, se elabora a partir de la experiencia compartida y no pretende mostrar el camino a seguir, sino solo ayudar a que entre todos se vaya elaborando praxis nueva.

Para Hegel, el maestro de Marx, la filosofía era un saber que no podía predecir ni guiar, solo documentaba las consecuencias de lo acaecido en la historia, ex post...

El búho de Minerva...

Exacto. “El búho de Minerva solo levanta el vuelo al atardecer». Marx tiene en cuenta esta limitación del saber filosófico, que si quiere ser algo sustantivo, y no majadería lunática o una justificación para un despotismo, debe ser modesta reflexión segunda sobre lo que ocurre. Su apostilla o corrección a Hegel, su crítica, es que eso, esa tarea, deba esperar hasta al final del periodo para ser elaborada. Él opta por incorporarse al proceso e ir filosofándolo, con todos los elementos que tenga a su alcance, reflexionarlo y criticarlo, justo tras cada paso, inmediatamente después de cada situación, tras cada experiencia práxica, para poner a disposición

del sujeto organizado y de su reflexión interna sobre lo inmediato a hacer, todo ese caudal.

Es el filosofar desde dentro, no desde fuera, es la «filosofía de la praxis» como «genitivo subjetivo», no la «Teoría crítica» que es exterior, ssi bien no es diamat.

Dos nombres, dos grandes nombres: Keynes, Marx. ¿Dónde estaría el punto esencial de diferencia en sus proyectos económico-políticos? Ya sé que has apuntado hacia esta diana en varios de tus desarrollos.

El libro de Keynes propone alternativas de acción a ejecutar como ingeniería social, desde las instituciones del estado, acciones a ejecutar por las elites del poder, utilizando los recursos institucionales, para corregir los problemas de la sociedad: usar la moneda, relanzar el gasto, contratar asalariados por cuenta del estado aunque sea para cavar agujeros y volverlos a rellenar, etcétera. Nada que objetar.

Pero Marx es otra cosa.

¿Qué otra cosa es Marx?

En Marx no hay recetas económicas. Él no piensa la economía como un saber de sustitución/intervención en el nivel económico de la sociedad. Jamás se propone sustituir la intervención del Soberano, con la de las élites intelectuales, ni tan siquiera en este nivel. La investigación económica de Marx es un saber teórico que elabora crítica, que, a su vez, debe ser publicitada entre los subalternos, y ser medio de ellos mismos en su deliberación. Debe incitar a la lucha, argumentando sobre la injusticia del orden existente, no tratando de prescribir cómo deberá ser la liberación, ni el mundo alternativo.

En la obra más célebre de Marx no hay una sola propuesta de receta de intervención económica, más allá de que los explotados, un día, “expropiarán al expropiador”. Pero eso, que la ciencia económica no puede prescribir programas de intervención económica para sustituir el orden capitalista, ni definir cómo será el futuro ya estaba escrito en *El Manifiesto*. Esta vez sí vuelvo a traer la cita literal...

Cuando quieras.

Hacia el final del capítulo 2, precisamente tras ese paso sobre la elevación del proletariado a clase dominante, y después del paso aún más resonante en que habla de “la violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción”, suelta otra idea, de apariencia más modesta, sobre las medidas a adoptar por los explotados organizados. Dice que esas medidas, “desde el punto de vista de la economía [la ciencia económica] parecerán insuficientes e insostenibles, pero que *en el curso del movimiento* se sobrepasarán a sí mismas...”

Pones énfasis en “en el curso del movimiento”.

Una sensata concepción de las capacidades y los límites epistémicos de la ciencia,

de la económica en este caso, que solo puede explicar lo que existe, no definir lo aún por llegar.

¿Qué significa exactamente desguazar el ideologismo de la escuela escocesa? Hablas de ello en algún momento de este apartado del libro.

Quería expresar con ese giro que la teoría escocesa es una teoría económica que pretende legitimar el capitalismo, y elabora para ello un conjunto de categorías explicativas, que articulan un modelo teórico en el que la explotación está excluida.

Marx elabora una crítica de estas nociones matriciales del modelo explicativo.

Por cierto, ya que estamos en ello, ¿qué concepto de ideología usa Marx en su obra? ¿Equivale a falsa consciencia? ¿Qué sería entonces una consciencia verdadera?

Creo que falsa consciencia y consciencia verdadera no sería la forma más correcta de aferrar el marxismo. El pensamiento de cada época, el pensamiento fundamental, es el que posibilita la producción diaria del vivir, tal como he tratado de explicar anteriormente.

Es la razón práctica, y no la consciencia teórica, verdadera o falsa. Tomamos consciencia de nuestro vivir, tras haber creado o reproducido el saber hacer mediante el que producimos en comunidad la vida. La experiencia de vida es la matriz a partir de la cual se desarrollan formas de concebir y de vivir la vida. El ser social determina la consciencia social. Un ser social que a su vez es creado por una praxis desarrollada a partir de un pensamiento, un saber hacer, productivo.

Por supuesto, en un mundo escindido en clases, las clases dominantes, que han creado y se aprovechan de la única forma de producir la vida conocida, imponen sus formas de entender el mundo, porque la única experiencia de mundo existente que posibilita el vivir es el del mundo organizado por ellas. Y las elaboraciones intelectuales que se asientan sobre esta experiencia evidente –“auto evidente”–, son aceptadas y aceptables mientras el mundo que ordenan ellos permite ir viviendo, mientras la experiencia de las gentes les hace considerar vivible el mundo en que se encuentran...

Pero “no sólo”: porque incluso en los momentos en que el mundo resulta ya terrible⁸³, esas mismas ideas poseen peso, pueden seguir teniendo peso intelectual.

¿Y cómo consiguen tenerlo?

No por su poder de engaño astucioso sino porque, si los subalternos no han comenzado a organizarse y a crear materialmente una realidad alternativa y un hacer alternativo, sigue siendo verdad que no hay alternativa material de vida al margen de la existente, y la experiencia de la gente lo registra, lo sabe. La gente se siente

83. Referencia (y homenaje implícito) a Antonio Gramsci y a su mundo “grandes y terrible”.

a la vez, desesperada e impotente, y, en esos casos, puede ocurrir cualquier cosa.

En la India del siglo XVIII, en la Irlanda de la gran hambruna del XIX, como nos explican nuestros historiadores, la pasividad ante la muerte. Pero puede caer, también, en la trampa de confiar en alguien que les convenza de tener una fuerza trascendente, una fuerza omnímoda que sí le permite resolver los problemas. Un Duce, un Führer. Recuerdo que Gramsci nos explica que el ascenso del fascismo es consecuencia de la experiencia de la derrota de la revolución del bienio de los consejos. La alternativa, para el “marxismo marxista”, no es epistémica, es ontológica e histórica.

Está muy bien eso de marxismo marxista. Tomo nota e infiero que consideras que hay marxismos no marxistas.

El marxismo no es un epistemologismo.

Ha quedado clara tu posición. Te pregunto ahora sobre eso, sobre el marxismo. Te pido antes un respiro.

Concedido.

XVI

“Quizá Nietzsche y Freud puedan ser considerados filósofos de la sospecha, yo no opino. Pero Marx no está en esta estela de pensamiento”

En esto estábamos: ¿qué es entonces el marxismo desde tu punto de vista? Insisto en el tema.

El marxismo no es un epistemologismo sino una ontología histórica del ser humano, una ontología que define al ser humano como ser comunitario, práctico, sin naturaleza predeterminada, capaz de auto crear su propio mundo, su vivir, un ser histórico. Y por ello, recoge la experiencia histórica, “recuerda” cómo se produce el cambio histórico cuando éste se produce. Recoge esa experiencia como argumentación para defender la posibilidad de volver a realizar ahora tal tarea, y anima a la organización activa y a la creación de otro mundo en el seno del existente.

Marx no cree que vivamos como vivimos, aceptando esta sociedad, porque un gran hermano desde su panóptico nos controle y nos engañe con sus ideas. Marx no cree, en consecuencia, que la tarea de salvación, la soteriología⁸⁴, dependa de la agudeza de los intelectuales que nos despierten de las añagazas intelectuales del “sistema”.

No es cuestión de episteme, de nuevo pensamiento, de “pensamiento crítico”, sino de “causa eficiente”, de autoconstitución de un *onton*, un ser, nuevo práctico, que, además, de su experiencia nueva, fruto de su nuevo hacer, sabe sacar consecuencias para la nueva práctica.

Por eso Marx y Engels, cuando hablan del comunismo, no lo explican como un conjunto ordenado de teorías que propone una alternativa de sociedad y una serie de prescripciones para ordenar la acción que lleva al mismo, sino que escriben:

⁸⁴ Del griego σωτηρία (*sōtēria*, “salvación”) y λογος (*logos*). Rama de la teología que estudia la salvación.

“Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado actual de cosas...”.

Lo escriben en *La ideología alemana*.

Exacto, de las primeras páginas. Creación, pues, de *onton*, de nuevo ser práxico, por parte de la razón práctica, frente a la creación de discurso, de lenguaje, por parte de la razón epistémica.

Marx no es un “filósofo de la sospecha”, que cree que todo saber, toda filosofía es instrumento del poder, mentira, y que esa es la causa de que no nos liberemos. Quizá Nietzsche y Freud puedan ser considerados tales, yo no me meto. Pero Marx no está en esa estela de pensamiento⁸⁵.

No es pues, en tu opinión y en contra de lo que suele decirse, uno de los miembros de la “tríada sospechosa”.

No, no lo es. Sí me atrevo a señalar que si se acepta este plano, esa interpretación según la cual el problema está “en la mente” capturada por el pensamiento teórico elaborado y difundido por los medios de comunicación –sean éstos el púlpito o la televisión- y en “el sistema panóptico”, el “soter⁸⁶”, el salvador epistémico de la humanidad, que nos hace ver que estamos en el error debido a que estamos siendo engañados, deberá justificar entonces su propio discurso, su creación nueva de lenguaje, su nuevo giro lingüístico, su episteme o teoría fuerte, y explicar cómo es posible que dentro de un sistema tan totalitario sea posible crear un discurso nuevo que no sea nuevamente parte del sistema, “funcional”.

Y cuál es tu respuesta en este caso.

Mi respuesta: todo pensador que nos vende el camelo de que se cambia el mundo “descubriendo” la falacia del discurso, y sacando de la fragua de vulcano nuevo discurso, nueva episteme, nueva teoría liberadora, nuevo giro lingüístico, es “funcional” al sistema.

¿Funcional al sistema?

Marx no considera que el cambio de la sociedad dependa de la genialidad de los debeladores del pensamiento anterior, sino de la praxis que genera un nuevo sujeto social, praxis material, que crea, no nueva teoría, sino nuevo vivir, nuevo

85. La expresión “filósofos de la sospecha” fue acuñada por el filósofo francés Paul Ricoeur en 1965 para referirse a estos tres pensadores del siglo XIX (en el caso de Freud también del siglo XX). “Escuela de la sospecha” es una expresión del filósofo Carlos Seguí que apareció por primera vez en su libro *Freud: una interpretación de la cultura*.

86. En la mitología griega, Soter (en griego, Σωτήρ) o Sóter es la personificación de la seguridad, la conservación y la liberación de cualquier daño.

mundo, nueva “causa eficiente” organizada, capaz de crear con su actividad nueva realidad. La crítica de Marx, como ya he dicho, su obra crítica, va contra quienes intentan justificar que este mundo existente es incommovible, que el capital es el modo de producción óptimo porque coincide con la antropología humana, y, por ello, Marx trata de salir al paso de estas teorías legitimadoras.

Pero va también contra...

Contra quienes han tratado de parir alternativas de sociedad desde la teoría.

Por todo ello, en contrapartida, para los marxistas, toda filosofía anterior es valiosa y dice verdad, encierra verdad, no es superchería, no es viejo saber engañoso.

¿Toda? ¿Toda filosofía anterior encierra verdad?

Encierra verdad en la medida en que ha sido capaz de conectar con la praxis histórica de su época. Toda filosofía anterior es valiosa –puede serlo– en la medida en que es la elaboración mediante la que nos llega la experiencia del sentido común de otra época –que, por desgracia, no fue recogido directamente, por escrito, tal como nos recuerdan Hegel y Gramsci.

Aristóteles es valioso y dice verdad porque conecta con los problemas de su mundo, da expresión a la experiencia praxica, a los interrogantes, necesidades del ethos de su mundo. Lo mismo otros muchos filósofos. No hay suspicacia de principio contra todo pensamiento. El mismo pensamiento religioso histórico, incluso él, es ámbito intelectual en el que se puede recoger pensamiento valioso, porque, recordemos, la religión es -lo mismo que el pensamiento Ilustrado- simplemente, pensamiento humano, sólo pensamiento humano histórico que recoge experiencia histórica humana. Los marxistas no le tememos al pensamiento teórico, a la episteme, ni creemos que sea la instancia decisiva.

Entonces...

Explicamos historizadamente, eso sí, ese pensamiento y el mismo modo de organizarlo, por ejemplo, aunque se exprese en códigos religiosos. Pero no es el pensamiento epistémico fuerte, por ejemplo, la religión o la ciencia, el que determina la experiencia social humana. No es la ciencia lo que crea el laicismo. El laicismo, el materialismo o el ateísmo –o el escepticismo religioso: “dioses en los intermundos”, al estilo de Epicuro⁸⁷– es, como el pensamiento religioso, consecuencia de una experiencia de vida, la cual es resultante, a su vez, de unas relaciones sociales que organizan la actividad y generaban en consecuencia esa experiencia. La experiencia de vida que genera el laicismo es la experiencia que revela que la vida depende del hacer de la comunidad controlado por ella misma.

87. La tesis doctoral de Marx versó sobre la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. Escrita en 1841, a los 23 años de edad, se publicó póstumamente por vez primera en 1902. Existen varias versiones en castellano. FCE publicó una traducción en 2004.

Esa experiencia antropomórfica, recogida por el sentido común, de que el ser humano es el creador de su propio destino, es la que pone las bases del inmanentismo intelectual, esto es, de las reflexiones que explican nuestro mundo como consecuencia de nuestro hacer, sin intervención divina. Y estas son las explicaciones que ponen las bases del pensamiento filosófico y del científico. Fueron las relaciones sociales que organizaban a las comunidades de comerciantes de ciertas islas jónicas, las que les hacían comprender experiencialmente que su destino no dependía de ninguna fuerza exterior y que, por ejemplo, las estrellas no podían ser creación de un ser superior inexistente, sino que debían ser, a modo del fuego de las fraguas, materialidad. Así nos lo explica el gran Benjamin Farrington⁸⁸.

Lo fue, fue un gran filósofo y un gran historiador.

Y esta forma de enfocar la explicación de estos saberes, ¿vale, es efectiva, también en otros casos? Por ejemplo, con la geometría euclídea, la lógica polivalente, la física de partículas o la biología molecular.

Es válida para explicar el desarrollo del laicismo, el inmanentismo en la conciencia. Y, creo, es la razón por la cual las ciencias hoy son laicas. No es que no haya científicos religiosos, pocos tal vez, aunque la comunidad científica, en su mayoría, no acepta que la ciencia sirva, ni en un sentido ni en otro, para dirimir asuntos religiosos. Anteriormente, en la historia de lo que hoy consideramos que es ciencia, tal como ya hemos señalado antes, los sirios podían calcular las posiciones de los astros mediante sistemas válidos de cálculo, el sistema sexagesimal, pero seguían pensando que los planetas y los astros eran divinidades.

Por supuesto el antropomorfismo laico de los jónicos no es un ejemplo para las ciencias, y mucho menos para las físicas, las biológicas, las matemáticas, etc. que han dejado muy atrás toda relación con las percepciones del sentido común. Esa experiencia histórica jónica, por cierto, es la que da origen a la filosofía, al valor de tratar de pensar cómo debe uno vivir sin aceptar que el vivir, el vivir en comunidad, deba ser impuesto por la tradición, por la religión...

Hablas también de la única frase de la obra de Marx que sugiere qué hacer. ¿Por qué dices que es una única frase?

Porque declara en ella que el futuro será lo que decidan que sea los explotados, y eso es incognoscible por adelantado. Será algo que surja del hacer creativo de los mismos, algo por venir, por suceder, que no puede ser previsto, ni pronosticado. Sí se trata de eliminar la causa de lo que los explotados, actualmente, ya sabemos, ya percibimos, y que es el origen de nuestros males, la explotación. Cómo se elimine eso es algo que será creado, que surgirá del hacer, que no es elucidable por medio

88. Por ejemplo: *Ciencia y filosofía en la Antigüedad* (1936), Barcelona: Ariel, 1992; *Ciencia y política en el mundo antiguo* (1939), Madrid: Ayuso, 1980.

de la teoría. Algo que surgirá, si surge, de la razón práctica, de la creación por parte de los explotados de un nuevo vivir y de un movimiento organizado que lo cree en lucha con la clase dominante.

Permíteme insistir en un tema del que ya hemos hablado. ¿Me defines o explicas brevemente qué es eso de la tradición filosófica de la praxeología? ¿Una tradición que pone el foco, sobre todo o básicamente, en la praxis, en las prácticas humanas de cualquier tipo?

La pregunta que me propones como inciso o excursus es importante. Mucho. Porque permite ir un poco más allá sobre el asunto del estatuto epistemológico, no solo de la filosofía, sino de la propia praxis, y sacarle punta.

Adelante pues con ella, sácale punta.

Tradicción invoca a una continuidad. Creo haber dicho ya que el fundador de la praxeología es Aristóteles. Precisamente mi libro trabaja sobre este asunto.

Lo has comentado, efectivamente.

Los filósofos de la praxis parten de Aristóteles. Hegel reelabora este filosofar a la luz de la experiencia histórica con la que surge la Contemporaneidad, la Revolución Francesa, etc. Con la palabra *praxis* recojo tanto lo que Aristóteles denomina praxis como *poiesis*⁸⁹, o hacer productivo de medios, cuyo uso requiere de un saber usar distinto del saber hacer con el que se los ha producido. Que nos refiramos a una filosofía diciendo que es de la praxis, quiere decir que el pensamiento filosófico al que nos referimos es reflexión, consciencia que se genera al reflexionar sobre la actividad, al reflexionar sobre el pensamiento que dirige la producción de la actividad, y sobre el pensamiento experiencial que surge de la acción.

Sobre ambos.

Quiero dejar claro que para este filosofar, la actividad es producto de la Razón práctica. La actividad es generada en comunidad, a partir de los fines comunes, y del saber hacer, que se van creando, o elaborando también en interacción con los demás y a partir de los resultados y expectativas que va generando la propia acción creada. La actividad, sus fines, no preexisten al mismo proceso práctico, no están “antes” definidos y prescritos en ningún papel. La mayor dificultad que encuentra la praxis, una vez se va elaborando el nuevo proyecto práxico, es actuar subsumiendo el saber hacer anterior, práxico, al nuevo hacer.

89. Con las siguientes palabras abría Sacristán su Advertencia de la *Antología* de Gramsci (1969): “El criterio en que se basa esta antología es la intención de presentar al lector una imagen concreta -puesto que no puede ser completa- de la obra de Antonio Gramsci, entendiendo por “obra” lo producido y lo actuado, el fruto del *poieîn* y el del *prátein*.”

Un saber hacer que puede ser modificado.

Por supuesto, por supuesto. La Razón Práctica no es gobernada por un pensamiento extraño a ella, a la razón práctica. Y esta es la tesis primera de la filosofía de la praxis de la que se concluyen todas las demás. Prioridad ontológica de la razón práctica y de sus características. De la praxis surge la experiencia individual. Y no solo esto.

¿Qué más surge?

De la praxis surge la nueva antropología, las nuevas expectativas subjetivas, las nuevas necesidades individuales, tan históricas, tan concretas y tan fruto del hacer como el mundo material humano, el mundo objetivado por la actividad. De hecho, la experiencia que posee el individuo y a partir de la cual se genera el filosofar, lo es de esa totalidad: de la percepción que los individuos elaboran desde su antropología, desde sus capacidades y facultades, sus expectativas y necesidades, creación práxica, puestas en relación con el mundo social y objetual producto de su acción práxica.

El filosofar es saber segundo, poseído por todo sujeto humano, porque se elabora como reflexión a partir y sobre la propia experiencia práctica, algo que ningún ser humano puede decir que no ha hecho. Consiste en usar la propia experiencia para entender o darnos explicación del “por qué de las cosas” –por ejemplo: “nunca nada está tan mal que no pueda estar mucho peor”; “no se puede obtener todo en esta vida”; “no hay justicia”, “el pez chico se come al grande”, etc-, y también para repensar el hacer, de forma que en las siguientes ocasiones de praxis, nunca iguales, podamos reelaborar nuestra acción, y ser creativos, encontrar soluciones creativas, alternativas. Y sobre este esquema que va de “abajo a arriba” –primer lugar, la razón práctica; en segundo, el pensarla-, podemos reflexionar sobre todo ello.

Ese pensamiento que reflexiona sobre cómo nos reflexionamos, reflexión de la reflexión, es la filosofía “escrita”.

Parece que describes un metasaber, como decías, un saber de segundo orden.

Desde ella podemos denominar a un saber hacer, praxis; a otro, poiesis; a la reflexión segunda de todo sujeto sobre la experiencia surgida de retorno de su actividad en comunidad, podemos denominarla “frónesis”. Y por tanto, a esta tercera instancia reflexiva, capaz de catalogar el saber hacer en capacidades éticas y dianoéticas –que, repito, no define su contenido, no prescribe su contenido- se le denomina filosofía. Pero ya es filosofar la frónesis desde luego.

Por eso todo ser humano sería filósofo.

Exacto, por eso todo hombre es filósofo. Preguntarás: ¿a qué viene toda esta insistencia mía, prolija, casi “pelmaza”?

No lo diría así pero buena pregunta: ¿a qué viene? Te pregunto a continuación sobre ello si me permites.

XVII

*“Nada trasciende la historicidad, la praxis creadora es histórica.
Nadie puede estar fuera o por encima de su tiempo histórico”*

Estábamos en asuntos de filosofía y el filosofar, por eso que señalabas de que todo ser humano es filósofo. Decías: ¿a qué viene toda esta insistencia mía, prolija, casi “pelmaza”? Te devuelvo la pregunta: ¿a qué viene?

En primer lugar, quiero que quede claro que esta filosofía parte de la experiencia y toma consciencia de la misma. Es una filosofía cuyo fundamento, cuya metafísica, es experiencial, y declara que el ser humano es un ser comunitario, que carece de naturaleza innata que le dicte su hacer. En consecuencia debe elaborarlo y ponerlo en obra. Esta metafísica, esta ontología, es muy potente. Pero no prescribe, repito, formas de hacer. Las formas de hacer deben surgir de la propia praxis.

¿Y qué incluyes aquí, en esas formas de hacer?

Incluye los objetivos, los fines, el ideal concreto de vida buena, el proyecto a ejecutar, la noción de felicidad. Todo esto surge de la actividad y de su experiencia, y es histórico todo. Me interesa mucho dejar esto en claro, porque debe quedar patente que el “ideario”, el proyecto, los fines, los objetivos, son elaboraciones de la actividad generada en interacción con los demás y de la experiencia que se obtiene de la misma. De una experiencia que parte de un hacer histórico dado puesto en obra, que surge del proceso de su puesta en obra. Un hacer histórico que se pone en obra a partir de un saber hacer o ethos dado, también él mismo en proceso de creación, que se crea o produce, modifica, discute, en el proceso de su puesta en obra. Nadie puede estar fuera o por encima de su tiempo histórico.

Lo he destacado en el titular.

Este es también otro chiste del Hegel de la *Fenomenología*, que nos recuerda

una historieta del barón de Münchhausen⁹⁰, el cual decía que, en una ocasión, había caído en una poza de arenas movedizas, pero que había conseguido zafarse de las mismas cogiéndose con la mano de sus propios pelos y tirando de ellos. ¡Nadie puede estar fuera de su propia historia, nadie ni nada humano está fuera de la historia!

En tu hegeliana (y razonable) opinión, nada es ahistórico. Lo remarco.

Nada, nada trasciende la historicidad, esto es, la praxis creadora que es histórica. La experiencia de cada persona es histórica, inherente al hacer y al ethos, al saber hacer. Son inherentes al mismo, las expectativas sociales, y las necesidades de cada individuo, pues son culturales, históricas. El ser humano, insisto, no tiene naturaleza innata. Si esto es así, y es histórica, inherente al mundo de vida, al saber hacer existente, el ethos en que se forma la persona, y lo es la propia subjetividad de la persona, entonces también el proyecto alternativo que genera con su propio hacer la fracción de comunidad que lucha en contra del orden establecido, surge de la praxis histórica, es concreto, es histórico, surge de la Razón Práctica, no de la teoría. Surge de la organización que genera nuevo hacer y nueva capacidad de control sobre la actividad. Los propios fines nuevos se van fraguando en el hacer; comienzan siendo “abstractos”, vagos, y van adquiriendo perfil, concreción, en la propia praxis. El pensamiento práctico, según los praxeólogos, va “de lo abstracto” y por elaborar a lo “concreto” y “acabado”. Comienza siendo pensamiento por elaborar, que se elabora y concreta en el proceso comunitario e histórico de praxis, que se va creando en su concreción.

Suena lo que señalas a descripción de la que suele llamarse metodología marxiana: de lo abstracto (vago, difuso) a lo concreto.

No surge de la teoría, y esto ya lo he ido reiterando, con la cita de *La Ideología Alemana*, con la del *Manifiesto Comunista*. Bueno: “¿adónde quiere ir éste, entonces?”.

Otra buena pregunta. Nuevo reenvío.

Si el ideario, si el proyecto alternativo mismo se fragua, se forja en la praxis, a medida que se generan nuevas capacidades de hacer y nueva experiencia que genera nueva imaginación, este saber no es episteme. Si esto, tan pesadamente

90. Karl Friedrich Hieronymus, barón de Münchhausen (1720-1797), fue un barón alemán que en su juventud fue paje de Antonio Ulrico II, duque de Brunswick-Luneburgo. Más tarde se alistó en el ejército ruso. Sirvió en él hasta 1750, y participó en dos campañas militares contra los turcos. Al volver a casa, probablemente narró varias historias increíbles sobre sus aventuras. A partir de estas asombrosas y ficticias hazañas (cabalgar sobre una bala de cañón, viajar a la Luna, salir de una ciénaga al tirarse de su propia coleta), Rudolf Erich Raspe, bibliotecario, científico y escritor alemán, creó un personaje literario entre extraordinario y antihéroe, cómico y bufón en algunas ocasiones, que inspiraba cierta pena en otras, un personaje que es ya un reconocido mito de la literatura infantil (heredero de Don Quijote de la Mancha y de Los viajes de Gulliver), un personaje que tiene un mensaje filosófico radicalmente opuesto al racionalismo imperante en la época.

reiterado por mí queda claro, entonces ahora ya puedo ir a lo que quería y pasar a polemizar con determinadas ideas que se entremezclan a veces con el marxismo.

Queda clara, muy clara tu posición. Adelante pues con el asunto que anuncias.

Si esto es así, ni el “comunismo” ni cualquier otro verdadero e histórico proyecto práxico humano, es ni ha sido nunca una “idea regulativa” elaborada por la teoría sin relación inmediata con la praxis. Eso es kantismo, eso es neopositivismo. Son las filosofías que creen que la teoría, la episteme, la ciencia, gobierna el hacer. Que ella, la ciencia, es la que elabora y desarrolla modelos que luego deben ser llevados a la práctica. Que puede incluso elaborarlos con mucho detalle, especificando los pasos que se deben ejecutar en su aplicación técnica. Saber teórico segundo como ingeniería. Saber teórico que funge como “idea regulativa” y “asintótica”, porque, debido a ser externo al mundo de vida, no acaba de poder ser realizado nunca. Ambos elementos implican que ha sido elaborada desde fuera de la actividad y que se considera a sí misma extraña a la historia; que el que la propone se siente elaborando desde fuera de la comunidad práxica y su experiencia: una idea regulativa nunca puede ser ejecutada perfectamente y una idea regulativa sirve para seguir “siempre” orientándose en ella.

Pero eso, ese “siempre”, vale porque no se realiza, es antihistórico. Los proyectos, los fines, los ideales son históricos, son inherentes, internos a cada ethos, a las necesidades históricas. Lo que hoy es irrealizable es una chatarra intelectual. Hoy y siempre. Lo que la hace irrealizable no es su perfección, sino el ser consecuencia de elaboración intelectual teórica, elaborada desde la ciencia como *eskaton*⁹¹ fuera del proceso experiencias de producción de praxis. Es su separación respecto de la realidad y su juicio invertido respecto de la misma –si esto no se cumple, es que la realidad es imperfecta, porque la perfección está en la teoría-. Por ello, insisto: el “comunismo” no es un “horizonte”, que, por mucho que nos movamos, sigue siempre igual de lejos.

Lo has comentado: no es este tu concepto de comunismo.

¿De dónde iba a poder salir un tipo de proyecto tan ahistórico, tan externo a la historia, que no pudiera ser realizado nunca, que no tuviera que ver con un tiempo histórico, con una cultura material de vida, con una antropología, y sus expectativas y necesidades, y con un concreto movimiento práxico histórico, concreto, y con su capacidad de hacer y su imaginación práctica? ¿De la religión, la ciencia científica? ¿De qué *eskaton*, fin de los tiempos? ¿Cómo va a ser la imaginación algo no relacionado con las preocupaciones y problemas concretos, históricos, y con nuestras necesidades concretas de ahora?

91. De ahí escatología (del griego ἔσχατος (éschatos): ‘último’, y λόγος (logos): saber, estudio): conjunto de creencias religiosas sobre las «realidades últimas», es decir, sobre el más allá o las postrimerías de la muerte.

Como vemos, eso de pensarlo como ideal que regula y orienta nuestro hacer, y sirve “para todos los tiempos del tiempo” porque es “la perfección”, es una nueva presentación del eskaton, del proyecto para el fin de los tiempos, realizable solo en un momento post histórico.

Se nos cuele un esquema religioso en el mundo de la episteme cientifista. ¡Quién lo hubiese dicho!

Tú lo has dicho. ¿Y de dónde surgen estas ideas en tu opinión?

Estas ideas son imaginaciones que surgen de la especulación de que es la episteme –“una”, “alguna” episteme o saber “esotérico”: ciencia, religión revelada,...-, externa a la experiencia, al ethos concreto, a las necesidades humanas históricas de cada individuo en comunidad que son históricas y concretas, la que elabora el ideal a lograr.

Eso de la idea regulativa, los postulados, los axiomas y tal, es concebir el pensamiento político, el filosofar político, no como reflexión sobre la experiencia que genera la razón práctica, elaborada desde la propia experiencia, de forma inmanente, tal como insistía, precisamente, Manuel Sacristán al estudiar a Antonio Gramsci⁹²: como reflexión sobre la experiencia práctica, como filosofía de la praxis, donde “de la praxis” es genitivo subjetivo; la praxis, el autor práxico, que se auto reflexiona, no reflexión externa a la misma ejercida por quien no genera la praxis.

Según la teoría opuesta, es la episteme la que elabora. Como es la episteme, y nosotros somos seres prácticos, el proyecto regulativo es inalcanzable: la “perfección” es inalcanzable, la “felicidad” es inalcanzable. No, nunca, plenamente realizable: es una línea asíntota que está siempre en aproximación indefinida sin llegar a tocar, a coincidir con su fin, que permanece válido por los siglos de los siglos. Eso del “horizonte” que siempre está igual de lejos por mucho que andemos hacia él. Todo es un vivir en melancolía del paraíso inalcanzable perdido.

¿Y lo contrario...?

Lo contrario, es darle prioridad a la práctica y saber que habremos de proceder desde ella, no desde la prescripción teórica, y deberemos ir actuando en común –y vuelve a ser una frase de Sacristán, de sus últimas conferencias⁹³- por “ensayo y error”, sin plan preestablecido, sin teoría previa.

92 Entre otras aproximaciones, M. Sacristán, *El orden y el tiempo*, Madrid: Trotta, 1998 (edición, presentación y notas de Albert Domingo Curto). Se trata de una parte de la presentación (interrumpida en el momento de la detención del revolucionario sardo, y salvada de la papelera por Jacobo Muñoz) que Sacristán pensó escribir para su *Antología* de Gramsci de 1970.

93. Sobre “Sobre Lukács” (1985), su penúltima conferencia. Véase M. Sacristán, *Seis conferencias, ob cit.*, pp. 157-194. También S. López Arnal, *Entre clásicos. Manuel Sacristán, György Lukács*, Madrid: La Oveja Roja, 2012.

El pensamiento alternativo, el de la teoría como idea regulativa, es, como he dicho, el de Kant, y el de todos los que ponen el ideal social como producto del saber teórico, los neopositivistas. También los creyentes en el pecado original, claro.

Y esto que señalas no sería praxeología.

Esto no es praxeología, esto no es filosofía de la praxis. He querido poner términos como “perfección”, “felicidad”, “realizabilidad”, porque, tal como revela la filosofía praxeológica, de la cual Aristóteles es el padre, basta con abandonar el teorismo, basta con abandonar la episteme como guía de la praxis y, por tanto, como orientación de la política, para retornar a una filosofía que nos dice que sí se alcanza, o puede ser alcanzada, la realización plena de un fin, que sí se alcanza o puede ser alcanzada la felicidad, que sí se puede realizar plenamente un fin. Los fines son internos a los ethos, a las culturas materiales creadas por la comunidad. Y son internos a la propia actividad histórica, son creados al hilo de la misma.

Lo mismo ocurre con las necesidades humanas, que son culturales, concretas, históricas y con las expectativas, con el ideal de Vida Buena o *eu zen*. La imaginación creadora depende de la experiencia de hacer que generemos y va autogenerándose al hilo del hacer. Sí se puede alcanzar la perfección, que es, por antonomasia y en esta otra *treditio* praxeológica, el “acabamiento” o realización de un fin propuesto. *Perficio*, de ahí viene perfección y “perfecto”: acabamiento o realización en concreto que, como resultado del hacer que es, lo conocemos, al acabarse; no existe “antes”, es histórico.

Como he mencionado antes, es “acabamiento-concreto” de algo, de un fin que en el origen de la acción era abstracto, y lo era porque no hay teoría epistémica previa que nos lo haya cocido, parido, prescrito y entregado –lo de las palomas asadas que vuelan a la boca del teórico⁹⁴– y el fin emerge en nuestra imaginación comunitaria en su desnuda abstracción de principio, y lo vamos concretando en el proceso.

Hacemos y sabemos hacer haciendo.

Sabemos lo que podemos hacer, desarrollamos nuestras propias facultades prácticas de hacer, al hacerlo. Nos hacemos citaristas tocando la cítara y constructores de casas al construirlas. “El acto es anterior a la potencia”, frase de Aristóteles. Nuestras capacidades se crean al hacer. No exceden, en principio, lo hecho.

Sobre esto, sobre la praxeología aristotélica y sobre su continuidad, mi libro trata extensamente.

Desde luego.

El acabamiento es lo concreto, lo que va de lo abstracto a lo concreto, y es lo que

94. Véase la carta de Marx a Arnold Ruge, de septiembre de 1843, citada en una nota anterior.

realiza el fin, lo acaba -perficio, acabamiento-. Y la felicidad es siempre alcanzable porque nuestras expectativas no son de “vida eterna”, de ahistórica “gloria eterna” –a lo sumo, nuestra expectativa es “que sepa a gloria”, como los guisos de la abuela-, sino de cumplir las expectativas, saciar las necesidades, auto realizarnos dentro de un ethos histórico, dentro de cada ethos histórico.

Y, además, como dijo el maestro al reflexionar sobre la actividad -y es que este Aristóteles, el praxeólogo, vale su peso en oro, y es un chico cuyas ideas “están cargadas de futuro”⁹⁵-, la felicidad, siempre, en toda praxis, depende de lo mismo. La felicidad no es sino la sensación inherente que obtenemos cuando ejercemos el control sobre nuestra actividad. Ahí queda eso.

Ahí queda.

Y esta vez sí, “para los siglos de los siglos”, porque no prescribe contenido, y se basa en la consideración de que somos un ser prático. La felicidad es la autodeterminación de cada uno sobre su propio vivir, cosa que solo se puede lograr en comunidad –*zoon politikón*-. Ni ideas regulativas, ni postulados, ni axiomas, ni teoremas, ni tales cosas, que son inherentes a la razón teórica.

Estamos ante el pensamiento que crea la actividad, que produce el mundo humano. La actividad, ella, pone la verdad, porque verdad es lo que ella crea, *verum ipsum factum*: verdad es lo hecho.

Muy Vico te veo. Te pregunto sobre este asunto veritativo-fáctico a continuación.

95. Referencia al poema de Gabriel Celaya, “La poesía es un arma cargada de futuro”, musicado y cantado por Paco Ibáñez, uno de los poemas-canción clave en la formación político-moral del entrevistador y acaso del entrevistado

XVIII

*“La individualidad, la consciencia individual,
surge de la comunidad social humana, es ella misma también
un logro de nuestra socialidad”*

Nos habíamos quedado en esta afirmación tuya: “La actividad, ella, pone la verdad, porque verdad es lo que ella crea, *verum ipsum factum*: verdad es lo hecho”.

Efectivamente. Y para crear el proyecto no se necesita la ciencia, la episteme. Ponerlo en la ciencia es inventar un “debe” que se opone al “es”. La praxis es un proyecto que se genera en y desde el sujeto histórico, que se genera, durante su génesis, cuando esta se produce.

En esta otra interpretación, también tiene uso la ciencia, para estudiar a posteriori lo que existe, lo que va existiendo.

Y las antinomias teóricas, los postulados, las ideas regulativas etc., son propias de la teoría. Pero, como dice Marx y ya lo he citado, el comunismo no es una teoría, no es pensamiento teórico, sino el nombre de una razón práctica histórica en movimiento.

Estas son las diferencias que hay entre considerar la praxis como razón práctica o como consecuencia de la razón teórica, tal como postula el neopositivismo, el positivismo y Kant.

No sé si me he ido muy por delante de lo que me preguntabas, por eso, me permito escribir ahora lo que quizá hubiera sido lo previo.

**Un poco adelante tal vez sí. Adelante, pues, con lo que “quizá hubiera sido previo”.
¡No más de veinte líneas!**

La filosofía de la práctica reflexiona sobre el hacer, sobre la totalidad del hacer o ethos mediante el que nuestra comunidad social crea nuestro mundo y genera la cultura material y el vivir. Y reflexiona sobre el mismo a partir de la experiencia que *ese hacer* genera en las individualidades que participan en su creación. Preci-

samente su papel es concitar a la gente a reflexionar sobre su vivir y a organizarse para hacerse con el control sobre las relaciones sociales que dirigen el hacer para poder discutir en comunidad sobre su vivir, y para poder elaborar creativamente en comunidad un vivir.

La filosofía de la práctica pretende incitar a ese hacer –el control sobre la actividad, la democracia- y trata de acompañar el viaje de ese hacer, como reflexión segunda sobre la creatividad que va surgiendo. Una reflexión segunda que solo puede ser elaborada por quienes participan en el proceso y una reflexión segunda que tiene como fin el debate público, que no constituye a nadie como estado mayor que dirija.

Una crítica obvia a la vanguardia política, al vanguardismo político.

La praxeología parte de la conciencia clara de que somos un ser comunitario, social. Que el ser humano carece de una forma prescrita, innata, de vivir, y se la crea mediante la actividad común, por tanto cada forma de vivir es histórica.

Insistes en este punto.

La individualidad, la consciencia individual, surge de la comunidad social humana, y es, ella misma también, un logro de nuestra socialidad. No hay una antropología innata natural ahistórica. Por ello no hay mejor manera de producir un vivir en común, un hacer productivo común, que practicarlo tras haberlo deliberado en igualdad entre todos. La comunidad tiene como fin la vida buena y la política tiene como fin ayudar a la comunidad a deliberar y organizar los medios y las relaciones sociales adecuadas para producir la vida buena.

Para Aristóteles, el padre de la praxeología, la política –y escribe sobre ella en su libro *Política*- tiene como fin la vida buena que depende del ethos, de las formas de vida, de las costumbres o ethos. También escribe sobre ello en las *Éticas*. En ellas abarca también las facultades o saberes que se desarrollan mediante la actividad cívica que ayudan a cada individuo a participar adecuadamente en la reflexión, la deliberación y la acción política, las virtudes dianoéticas. Pero el fin es el buen vivir, la vida buena.

La vida buena nada menos. Un tema, como sabes, muy presente en la reflexión de movimientos sociales transformadores latinoamericanos y en muchos otros países.

Intentando finalizar este apartado del libro: ¿qué científicos fueron los más admirados y leídos por Marx?

Marx leyó un cúmulo enorme de libros y, como era pobre, los leía prestados o en la biblioteca, y están resumidos en sus cuadernos⁹⁶. El número de los libros

96. Por ejemplo, *Cuaderno Spinoza*, editado y presentado por Nicolás González Varela en *El Viejo Topo*, 2015.

resumidos y citados es astronómico, y está inventariado. Como es tan enorme, temo equivocarme al reproducirlo. Diría que he leído que eran mucho más que cinco mil libros -¿el doble quizás?- los textos resumidos.

¡Cinco mil o más! ¡Qué barbaridad! ¡Parece imposible!

Dentro de esas lecturas estaban las de las ciencias sociales o humanidades – término que a mí me gusta más: o *belles lettres*, si se quiere, saber sustantivo que no tiene por fuerza que ser ciencia. Historiadores, incluidos los clásicos griegos y latinos, economistas –incluidos los históricos a partir de los que elabora la historia de las ideas sobre el plusvalor-, antropólogos, etc.

Si por ciencia entendemos la ciencia positiva, natural, Marx fue un gran admirador, incondicional, de Charles Darwin.

¿Y de dónde este interés por Darwin? Un darwinista célebre asistió a su entierro si no recuerdo mal⁹⁷ y se le llegado a decir, erróneamente, que pretendió dedicar a Darwin *El Capital* como sabes.

La persona verdaderamente autorizada para tratar sobre la relación de Marx con la ciencia, eres tú, Salvador.

Exageras y de mucho.

Tú has investigado durante años, con rigor -y apasionamiento- este asunto, y, en general, la relación de Marx con la ciencia de la naturaleza. Yo he aprendido de los textos que tú has escrito y publicado.

Respecto de la pregunta que me haces sobre la relación entre Marx y Darwin, y el interés que el primero sentía hacia el segundo, quiero incluir aquí una dirección de internet que tengo archivada y guardada. Es la de un ensayo tuyo, publicado en *Rebelión*, y te pido que no te niegues a ello. Creo que el lector merece conocer tu artículo.

No sé si hacemos un favor al lector pero adelante si quieres.

<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=95700⁹⁸>. Este texto tuyo, que maneja toda la bibliografía escrita sobre el tema, resume todo lo que yo sé sobre el asunto, y lo sé porque lo he leído ahí. Marx leyó en varias ocasiones *El origen de las especies* de Darwin, y sintió admiración por el gran naturalista. Pensaba que el trabajo de Darwin atacaba la ideología victoriana, burguesa, y echaba bases que ayudaban a fundamentar la teoría social de Marx. Marx criticaba, no obstante, que en la obra de

97. Véase Valentino Gerratana, “Marxismo y darwinismo”. *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, Barcelona: Hipótesis-Grijalbo, 1975, pp. 97-145 (traducción de Francisco Fernández Buey).

98. S. López Arnal, “Darwin, Marx y las dedicatorias de *El Capital*.” *El Viejo Topo*, n° 258-259, julio-agosto de 2009, págs. 108-115.

Darwin, el mundo animal se pareciese tanto al mundo liberal burgués de su época.

Como tú mismo explicas, la admiración de Marx por Darwin es cierta. Precisamente gracias a tu ensayo yo salí del error de pensar que Marx había tratado de dedicarle *El Capital*.

Gracias por el resumen y por tus más que generosas palabras. ¿Se movía bien Marx en el ámbito de las ciencias naturales?

Sabíamos por Sacristán⁹⁹ que los intereses de Marx por las ciencias positivas fueron menores en relación con la atención dedicada por él a las ciencias sociales, y siempre subordinados a los trabajos y estudios sociales que él realizaba.

Existe un libro de John Bellamy Foster que aporta mucha información sobre los intereses científicos de Marx: *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*¹⁰⁰. Sabemos por él que Marx conoció y utilizó las ideas de Liebig. Bellamy Foster disputa con Martínez Alier, quien había sostenido que Marx no prestó atención a Sergei Podolinsky, uno de los primeros pensadores que reflexionó sobre el trabajo humano y su eficiencia en términos de energía y de uso de energía, en términos ecológicos.

Marx, además, siempre tuvo mucho interés por los tecnólogos. Los estudiosos de las innovaciones ingenieriles fueron muy tenidos en cuenta por él, que los trabajó y resumió sus ideas en cuadernos dedicados a la tecnología sobre los que ha trabajado Enrique Dussel. Leyó a los antropólogos que creaban esa nueva disciplina en esos momentos. Tiene un cuaderno que Krader¹⁰¹ nos ha permitido conocer al editarlo...

Aparte de esto, tuvo siempre un interés por la naturaleza, como lo muestra el que Marx hiciera su tesis doctoral sobre el materialismo naturalista clásico, comparando a Demócrito y a Epicuro.

Como ves, prefiero citar autores que han tratado sobre el tema, porque yo no he trabajado este asunto, no lo he tenido en mente cuando leía a Marx.

¿Y sus escritos matemáticos?

Me apunto a lo que nos explicaba Manuel Sacristán al respecto. Por ejemplo, en el libro dos de *El Capital*, y en otros textos suyos, Marx trabaja con quebrados, con números fraccionales, no con álgebra, menos aún con cálculo infinitesimal. Marx tenía un conocimiento matemático pobre.

99. M. Sacristán, "El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia", *ob. cit.*

100. Mataró (Barcelona): El Viejo Topo, 2004. Para una reseña del libro de Bellamy Foster, F. Fernández Buey, "Marx rojiverde". *En Marx a contracorriente*, Vilassar de Dalt (Barcelona): El Viejo Topo, 2018, pp. 275-281.

101. Lawrence Krader (1919-1998), antropólogo y etnólogo socialista estadounidense, catedrático y jefe de Departamento en la Universidad Libre de Berlín. Anagrama publicó su *Antropología política*.

No está tan claro eso que señalas. No podemos comentarlo todo. En todo caso, remitamos a las referencias que dio Sacristán en su conferencia de 1978¹⁰².

¿Engels coincide con Marx en todos estos ámbitos?

No, son dos pensadores amigos, que se influyen mutuamente, si bien suele ser Marx el que tiene el mayor ascendiente sobre el otro amigo, que trabajaron juntos determinadas obras, pero hay algunas diferencias en su forma de pensar. El viejo Engels se dedica a trabajar sobre “dialéctica de la naturaleza”, y se ve influido por el positivismo comteano. Acepta nociones evolucionistas sobre la sociedad.

Fue también un gran revolucionario.

Me imagino tu respuesta pero tengo la obligación de preguntarte: ¿qué opinión te merece el llamado marxismo científico?

Creo que lo que nos enseñó Sacristán, y con ello nos salvó de caer en lecturas e interpretaciones absurdas, en “marxismos” disparatados, es por entero válido¹⁰³. El cientifismo marxista parte de una debilidad, de una “flojera” en lo que hace a epistemología, a teoría de la ciencia, que asusta. Eso permite declarar “ciencia” toda idea de Marx -y toda idea del secretario general- y a partir de ahí construir un marxismo que no tiene que ver con Marx. Cuando la ciencia, precisamente por serlo como hemos comentado, sólo pretende explicar lo que se da en el estricto ámbito de su conocimiento, sin salirse a otros, ni opinar sobre lo que no existe, siendo un pensamiento que evoluciona con rapidez y refuta lo anteriormente tenido por proposición científica acertada.

Pero, ¿por qué es tan peligrosa políticamente esa consideración del marxismo como ciencia?

La declaración del marxismo como ciencia, esto es, como pensamiento teórico, sirve para justificar la interpretación de la política como saber esotérico, conocido solo por iniciados, que solo puede estar en manos de minorías cualificadas. Tratar de justificar que la elección de medios y fines que impone una cúpula dirigente es acertada por ser “científica”.

Tratar también este futuro o mundo posible, inexistente ahora, declarándolo como realidad pronosticada por la ciencia es ignorar el estatuto epistemológico de la ciencia. Ignorar que la ciencia tan solo trata -y unas veces lo logra y otras no- de explicar lo que existe, la realidad. Que por ello mismo, no es ciencia lo que

102. Sofia A. Janovskaia (1896-1966), especialista en historia y filosofía de las matemáticas y en lógica matemática, dirigió una primera edición parcial de los manuscritos matemáticos de Marx en ruso en 1933 y una primera edición completa, en ruso y en alemán, publicada en 1968, dos años después de su fallecimiento.

103. Un libro recomendado por Sacristán en sus clases y seminarios de Metodología de las Ciencias Sociales impartidas en la Facultad de Economía y Empresa de la UB en los años setenta y ochenta del pasado siglo: E.P. Thompson, *Miseria de la teoría*, Barcelona: Crítica, 1981 (traducción de Joaquín Sempere).

imagina, lo que pronostica y prescribe el futuro, o lo que dice explicar la historia de la humanidad como resultado de “leyes” internas a la misma, que operan desde siempre, cognoscibles por ello mismo, y que, si se descubrieran cómo son, nos permitirían describir el futuro y la evolución al mismo.

No existen “leyes del cambio”, sino, a lo sumo, solo, “leyes de la permanencia”, de lo que se reproduce, mientras se reproducen sus condiciones de posibilidad. Ley de lo constante, la gravedad, por ejemplo, mientras se den las condiciones que posibilitan la misma. El cambio histórico, el “cambio”, no está atenido a leyes, a “regularidades”. Cambio y regularidad son términos antinómicos. La historicidad es cambio, creación *ex novo*. Y la historicidad es una característica constitutiva, intrínseca, del ser humano. Lo hemos hablado.

Entonces la historia...

La historia se puede explicar a toro pasado, de forma rigurosa, con métodos comprobables, pero no puede ser pronosticada¹⁰⁴.

Lo dejamos aquí si te parece.

Este apartado de tu libro, no me lo negarás, no creo que nadie pueda negarlo, ha dado bastante de sí.

Pasamos al siguiente: “¿Qué consecuencias debemos extraer a partir de estas ideas?”

104. Sobre estas temáticas, véase entrevista a Angel Viñas, *El Viejo Topo*, julio-agosto de 2020.

XIX

“La teoría política que es (o ha sido) mayoritario sentido común -tanto en dirigentes como en las bases de las fuerzas de la izquierda- es la de la ocupación de las instituciones políticas”

Nos adentramos en el siguiente apartado de la primera parte de tu libro: “Qué consecuencias debemos extraer a la luz de estas ideas”. Señalas en él: “Ha bastado el primer bostezo del despertar a la protesta de la generación joven para que se hayan venido abajo [los aparatos políticos institucionales], se hayan disgregado y lo hayan hecho mostrando todas sus miserias”. Algunas personas comentan, críticamente, que al final todo -o casi todo- se ha reducido a la formación de un nuevo partido -Podemos, Unidas Podemos- que actúa y está organizado de forma muy parecida a las formaciones políticas de izquierda de siempre. Nada nuevo bajo el sol. Comentas también críticamente la forma elitista, ingenieril, sustituita, de hacer política. Pones en el mismo saco a IU/ICV (cuando existía ICV), BNG, CCOO, UGT,... ¿No sería necesario hacer alguna o algunas distinciones? ¿No han existido en IU cuanto menos, tal vez también en el BNG, corrientes contrarias a esa forma elitista de hacer política?

Creo que la teoría política que es o ha sido mayoritario sentido común, tanto en dirigentes como en bases de las fuerzas de la izquierda, es la de la ocupación de las instituciones políticas. Que en esta línea de recuperación de la democracia declararon que las resoluciones congresuales y los programas se escriben para cumplirlos -programa, programa, programa¹⁰⁵- no para engañar a militantes y votantes. Y en consecuencia, pensaron necesario la organización de la movilización popular como instrumento para apoyar el crecimiento electoral y el posterior cumplimiento del programa.

105. Un claro homenaje a Julio Anguita, escrito mucho antes de su fallecimiento en mayo de 2020. Véase Begoña Aranguren, entrevista inédita a *Julio Anguita*. “Le recuerdo que será emitida cuando usted haya muerto”. <http://postdigital.es/destacadas/entrevista-inedita-a-anguita-realizada-por-begona-arangurenle-recuerdo-muerto-p47305/>

Sin embargo, lo que se concluye de la tradición demorepublicana no es que la gente se constituya en asamblea local para decirle a su representante -concejal, parlamentario o ministro- lo que debe hacer, y apoyarlo y controlarlo.

Pero esto que señalas, así, de entrada, no está mal...

Por descontado, eso es un salto enorme en relación con la oligarquización de la política, con su privatización de la misma por parte de profesionales. Eso, mandar a sus representantes, sí es lo que hace la clase dominante, y lo hace con eficacia demoleadora, precisamente porque la burguesía, *ex ante*, ya tiene hechos los deberes.

¿Deberes? ¿Qué deberes son esos?

Ya existe como sujeto social organizado.

Un sujeto social sostenido dices. ¿Y eso qué es?

Pues, en el caso del que hablamos, un sujeto social sostenido en un entramado de organizaciones, círculos, fomentos, asociaciones, escuelas, clubs... Los mismos restaurantes y salas de los campos de golf. También en redes de parentescos.

El sujeto social burguesía existe, materialmente, no como simple lista de millonarios ni "simbólicamente". No como mera "discursividad" burguesa. Y controla además, capilarmente, el mundo de la producción, de la inversión y ciertamente la información, y el acceso a los cargos de la administración, etc.

La burguesía, hablando con trazo grueso, es una clase dominante y hegemónica.

Es una clase que organiza y domina la actividad de la sociedad civil. Poder es eso, no algo metafísicamente demoníaco.

¿Qué es entonces el poder?

Control sobre la actividad; en este caso, la suya y las de los demás. Pongamos una peli sobre la guerra de la independencia de los EEUU. Sale Mel Gibson en una asamblea en la que están decidiendo si echar adelante o no, y qué mandar a su representante. Ellos, los que están allí, son los amos de los cortijos, ellos tienen el poder real, no dependen de nadie, organizan la actividad productiva, poseen los recursos, integran una comunidad de vida. El representante de esta gente no es como el representante político de la izquierda, el que de veras tiene mil veces más poder que cada uno de sus votantes, átomos aislados de pobres asalariados, unos asalariados, a su vez, aislados en sus trabajos y sometidos a sus dueños por horas, sometidos a los amos de su tiempo de trabajo, amos que pueden forzar qué votar, qué opinar.

No siempre.

No siempre pero sí algunas o muchas veces. El representante burgués depende de veras de sus representados, de sus dineros. Es su servidor, no su amo. Porque, “previamente” a la política, preexiste de veras una sociedad civil, un entramado organizado de debate y acción.

¿Un ethos?

Un ethos. Me pongo pesado.

No, no, no te pones pesado, en absoluto. Conviene la máxima claridad sobre lo que estás explicando.

Lo digo porque sé que muy a menudo se interpreta en sentido “edilicio¹⁰⁶” esta tradición clásica que parte de que los subalternos se constituyen en poder que controla la actividad comunitaria o, previamente, lucha por ambas cosas, autocrearse como sujeto y luchar por el control y por generar su propio vivir, su ethos.

Esto no ha estado en los proyectos de los políticos de la izquierda.

¿En ninguno de ellos?

En ninguno, ni en los honestos. Sencillamente: no cabía en su concepción heredada de hacer política, en su forma de entenderla. Se podía escribir “partido de lucha y de gobierno¹⁰⁷”, es decir, lo uno y lo otro, y quedarse tan fresco sin sentir siquiera la necesidad de explicar por qué y cómo, dejándolo en una frase.

Estás haciendo referencia a un lema de algunos partidos de la tradición comunista, del PSUC por ejemplo, en los años de la transición, antes o inmediatamente después de “entrar” en las instituciones.

Sí, en efecto. En el mejor de los casos, como antes comentábamos, entendiendo por eso simplemente la instrumentación de movilización de masas para apoyar el acceso de los “nuestros” al gobierno. En el peor, como una frase-enjuague para poner contentos a tirios y troyanos, a los que pensaban la política como profesión de especialistas y a los que –era lo máximo– pensaban en la necesidad de la organización de masas para la protesta y apoyo de los programas institucionales.

Por cierto, creo que en Madrid, te hablo no de ahora mismo, para justificar nuevamente este tipo de política se volvió a hablar del “Compromiso Histórico”, de la política del PCI, y se mencionó el nombre de un gran secretario general de ese partido, el de Enrico Berlinguer.

106. De ediles, de representantes.

107. Un lema político, casi una consigna, muy usado en los años de la transición política española por el PCE, el PSUC y otras fuerzas de izquierda para caracterizar su línea política, su hacer práctico. No eran, decían no ser meramente fuerzas institucionales.

Sí, efectivamente, tienes razón, se ha hecho referencia a la política del compromiso histórico y a Berlinguer. Destaco, lo acabas de decir, lo de “un gran secretario general”. No lo vi en su momento (a pesar de escucharle en mayo de 1978, en una Monumental abarrotada, cuando estuvo en Barcelona¹⁰⁸) pero lo he visto luego.

Pero se hizo para, a continuación, formular de nuevo, con otras palabras, la vieja frase española que he citado –procedente precisamente de los documentos congresuales del IV congreso del PSUC-, la interpretación “nuestra” de los comunistas españoles, la que hacíamos del compromiso histórico. Una interpretación no berlingueriana sino berlanguiana.

Buen chiste. Me lo copio... en honor de ambos.

Tuyo es. Según la cual, según la frase que comento, esperamos el milagro de manos “del alcalde nuestro que es”, “los jueves, milagro¹⁰⁹”, elaborada por el grupo dirigente comunista español “carrillista¹¹⁰”. Pero Enrico Berlinguer y el PCI de entonces proponían otra cosa, algo distinto del ecléctico “todo cabe”.

¿Y qué proponían?

En primer lugar, se constataba una crisis de civilización y un callejón sin salida político. En segundo lugar, se proponía como alternativa que los dos grandes segmentos sociales populares existentes, con sus culturas materiales de vida organizadas por sus cosmovisiones y su correspondiente entramado de microorganizaciones y su vivir cotidiano, el mundo cultural popular católico y el mundo cultural del *popolo comunista*, se unieran para crear una alternativa de cultura material de vida. Un vivir cotidiano distinto que, según la propuesta de Berlinguer, debía contemplar la creación de una nueva cultura de la sobriedad: la austeridad –Berlinguer publicó un libro sobre el asunto- necesaria para salir del consumismo y evitar la catástrofe ecológica a la que estamos abocados¹¹¹.

Lo recuerdo bien. Se publicó traducido en Materiales, la editorial asociada a la revista del mismo nombre en la que tanto colaboraron Manuel Sacristán, Francisco Fernández Buey, Jacobo Muñoz y Antoni Domènech. Por cierto, el prólogo de la edición castellana lo escribió Julio Segura, entonces un economista muy próximo al PCE. ¡Vivir para ver y sorprenderse!

Menciono todo esto porque, a pesar de los pesares, el actual debate político

108. Véase Enric Canals, “Con Franco vivían mejor los evasores de capitales” https://elpais.com/diario/1978/05/30/espana/265327218_850215.html

109. Referencia a una película de 1957 de José Luis Berlanga.

110. Seguidores o partidarios de Santiago Carrillo (1915-2012), el que fuera durante décadas poderoso secretario general del PCE.

111. Véase Lucio Magri, *El sastre de Ulm: el comunismo del siglo XX. Hechos y reflexiones*, Vilassar de Dalt (Barcelona): El Viejo Topo, 2010. Tema de otra conversación posterior.

español al que me estoy refiriendo, del que forma parte la cita de la otra tarde y que seguro que responde a un riffrafe en una cúpula dirigente, es el debate de más calado, sobre la izquierda, que se da por parte de la misma izquierda en toda España: de los Apeninos a los Andes y de Santurce a Bilbao. Porque es debate “orgánico”, se hace para disputar en un grupo dirigente. No son flecos de discurso elaborados por teólogos, para contentar y sostener dentro de una organización a segmentos de militantes; no es trabajo de entretenimiento: discurso ultralibertario mientras se cocina parlamentarismo, pacto entre partidos o lo que sea.

En cuanto a la idea de la organización de una cultura material de vida, de sociedad organizada, si bien hay corrientes muy minoritarias que lo han defendido y lo practican –Carlos Borrromeo/Entrevías de Madrid, se me ocurre ahora; algunos grupos de ecologistas informados del Pick Oil-, de hecho, es un tipo de propuesta que está por debatir en la izquierda. Es un no debate que brilla por su ausencia en la izquierda.

Curiosa y destacadamente Manuel Sacristán habló de lo que estás explicando en algunos de sus artículos y notas recogidos en *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Desde mediados de los setenta.

Los recuerdo. Dejando esto aparte, ha habido en la izquierda, desde luego, gentes dignas de todo respeto, de elogio, porque han sido, son, políticos probos y sin esta virtud no existe política republicana.

¿Qué significa *probos* aquí?

Son probos porque morirán pobres y porque son veraces, dicen lo que creen que es verdad. Y a ello, que es una virtud escasísima, verdadero “ojo de una aguja” para políticos, se suma la capacidad de haber sabido conectar y expresar a sectores populares. Pero son muy tribunicios, representan y defienden a la plebe desde las instituciones. Pienso en personas de rara calidad moral, tales como Julio Anguita¹¹².

¿Hablas también de Revilla, el presidente de Cantabria?

Ese mismo. Sé que no es de izquierdas, que procede del mundo católico clásico y de la base del sindicalismo “vertical”, o sea, de la experiencia laboral, cuya vinculación a sectores sociales populares del campesinado y a sus problemas lo hace ir mucho más lejos que muchos políticos que se declaran de izquierdas –sería una afrenta para él compararlo con Susana Díaz, no pienso en este tipo de comparación- y cuya claridad de ideas sobre la Unión Europea, consta en sus tres últimos libros... Por suerte esta entrevista no va a ser leída por estas personas. No sé si a ellos les gustaría estar juntos en la mente de alguno.

112. Idea desarrollada con detalle en el Epílogo de este libro.

Nunca se sabe. En todo caso, y si me permites, sin negar ningún interés a lo que estás señalando, la tarea que apuntas, ¿no es una tarea demasiado utópica, demasiado sobrehumana, demasiado imposible para una clase dominada? La burguesía puede sentar su mando en plaza, su apropiación de plusvalía, su “concepción del mundo”, su civilización alocada que acaso no controle en todos sus vértices: cambio climático, nueva era geológica, residuos radiactivos, contaminación generalizada, irrupción de nuevos virus, etc. Pero ¿cómo puede construir algo así una clase dependiente, asalariada, pobre, sin medios, que necesita trabajar -si le dejan- para los otros para poder vivir, para subsistir? Las revoluciones reales se han llevado a cabo para conseguir pan, paz y libertad, no anunciado la llegada de una nueva civilización sosegada, justa, solidaria, responsable, fraternal, liberadora, feminista.

Me haces una doble pregunta, sobre las condiciones de posibilidad de una revolución y sobre su programa o proyecto.

Empieza por donde quieras.

Ambas cosas son históricas, concretas. Surgen como respuesta a lo dado. Una respuesta que se genera en el proceso de lucha frente a un mundo dado que pone en peligro a la mayoría, su vivir, sin que ese peligro, ese vivir que se agota como posibilidad imponga cuál ha de ser su alternativa; la alternativa se construye en la acción, no está predeterminada. Pero esto es una contestación genérica, previa a lo que tú me preguntas: ¿cómo puede dar respuesta una clase subalterna?

Eso preguntaba, si es, como decimos, una clase subalterna.

Según nos explican los historiadores de izquierdas, los marxistas, los de la escuela de los Anales también, etc, las revoluciones no son procesos de cambio social producidos por sectores sociales aniquilados por la miseria, por la pobreza extrema o sometidos hasta el límite de la dominación. Esto implicaría que no han podido defenderse, que no estaban organizados. Los historiadores marxistas británicos nos explican dos casos de miseria extrema bien conocidos por ellos; el primero, el de la gran hambruna de la patata, en Irlanda, entre 1845 y 1849, explican –Thompson, por ejemplo- que las familias, masiva y aisladamente, se encerraban en sus casas para no ser vistos y morir de hambre: resignación y vergüenza juntas. El otro caso se da en un territorio colonial británico, en Bengala durante el siglo XVIII: los pobres, también en masa, se dejaban morir de hambre a los muros de los suntuosos palacios de los rajás.

Por el contrario, la Revolución francesa se produce en un momento en que la crisis material no azota a las clases populares. Los historiadores insisten en que sí había crisis fiscal, falta de recursos para que la corona mantuviese sus gastos, por lo que se convocan los Estados Generales, pero que el periodo de crisis que sí había habido, ya había pasado, su pico más alto había quedado atrás.

La revolución irrumpe en otras condiciones.

La Revolución, que es campesina, se produce en una sociedad en la que las comunidades campesinas, también las urbanas, llevan más de cien años organizándose para luchar. Comunidades autónomas, con autoorganización, con ethos propio, que habían generado nueva organización y nueva experiencia de lucha. En 1775, catorce años antes, el Ilustrado pro capitalista, ministro Turgot, decide acabar con la regulación del mercado de bienes de primera necesidad, el trigo, las harinas, por parte de las comunidades campesinas, para poner su comercialización en manos de los grandes capitalistas, y poder exportarlas. Se produce una *Jacquerie*, que abarca toda Francia y que genera colosales manifestaciones de hasta cuarenta mil personas, que recorren el territorio enfrentándose con el ejército por el control del trigo. Turgot inventa el Estado de Excepción y utiliza el ejército, pero esta medida salvaje no contiene la protesta. Hasta entonces, las *jacqueries* habían abarcado comarcas o regiones, pero esta es de ámbito nacional. El rey se ve obligado a deponer a su ministro y a abolir la ley.

Durante la revolución de 1789, los campesinos no reclaman pan, sino que asaltan los registros de la propiedad para quemar los títulos de propiedad nobiliaria de la tierra. Es otro tipo de objetivo, de intencionalidad. No es la hambruna lo que impulsa esto.

De acuerdo, bien viesto. Te pregunto a continuación por otra gran revolución, por la revolución soviética.

XX

“Poder es capacidad de control sobre la actividad que produce el mundo. Solo eso”

Nos habíamos quedado en la revolución soviética. Habías hablado antes de la revolución francesa.

Pues lo mismo ocurre con la Revolución Rusa, encabezada por los campesinos. El campesinado ruso poseía una cultura de comunidad y experiencia de autoorganización en la misma. Era el mir. Es el único campesinado que se subleva masivamente en toda Europa como consecuencia de esa Primera Guerra Mundial. Y se había levantado, previamente, años antes, en la Revolución de 1905. Sostenía la reclamación del denominado *reparto negro*, esto es, del dominio de la tierra por parte de la familia extensa campesina dentro de la comunidad aldeana. Algo que no estaba en ningún programa de partido político alguno porque los partidos pensaban la relación del campesino con la tierra en términos o de socialización o de privatización a partir del modelo familiar mononuclear, urbano. Sobre estas cosas, escribe Teodor Shanin en su libro *La clase incómoda*¹¹³.

Una vez congregados y armados en masa en el frente de guerra para ser carne de cañón, los campesinos ponen en obra su cultura de organización y su experiencia, liquidan el terror generado por la oficialidad, y se levantan organizados en soviets, o sea asambleas... Quizá fuese apropiado traducirlo en castellano por “concejos”, más que por “asambleas” o “consejos”.

Se recoge la sugerencia.

Lo hacen ellos, no los campesinos franceses, alemanes, italianos o ingleses sometidos a idénticas situaciones de exterminio.

113. Véase Teodor Shanin, *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo: Rusia 1910-1925*, Madrid; Alianza editorial, 1983.

Se podría señalar también que la revolución cubana, la vietnamita, etc., expresan situaciones semejantes: no se dan en sociedades sometidas a la extrema necesidad.

Bien visto, interesante lo que señalas.

Las clases subalternas son las que producen el mundo existente con su capacidad de hacer y con su saber hacer. Poseen el saber hacer técnico que produce y reproduce el mundo. Hay periodos de la historia en los que, siendo cierto esto, existen determinados saberes importantes que están bajo control directo de la clase dominante.

¿Y hoy en día?

Hoy día esto no es así. La clase subalterna, el sujeto social asalariado, posee como conjunto la totalidad del saber hacer que produce el mundo. No me refiero al saber secreto de cómo y cuándo invertir un dinero, asunto que depende del “tráfico de influencias”, del control sobre el gasto público o de conocer cuándo y dónde se va a hacer una gran obra para especular con esa información, etc. Me refiero al saber hacer productivo, el que reproduce la sociedad. Está en manos de las clases subalternas, incluido el saber sobre el cambio climático, que nos llega de la pluma de asalariados como Turiel, como Yayo Herrero, como Manuel Casal Lodeiro u Óscar Carpintero. Me permito seguir con esto, que dentro de la respuesta es un inciso un tanto disruptivo, porque sirve para añadir un matiz.

Añadamos el matiz.

Si comparamos esta generación de ecólogos con la de los de nuestra generación y con los anteriores –no digo nombres; la anterior a la nuestra, cabía en un taxi y sobaban plazas, algún economista agrícola, algún limnólogo...

Pocos sí, de acuerdo, pero fueron muy importantes, decisivos, para enseñarnos a muchos de nosotros.

Desde luego, desde luego. Podemos ver cómo el estatus económico de estas personas, y el estatus social de los cargos que ellos desempeñan, se ha “proletarizado”, por decirlo de alguna manera. La universidad, por ejemplo... Bueno se pagan unos salarios de vergüenza, a esto iba.

Si no eres profesor titular... En algunos, en bastantes casos, menos o mucho menos de 1.000 euros mensuales. La figura del profesor asociado se ha pervertido. Han proletarizado a más de la mitad del profesorado de las universidades. Y en muy pocos años y, por lo que sé, sin demasiada oposición. Volvamos a nuestro tema.

Las clases subalternas, decía, poseen la totalidad del saber necesario para producir el mundo. No es esto lo que les impide tomar el poder.

Te lo he preguntado antes pero repito: ¿y qué es el poder en tu opinión?

Poder es capacidad de control sobre la actividad que produce el mundo. Solo eso. Para poseerlo, la primera condición es disponer del saber hacer que genera esa actividad. Este lo tenemos. Carecemos de la capacidad autoorganizativa que nos constituya en sujeto, carecemos de las relaciones sociales entre nosotros, creadas por nosotros y entre nosotros, que nos permitan subsumir ese saber como medio o condición para la organización de otro orden. De hecho, cuando esto ha llegado a ocurrir, cuando ese estado ha llegado a darse, eso ha sido condición de posibilidad de una transformación social que se ha acabado produciendo de una u otra forma. Porque, en realidad, la vieja clase dominante, al llegar a darse ese estadio social, solo dominaba “simbólicamente”, “nominalmente”, y mediante la violencia, claro, pero no mediante el ejercicio de una serie de actividades imprescindibles para la sociedad que fueran detentadas por los distintos segmentos sociales de la misma.

Cuando todos los farmacéuticos, los médicos, los ingenieros, los abogados, y hasta los gestores del dinero, los bancarios –no me refiero a los banqueros, por supuesto que no, sino a los trabajadores de la banca: el dinero se mueve, se trae, se lleva, se oculta, se envía a paraísos fiscales, y eso lo hacen los asalariados de las bancas-, eran parte del bloque dominante, los explotados carecían del control sobre saberes fundamentales para poder instrumentar un cambio de sociedad. Pero eso está perdido en el tiempo. En realidad, ya en la época de Antonio Gramsci.

Poseemos el saber hacer que es condición de posibilidad para crear una alternativa de sociedad.

Condición necesaria, condición que posibilita, pero...

Carecemos de la organización masiva, microfundamentada, que organice ese saber, y por ello nos enfrentamos uno a uno, atomizadamente, con el poder de la clase dominante. Experimentamos la impotencia de su uso de otra manera que la que se da porque estamos aislados, desorganizados. Es asunto de creación de relaciones sociales nuevas, en lucha, en los microfundamentos de la sociedad, de la producción.

En la Seat de 1975, para poner un ejemplo, el título de propiedad de la empresa estaba en manos de los mismos que quince años antes, pero la capacidad real de controlar la empresa –de controlar la actividad, de ser “amo”- estaba muy mermada. Los talleres estaban controlados por las asambleas y los comités de trabajadores. Existe, pues, la posibilidad.

¿Y el programa?

El programa depende de las capacidades de la gente: no es pensable un programa que no sea realizable, ejecutable por quien lo elabora, y debe depender de la elección de los subalternos. Si los subalternos quieren la posesión de la tierra

en parcela familiar, esa es la mejor solución, no la que ficcione el economista¹¹⁴.

Coloco esas dos frases porque ahora sí creo que debo situar que el proyecto de futuro de esta sociedad actual requiere tener en cuenta eso que tú has indicado, y que es un novum histórico. Pero en la historia de la humanidad nada se repite, todo es siempre novum histórico, No es eso lo que nos debe asustar. El problema es que debemos dar solución a la catástrofe ecológica, climática, demográfica y de liquidación de recursos en la que nos ha metido el sistema capitalista, y el industrialismo que él ha generado y todo el mundo ha dado por bueno e imitado.

Pero la solución a eso, precisamente, no puede proceder de la tecnología, de la acumulación de recursos y la organización tensionada de la sociedad según el modelo de las economías de guerra, para poner en pie un mega aparato productivo de excepción y lograr crear tecnológicamente una alternativa: miles de nuevas industrias que produzcan paneles solares, miles de industrias que produzcan baterías, miles de industrias que produzcan molinos eólicos...¿Con qué inagotables materias primas?

Jorge Riechmann, entre otros amigos y compañeros, ha llamado la atención sobre esto que señalas en uno de sus últimos libros¹¹⁵. La verdad es que en muchos de ellos.

Se trata de cambiar el vivir, el consumo. Precisamente, en la web Espaimarx hemos publicado un ensayo de Saral Sarkar, titulado, “Salvar el planeta al estilo americano: una revisión crítica y algunos pensamientos e ideas¹¹⁶”. En él, el autor resume y critica una utopía ecológica –una pesadilla- de ese tipo, elaborada por otro ecólogo USA...

Me pongo en su lectura. No había reparado en este trabajo.

Este es el novum histórico: si vamos a ser capaces de reducir conscientemente, nuestro consumo: si vamos a ser capaces de crear una nueva cultura material de vida que cambie nuestras pautas de vida y genere un vivir comunitario sobrio en lo material. Si vamos a ser capaces de auto modificar nuestras necesidades, reduciéndolas voluntariamente.

No es verdad que la humanidad no haya reducido sus necesidades anteriormente. No es cierto que esta nueva generación joven sea la primera generación de la historia que va a vivir peor que sus padres. Ni en Europa ni en España. Sí es cierto que ahora se trata de saber si vamos a ser capaces de hacerlo por voluntad política, no porque hay una guerra que dura 3, 5 o 30 años, y el aparato productivo queda aniquilado.

114. Crítica implícita a determinadas formas (forzadas) de colectivización de la tierra durante la guerra civil.

115. Jorge Riechmann, *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros. Sobre transiciones ecosociales, colapsos y la imposibilidad de lo necesario*, Barcelona: MRA Ediciones, 2019.

116. <https://derrotaynavegacion.wordpress.com/2016/11/13/salvar-al-planeta-al-estilo-americano-una-revision-critica-y-algunos-pensamientos-e-ideas/>

Yo no tengo la respuesta a esa pregunta. Pero sí sé que este cambio de ethos, de cultura material de vida, no es algo que “nadie nos impida”, ni “está en los genes¹¹⁷” que sólo podamos desear consumir más productos elaborados.

A propósito de eso que estás hablando. Mientras lo hacías, he pensando en textos y conferencias de Manuel Sacristán de los setenta y ochenta y me ha venido a la memoria György Màrkus. Falleció a principios de octubre de 2016. ¿Le has leído? ¿Te ha interesado su obra?

Justamente, pocos días después de su muerte, me enteré de la misma. Fue un golpe interno. Para mí, Màrkus, su obra, fue una revelación. Trabé conocimiento de su obra gracias a la traducción que Sacristán hizo de un breve y formidable escrito suyo.

Exacto, de la versión alemana de A. Vértes-Meller y F. Brody. Sacristán y Màrkus se cartearon. Sus cartas se conservan en la Biblioteca de la Facultad de Economía y Empresa de la UB, donde Sacristán fue profesor como recuerdas. Fue muchos más años profesor en la Facultad de Económicas (15 en total) que en la de Filosofía (apenas tres cursos).

El texto fue publicado por la editorial Grijalbo, en la colección Hipótesis, la que dirigieron al alimón Sacristán y Paco Fernández Buey. Una colección excelente. Quiero dar la referencia explícita del libro.

Adelante.

Marxismo y antropología, Ed. Grijalbo, Colección Hipótesis, Barcelona, 1973 (edición original Budapest 1971).

Me acabo de percatar que he dicho “trabar conocimiento”, y que eso no se dice –o no se hace- respecto de obras, sí respecto de personas. Yo no conocí a Màrkus en persona.

Te hemos entendido.

El texto de Màrkus va citado en mi libro, en el apartado en que resumo cuál es la metafísica marxista, la metafísica, la ontología antropológica de Marx. Es un texto que los de Espaimarx tenemos colgado en nuestra biblioteca virtual, Els arbres de Farenheit, que es gratuita. Animo a todo quien lea esta entrevista a que se lo baje, se lo descargue, a que se lo imprima y lo lea, que lo lea con detenimiento¹¹⁸.

Dejemos constancia.

117. Referencia al libro de Lewontin, Rose y Kamin: *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. Barcelona: Editorial Crítica, 1987.

118. <http://espai-marx.net/elsarbres/wp-content/uploads/2020/02/1971.pdf>

XXI

“György Màrkus es un pensador de gran talla, un Maestro”

Hablábamos del libro de Màrkus, de *Marxismo y “Antropología”*.

Son 86 páginas, tres capítulos.

Cito los capítulos: 1. El hombre como ser natural universal 2. El hombre como ser natural, social y consciente. 3. El ser humano y la historia.

Buena parte de esas pocas páginas no son texto, sino citas bibliográficas en las que expone de dónde, de qué textos de Karl Marx ha extraído las ideas onto antropológicas que él resume: 18 páginas de las 86.

Con algunos desarrollos de mucho interés en esas notas. Además, hay 13 anotaciones complementarias del traductor, de Sacristán. Algunas son aclaraciones de términos¹¹⁹; otras, en cambio, la 13 por ejemplo (sobre la economía rural rusa), son más sustantivas.

Sí, sí. Es “un Libro”, no un “ensayo”. Es un libro por su importancia, un libro redactado con sencillez, con claridad, yendo al grano, sin que el autor se deje ver, sin que adopte el protagonismo, cuando en realidad nos está enseñando, verdaderamente enseñando. Una modestia que asombra.

Con Màrkus...

Te interrumpo un momento. Así presentaba Sacristán al filósofo húngaro en esta publicación de la que estamos hablando:

“György Màrkus (nacido en 1934 en Budapest) estudió y se graduó en la Universidad Lomonosov de Moscú. Luego enseñó en la Facultad de Filología de la

119. Un ejemplo: “Epojé: Término griego tecnificado por E. Husserl para significar el aislamiento metódico, la separación metódica de aspectos temáticamente no interesantes (para la investigación husserliana) de un fenómeno”.

Universidad Científica de Budapest. Actualmente trabaja en el Instituto de Filosofía de la academia Húngara de las Ciencias, en calidad de investigador. Se doctoró en 1965 con una tesis sobre el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. La relación de Màrkus con Lukács no ha sido sólo teórica y científica, sino también personal e íntima. Luego de haberse ocupado durante años de problemas de teoría del conocimiento, Màrkus cultiva ahora preferentemente temas metodológicos básicos de la economía de Marx y cuestiones de filosofía de la historia. Màrkus está encargado por la Academia Húngara de preparar uno de los principales póstumos de Lukács: la “Estética de Heidelberg” (1912-1918). *Marxismo y “antropología”* es el primer trabajo de György Màrkus que se publica en castellano. Antes y después de esta obra, Màrkus ha publicado otros trabajos de su época de especial dedicación a cuestiones epistemológicas: *Sobre las concepciones epistemológicas del joven Marx* (traducciones alemana e italiana); *Lenguaje, lógica y realidad*; *La percepción y el problema psicofísico*.”

Decías, disculpa por la interrupción.

Nada que perdonar, nada de qué disculparse. Has hecho bien en recordarlo. Decía que con Màrkus en la mano es fácil comprender que el fundamento de la obra de Marx es una metafísica consciente, críticamente, elaborada y pensada, una filosofía en el sentido técnico del término. Pero una filosofía que define al ser humano como autocreación comunitaria de sí mismo, producto histórico, en proceso constante de cambio, de su propio hacer. Una ontología filosófica aristotélico hegeliana...

Bueno, esto último lo añado yo. De haberlo querido decir, de ser idea de Màrkus. En 1971 y para la editorial Akadémiai Kaidó de Budapest, eso no hubiera sido posible. Màrkus muestra allí, cita en ristre, que eso, esa ontoantropología, no es algo propio del joven Marx, sino algo consustancial a toda la obra de Marx en todo tiempo. Y lo prueba, empíricamente, con citas extraídas tanto de los *Manuscritos de París* de 1844, *La Ideología Alemana* de 1846, los *Grundrisse* -1857, 1858- y *El Capital* (la edición que manejamos todos es la de 1873).

En las citas sí incluye referencias a Hegel, como maestro de Marx, y cita a un escogido, muy bien seleccionado, grupo de autores marxistas, hegelomarxistas –no los denomina así, por supuesto. Entre ellos, a Antonio Gramsci.

La ontología antropológica de Marx define al ser humano como ser social: 1) socialidad o comunidad, 2) trabajo o actividad en general, 3) historicidad, 4) genericidad o carencia de comportamiento determinado innatamente por la biología y, a la vez, uno con su especie, esto es, producto del hacer común, 5) universal, 6) consciente y 7) libre.

Màrkus fue el “culpable” de que me pusiera a leer biólogos progresistas, genetistas, neurólogos, evolucionistas, etc, con el fin de ver si este modelo que se fundamenta en la idea de la plasticidad humana era plausible. Quedé convencido.

No sabía de esa influencia tan directa. Nunca hasta ahora habíamos hablado de ello.

Creo que esta obra es fundamental y plenamente vigente. Con este libro en la mano se tiene la ganzúa para dirimir lo que sí es Marx, lo que es obra inspirada en Marx –marxismo, si se quiere- y lo que no lo es. No es marxismo lo que no comparte la ontología antropológica de Marx, lo que no comparte el núcleo filosófico, antropológico de Marx. No se puede ser marxista y a la par individualista antropológico o ser marxista y negar la subjetividad humana, siempre históricamente construida por interacción comunitaria –esto es Hegel-, y ser estructuralista, etc.

Esa sería, lo que acabas de señalar, tu línea de demarcación sobre el marxismo. ¿Conoces otros textos de Màrkus?

Conozco también su otra gran obra, de la que en Espaimarx vamos a publicar el capítulo 5 que está traducido al castellano.

También esta otra obra es muy valiosa. No ha recibido la atención debida, y a pesar de su valía no ha sido traducida al castellano a excepción del capítulo V. El título del libro es *Lenguaje y producción* –el libro fue escrito en inglés; hay traducción en francés, *Langage et production*, Ed Denöel/Gonthier, Paris, 1982. Una obra en la que Màrkus critica en primer lugar el determinismo evolutivo del ser humano, incluido el determinismo tecnológico que tiene como hipótesis del cambio histórico la acumulación por desarrollo de las fuerzas productivas¹²⁰.

Paso a resumir brevemente la tesis central de la misma, dado que no la tenemos traducida. Pero dejo de lado un primer capítulo magistral en el que Màrkus elabora una crítica de la filosofía neopositivista –incluye los analíticos y a Popper privilegiadamente- y la filosofía hermenéutica. En concreto, critica sus teorías lingüísticas, que constituyen piezas fundamentales en el desarrollo de estas filosofías.

120. El Sacristán tardío, el Sacristán eco-comunista, las denominará fuerzas productivo-destructivas. En "¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?", *Pacifismo, ecologismo y política alternativa, ed cit*, p.128, señalaba: "Queda la lectura más fiel al sistema de Marx y a su estilo intelectual, la que se orienta por la perspectiva dialéctica articulada por vez primera en el manuscrito de 1857-1858, aunque anticipada en el *Manifiesto Comunista*: la tensión entre la creación y la destrucción, causadas ambas por el desarrollo capitalista de las fuerzas productivo-destructivas, así como la tensión entre las ideologías correspondientes, no puede resolverse más que con el socialismo. En lo que se refiere a las sociedades conocidas, o en la medida en que se niega, la tesis suena realista y los hechos parecen concordar con ella. Pero no da ni una tenue pista para hacerse una idea de por qué y cómo se van a superar esas tensiones en el socialismo. Se puede sospechar que el logicismo de origen hegeliano, "enderezado" y convertido en confianza en las "leyes de la historia" y en la "racionalidad de lo real", es la causa de esa laguna. (Hasta después de muerto Marx no empezará a sospechar Engels, cuando contesta a preocupaciones de Kautsky, que a lo mejor Malthus tenía un poco de razón y sólo entonces deja de confiar en la dialéctica de las leyes históricas y se pone a investigar y argumentar por qué el problema demográfico, "si se presenta", será más fácil de resolver en el socialismo que en el capitalismo)".

Adelante con tu resumen.

Toda sociedad es una totalidad cultural integrada. Cada ethos histórico –me permito el uso de este término- configura su noción de vida buena, su desideratum, que construye la subjetividad de los individuos partícipes de la comunidad y define las necesidades de cada individuo.

Esta totalidad es lo que opera en cada momento histórico como discriminante respecto del bagaje cultural recibido

Que sea considerado productivo, productor de algo positivo y positiva capacidad de producir algo –“fuerza productiva”-, que sea considerado útil –valor de uso-, es algo a evaluar dentro de una cultura material de vida. Los valores de uso pueden ser tales -usables y considerados como entes valiosos- a partir de un determinado ethos histórico y de las normas sociales que lo ordenen. Lo mismo con las fuerzas productivas. Màrkus pone como ejemplo que la tecnología elaborada por el artesano, en relación con sus expectativas de vida y trabajo –creatividad incluida-, era la más funcional y la más productiva.

Las normas de evaluación, las expectativas de vida, etc. son el elemento concreto que permite juzgar evaluativamente las reglas técnicas, los bienes de uso y las necesidades que estos generan en la antropología humana. Y en todo momento histórico, es el presente y las necesidades del presente las que dirimen qué necesidades del pasado son recogidas, qué formas de hacer y de saber hacer pueden ser consideradas adecuadas y verdaderas “fuerzas productivas” para el presente, y cuáles dejan de serlo.

No existe, por tanto, un desarrollismo determinista que imprima una dirección a la historia y que exija la continuación de tecnologías, usos explotadores o formas de consumo. Ni se produce un “hundimiento” si éstas se abandonan.

Seguramente, muy seguramente, este resumen mío y de última hora, resulta pobre y podrían hacerse otras síntesis acertadas que destacasen otros elementos u otros matices. Sólo espero que lo precipitado de mi presentación no sea distorsivo.

Creo que no, mejor dicho, opino, como diría y nos aconsejaría nuestro amigo Eduard Rodríguez Farré, que no es distorsivo tu resumen. Me da, además, que el libro de Màrkus pudo influir, de manera nada marginal, en el pensamiento de Sacristán, en momentos de búsqueda de otros horizontes político y filosóficos. El libro, como hemos comentado, es de 1973, una época de búsqueda y cambios en su trayectoria. De hecho, bien mirado, Sacristán siempre se movió en esas coordenadas.

Me parece que este núcleo intelectual del libro de György Màrkus es muy valioso. Quiero añadir alguna reserva mía, pequeña en comparación con la valía de la obra.

Adelante con ella.

Es su lectura de Marx, Màrkus acepta una interpretación de *El capital* de Marx

no compartida por los estudiosos actuales, según la cual el Marx joven, el de los *Manuscritos* del 44, sería el válido, y luego habría un Marx posterior, el de *El Capital*, que encajaría sobre ese modelo, sin anularlo, elementos positivistas, cientifistas, y trataría de justificar el devenir de la revolución como resultado del desarrollo del capitalismo, una falacia naturalista en la que habría incurrido a veces Marx.

Sabemos que esta lectura de la obra de Marx es una interpretación de época –debida a las razones que sea– que está completamente desestimada por los actuales estudiosos de su obra. Ya antes, incluso de la aparición de la actual generación de estudiosos de la obra marxiana, los Enrique Dussel, Patrick Murray, Roberto Fineschi, Bolívar Echeverría –entre ellos, los que trabajan en la edición nueva de su obra– se había explicitado abiertamente otra lectura bien fundamentada que descubriría las claves de interpretativas del propio Marx.

¿En quién estás pensando?

Estoy pensando en Robert Brenner y, antes, durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, la lectura, no marxista pero muy interesante, de Karl Polanyi, el padre de la antropología económica, y su grupo.

Recuerdo que Karl Polanyi hace la reseña crítica de la obra de Maurice Dobb *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*¹²¹, y con mucha ironía le critica por sostener una interpretación que desconoce lo que según Polanyi es “lo mejor de Marx”: que el capitalismo no surge del feudalismo como resultado de la existencia de una institución económica ahistórica, perenne, denominada el “mercado”, y de la subsiguiente acumulación secular de riqueza y técnica, sino como consecuencia de lo que Marx explica en el capítulo XXIV del primer libro, sobre los orígenes del capital.

Sacristán, también Paco Fernández Buey, solían recomendar su lectura.

Por mi parte, me permito recordar también al lector el capítulo XIV de *El Capital* en el que Marx nos explica que la nueva tecnología maquinofacturera, la propiamente capitalista de su época, no “precede a”, no es “la fuerza productiva que genera” las relaciones capitalistas, sino que, por el contrario, ésta es consecuencia consciente de la decisiones de los capitalistas ya existentes, y de las relaciones sociales ya establecidas. Los capitalistas, los dominantes, pagan a los inventores para que creen elementos técnicos que permiten eliminar el control del proceso de trabajo por parte del obrero artesano que domina la técnica y no puede ser sustituido por otro cualquiera. Son las relaciones sociales capitalistas las que aconsejan a los amos del capital el desarrollo de unas nuevas tecnologías y fuerzas productivas, no a revés –la “subsunción real del trabajo al capital”. “Subsunción” es la palabra

121. Editado en castellano por Siglo XXI.

adecuada para traducir “aufhebung¹²²”, dado que ella trata de traducir al alemán el término latino “subsumere”, tal como nos enseña Dussel.

Allí donde la lectura evolucionista interpreta o cree encontrar a un Marx científico evolucionista que desentraña la evolución del futuro de la historia a partir de la realidad del capital al otear la dirección del desarrollo de su dinámica -pues, por ejemplo, y según esta interpretación, mostrando el desplegarse de la mercancía por todo el mundo como motor que conduce a la revolución-, Marx lo que hace, en realidad, es hacernos saber que eso que nos parece ser “cosa” y que creemos que se despliega con independencia de nuestra voluntad, no es tal, sino resultado de una “perversión” intelectual nuestra -fetichismo- que nos impide ver que “eso” no es sino nosotros mismos y nuestro consciente querer hacer así -para decirlo deprisa-, cuando aceptamos autoconsiderarnos una mercancía, y que el cambio de la sociedad debe venir de una lucha por auto cambiarnos, dado que el capital es una relación social, orgánica del mundo existente, que pasa por nosotros mismos, que operamos y activamos nosotros, contruidos por este mundo.

Precisamente por eso, nosotros podemos cambiar, revolucionar el mundo.

Pues también, perdona mi insistencia, lo que acabas de señalar me recuerda a cosas del último Sacristán. En una de sus últimas conferencias, hablo de 1983, “Tradición marxista y nuevos problemas¹²³”, hablaba de la necesidad de conversión del sujeto revolucionario.

Recuerdo esa intervención. Creo que antes he hecho una referencia a esa conferencia que tú transcribiste.

Una segunda apostilla mía, aún de menor entidad, viene al caso de la enumeración que Màrkus hace de las situaciones que han inducido a la integración de la clase obrera. Entre ellas, las que genera el éxito de sus luchas y la subsiguiente mejora de sus condiciones de vida.

Creo que la historia pone de relieve que, por el contrario, las luchas que surgen de la autoorganización de los trabajadores -y de los demás sujetos sociales- muy a menudo son auto educadoras -esta idea de la auto educación sí la defiende Màrkus- y crean en el sujeto social organizado y en las individualidades que lo componen nuevas capacidades y necesidades antes inexistentes e imprevisibles,

122. En una nota a la traducción castellana de *El joven Hegel* (Barcelona: Grijalbo, 1963, p. 283), señalaba Sacristán: “Este texto [lo absoluto tiene que ser reflejado, puesto; pero con eso no queda puesto, sino superado] es una buena prueba de la insatisfactoriedad de la traducción corriente -aquí aceptada- de *Aufheben* por “superar” o “superar y preservar”. Lo absoluto ha sido, propiamente, *suprimido* en esa operación de que habla Hegel. Como no se nos alcanza una traducción mejor de *Aufheben*, seguiremos usando “superar” o “superar y preservar” o “asumir”, a reserva de anotar, como ahora, los pasos en que esta traducción peca no sólo de insatisfactoria -porque de eso peca siempre-, sino incluso de confusoria.” Véase también: M. Sacristán, “La Universidad y la división del trabajo” (1970), *Intervenciones políticas, ob. cit.*, pp. 120-121.

123. Véase *Seis conferencias, ob. cit.*, pp. 115-155.

impronosticables. Esto es, hace que el sujeto se vaya construyendo y vaya dejando de ser el del inicio.

Se transforma con la praxis, con la acción.

Por el contrario, Mårkus no señala que la integración de los explotados en el mundo del capital, al menos en los casos que hemos vivido en los últimos 40 años –desde 1976- y en los últimos 70 años –desde 1946- ha sido debida, no a los éxitos generados por las luchas de los sujetos organizados, sino a que las direcciones de las instituciones organizativas han disuelto las fuerzas de masas organizadas –“la guerra e finita, tutti a casa”- para poder “representarlas” electoralmente en las instituciones; que la hegemonía de clase se produjo mediante la cooptación de las vanguardias, no debido a la falta de las mismas sumada a la existencia de una “consciencia espontánea tradeunionista” de los trabajadores y a sus éxitos económicos parciales.

El libro, sobre todo en el capítulo traducido, el V, hace una matizada pero, no por discreta, menos clara crítica a la posibilidad de la existencia de una Teoría crítica, tal y como ésta se autoconcibe, crítica con la que concuerdo: crítica de la autoconcepción de la Teoría Crítica como un pensamiento teorético, fuertemente científico, que es capaz de proponer a partir de la elaboración científica, y desde la teoría, pero sin caer en la falacia naturalista, las alternativas y diseñar los recursos que deben ser adoptados por sus educandos.

En un ser social, que es histórico, todo proceso de cambio ha de ser histórico, inmanente a la cultura y los recursos que en cada momento histórico tengan como punto de partida los subalternos. Incluso si estos elaboran, o recogen y reelaboran, un fin como orientación y éste opera en la actividad. Esto es así debido a que tal fin ha surgido históricamente en las luchas, y las tradiciones de lucha vuelven a ser continuadas y reinterpretadas por los propios subalternos organizados.

Ves ahí alguna inconsistencia.

No puede ser que exista una teoría que declare que la humanidad es un ente histórico y que, hasta el presente, todo lo existente ha sido resultado del quehacer práxico, creativo, de los seres humanos socialmente constituidos, incluidas las tradiciones de liberación, incluida la filosofía, que es resultante de su malestar, de la reflexión sobre la experiencia de agotamiento de un mundo, pero que ahora, como consecuencia de la creación de una Teoría crítica epistemológicamente fundamentada como saber fuerte, ésta sustituya a la historicidad y sea la que proponga y elabore. Hubo historicidad práxica, ya no la hay, ahora hay episteme crítica...

György Mårkus, por el contrario, sostiene una interpretación semejante a la del filosofar praxeológico de Antonio Gramsci.

Es interesante tu posición, tu crítica, la descripción de la aporía que nos has explicado.

Me detengo aquí. Este pobre resumen no es homenaje suficiente a un pensador de la talla de György Màrkus, de un Maestro, pero sí excede los límites de nuestra entrevista.

Pero está bien que lo hayamos hecho, que lo hayas hecho quiero decir.

Sí creo, me atrevo a creer, que le gustaría, porque no he insistido en el panegírico hagiográfico de su vida, sino que trato de explicar y hacer circular su obra, que es, creo, lo que un hombre tan discreto como él hubiese querido.

Me parece muy justa -y hermosa- tu observación. Yo también creo que a Màrkus, por lo poco que sé de su obra y de su biografía, le hubiera gustado tu aproximación. Volvamos al libro. A tu libro esta vez.

XXII

“La organización para actuar (praxis) y el correspondiente debate en común sobre el hacer y sus resultados desarrolla una poderosa inteligencia política y un potente filosofar sobre la misma en las personas participantes, con independencia del nivel intelectual de partida”

Afirmas en este apartado de tu libro que estamos comentando que nuestra experiencia política y los saberes aportados por las reflexiones anteriores sobre la praxis son los únicos saberes políticos posibles. Pero esos saberes a los que haces referencia, ¿no son, de algún modo, un saber equivalente a esa ciencia, “nuestra ciencia”, que has criticado anteriormente?

La reflexión sobre la praxis anterior es el único saber político posible en el momento presente, esto es, “inicialmente”. Antes de que exista movilización organizada de los subalternos que genere actividad autónoma; antes de que ésta genere en las subjetividades la experiencia de cambio, la experiencia de que el cambio depende de su hacer; antes, en consecuencia, de que las personas organizadas y los demás subalternos que observan perciban experiencialmente ese acontecimiento emergente que ellos mismos, sólo ellos, pueden llegar a generar y comiencen a reflexionar sobre el mismo: reflexión sobre la experiencia, que todo ser humano elabora constantemente.

En esos primeros estadios, y para decirlo de forma llamativa, “aún” no existe la Filosofía de la Práctica. Aún no existe la que se corresponde con el presente, la orgánica, histórica, singular, surgida de la reflexión a partir de la praxis autónoma presente, elaborada en conexión con la experiencia: reflexión sobre la experiencia que es, por tanto, saber segundo. Es el subsiguiente filosofar generado por todo subalterno activo sobre su nuevo hacer y sobre la experiencia del mismo.

En ese momento, cuando la actividad autónoma “aún” no existe, la crítica de

lo existente –en carta a Ruge, Marx decía “sin contemplaciones¹²⁴”- y el paréntesis a la organización y a la acción, son las actividades posibles para la Filosofía de la práctica. Que la crítica es actividad para ese momento y para todo otro posterior, es un saber del acervo praxeológico.

Pero, ¿qué sería aquí la crítica?

La crítica es argumentación sobre la realidad social a partir de la información elaborada por las anteriores experiencias de lucha transmitidas y por las diferentes ciencias, argumentación para la realidad social concreta, argumentación que ayude a poner de manifiesto la singular situación de explotación que se da en ese momento.

Argumentar es una parte de la retórica, no de las ciencias.

Pero en las ciencias realmente existentes también se argumenta. ¿Qué hacen los físicos, por ejemplo, cuando discuten sobre la teoría de cuerdas o sobre la interpretación más pertinente, documentada y ajustada de la mecánica cuántica?

Por supuesto, toda ciencia es argumentación sobre el tema objeto de su estudio. Pero respecto de la sociedad, y de la práctica política, la argumentación a la que me refiero se hace en términos no de argumentación sobre el objeto de estudio –por ejemplo, si en un determinado periodo histórico había o no organización social, si había o no crisis económica, si existía o no apropiación de la riqueza producida por los trabajadores por parte del capital, etc., argumentando dichas tesis a partir de datos, indicios, e incluso argumentando sobre la propia calidad del dato, etc-, sino de uso del saber científico previamente obtenido para la argumentación crítica contra el objeto social que el científico ha estudiado, como recurso para la incitación a la organización para la lucha, de forma que eso, ese objeto social, que es lo que ha estudiado la ciencia, deje de ser así.

Esta argumentación en la que se utiliza lo puesto de relieve por las ciencias para criticar la sociedad y amonestarnos o empujarnos a cambiarla, es una argumentación que no es la científica, la que hace el historiador, la que hace el economista. Un economista que argumentara desde su ciencia, y lo hiciera considerando que su objeto de estudio es el marco incuestionable –‘natural’-, lo haría argumentando sobre lo dado y proponiendo medidas para gobernarnos en lo existente: ‘usted ahora no invierta, hay crisis económica, compre oro’, o cosas por el estilo.

Nosotros, por el contrario, tratamos de argumentar a partir de las demás ciencias sociales para recalcar que el capitalismo es el que genera los males que nos aquejan, que éste no es un orden natural sino que depende de nuestro hacer, y que necesitamos abolirlo, de un lado, y de otro, que tenemos la capacidad de dejarlo atrás, de anular ese objeto de estudio. Es como si un físico dijera argumentadamen-

124. De septiembre de 1843. Se ha dado la referencia anteriormente.

te, permíteme la broma, “no me gusta la tercera ley de la termodinámica”, vamos a cambiar la naturaleza generando actividad –actividad, en ese caso teórica- y elaborando una ley alternativa que someta a la naturaleza. No es que no nos viniera muy bien, de poder hacerlo, anular esa ley, seguro que Georgescu-Roegen¹²⁵ estaría de acuerdo con nosotros... Pero no es posible. Los “átomos” que componen la naturaleza no piensan ni dirigen conscientemente su comportamiento, no lo pueden cambiar. Esta posibilidad social humana, que sí se da, es la recogida por el filosofema “auto identidad Sujeto-Objeto”.

Se capta ese filosofema que no siempre es fácil comprender. Volvamos si te parece a lo que estábamos hablando. Te he interrumpido antes.

Una vez comienza a existir esa nueva praxis organizada, la Filosofía de la Práctica, que parte de ese hacer y de la experiencia inherente que genera en sus actores y en los observadores inmediatos aún pasivos, debe ayudar a que el filosofar sobre la experiencia, el propio de todo ser humano –Gramsci nos lo recuerda: todo hombre es filósofo, todo ser humano elabora saber reflexivo, saber segundo, filosofar, sobre su propia experiencia de vida; todo hombre posee autoconsciencia reflexiva sobre su hacer consciente y su experiencia-, se organice y participe en la deliberación común de forma rigurosa, como parte inherente de la misma actividad. No se trata de que la actividad sea practicada por unos y el filosofar sea ejecutado por otros sino de que los mismos que actúan reflexionen sobre su hacer y lo hagan en deliberación pública, sistemáticamente.

¿Y cómo se consigue practicar esa deliberación pública?

Para ello se requiere crear un ente que Gramsci denomina intelectual colectivo. Los individuos activos deliberan entre sí sobre sus experiencias y ese filosofar riguroso, generado por el debate concreto, es el fundamento a partir del que ellos generan nueva actividad. La deliberación general, la actividad general que dimana de la misma, no es igual a la deliberación de cada uno y a la posibilidad de acción de cada individuo aislado. Nos lo explica Aristóteles, pero lo parafraseo tomándolo de Rousseau, la *volonté générale* no es lo mismo que la *volonté de tous*. También lo dice Hegel, claro...

¡Claro! ¡Por supuesto!

Lo denomina “espíritu” pero lo considera entidad inmanente al mundo, no entidad trascendente. Tal como dice el evangelio, del que Hegel toma la idea, el espíritu sólo emerge “cuando dos o más de nosotros estamos juntos”. El filosofar se convierte en actividad propuesta de nueva actividad, en política, en el sentido

125. Un estudio deslumbrante sobre el gran economista rumano: Óscar Carpintero, *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*, Mataró (Barcelona): Montesinos, 2006 (Prefacio de Joan Martínez Alier).

lato que permite denominar política la generación de nuevo vivir. Este “intelectual colectivo” está constituido por todo sujeto activo, su experiencia y su reflexión individual sobre su experiencia misma, puestas en común y debatidas con sus iguales. Ese es el nuevo filosofar praxeológico. Ahí surge, ese es el contexto genético de la nueva Filosofía de la Práctica.

Repito (siendo consciente de ello): eso no es generable desde la división del trabajo según la cual unos piensan y otros ejecutan. Los que posean un acervo intelectual anterior deben organizar los instrumentos adecuados para que ese saber sea transmitido y apropiado por los demás y eleve el nivel, la calidad de su debate. Cómo, cabe preguntarse.

Cómo te pregunto.

Mediante revistas, mediante medios de formación diversificados que sean orgánicos a los diversos niveles de interés intelectual generados por la actividad, y que eleven el conocimiento de la mayoría. No mediante medios que sustituyan el debate y la generación del filosofar de la mayoría.

Si tenemos en cuenta que se trata de crear un nuevo vivir, un nuevo mundo de vida o ethos; si tenemos en cuenta que ese organismo ha de ser el “creador de costumbres”, el generador de una nueva civilización, este intelectual es, “se confunde”, con la totalidad de los individuos activos de los movimientos existentes. Con su heterogéneo nivel de experiencia y conocimientos. Pero no sobra nadie.

Todo el mundo es necesario.

Nunca, nunca en la historia de la humanidad, un nuevo vivir fue creado por una casta intelectual profesional, ni tampoco desde un cuerpo teórico preexistente.

Algunos de esos instrumentos servirán para difundir la metafilosofía, ese saber filosófico heredado, sobre las filosofías de las praxis anteriores, y sobre lo que se haya elaborado reflexivamente, sobre lo que concluye de la reflexión sobre ellas, sobre lo que ellas permiten mostrar. Compara las filosofías prácticas anteriores, las interpreta a partir de cada uno de sus contextos genéticos, trata de extraer enseñanzas. Un saber que interesa potencialmente a la experiencia nueva de muchos, que la reflexionan utilizando este instrumental.

Pero este nivel es útil para mejorar la potencia práctica de la acción y de la deliberación común. En sí es el nivel más alejado de la misma. Y aunque aporte saberes muy valiosos –sobre la ontología del ser humano, sobre su antropología filosófica: por ejemplo, que el ser humano es comunidad, historicidad, genericidad, autoconsciencia, libertad... no naturaleza predeterminada-, aunque permita fundamentar intelectualmente el por qué es posible y útil el hacer y nos capacite para el debate crítico con otras filosofías que defienden la pasividad, la supeditación a élites, o hacen apología del proyecto y cosmovisión del enemigo, este nivel, por sí mismo, es impotente, no genera actividad.

La actividad es concreta siempre.

La actividad es concreta, es histórica, es singular: cambia la realidad. Es, si se quiere decir así, una actividad teórica que solo mediatamente incide sobre la actividad de transformación social, sobre la actividad revolucionaria.

Prosigo con este hilo porque creo que se echa de ver que el estatuto epistemológico de todo esto, que sí es saber, no es el de la ciencia.

No, no lo es, es saber pero no es ciencia. No todo el conocimiento humano tiene esa entidad epistemológica.

Prosigue, el punto es importante.

Algunos, ya mayores, sabemos que la organización para actuar, para la praxis, y el correspondiente debate sistemático en común sobre el hacer y sus resultados desarrolla una poderosa inteligencia política y un potente filosofar sobre la misma en todas las personas participantes, con independencia del nivel intelectual de partida. La misma experiencia impele a apropiarse de saberes que se revelan importantes a la luz de la misma y de las nuevas necesidades de acción que se abren. Personas que pueden hacer faltas de ortografía poseen un criterio filosófico político formado en el debate organizado y en la acción no sectaria, de gran nivel.

Sin duda. Lo hemos visto y vivido en muchos compañeros obreros, militantes, activos en la lucha social y política. Si alguien tuviera alguna duda me permito recomendar un libro que he leído hace muy poco, deslumbrante desde la primera página (¡y son muchas!): Carlos Fernández Rodríguez, *Los otros camaradas. El PCE en los orígenes del franquismo (1939-1945)*¹²⁶.

Me pondré cuando pueda.

Apreciación, esta que comentamos, que se escapa a quienes no tienen otra experiencia de la política que la institucional, que creen que intelectual es solo sinónimo de universitario titulado.

Esos otros cuadros se comerían crudos en debates sobre práctica política concreta a los “politólogos de estado mayor” que hoy cortan el bacalao y que, por cierto, a menudo han convertido en “masters” universitarios, canjeándolas por títulos del estado nominados al portador, sus experiencias de -tal como se enuncia en google- “turismo cooperativo-colaborativo”, sus cooperaciones temporales vacacionales en ONGs. Hasta los “pecados de juventud” cotizan en bolsa. Consta así en sus currículos publicitados.

¿Cómo debe interpretar este comentario que acabas de hacer? ¿Estás refiriéndote a Podemos y a un master que organizaron hace unos años?

Estoy pensando en ciertos currículos académicos que he leído, resumidos en

126. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2020.

la prensa, pertenecientes a personas públicas de la nueva generación que están apareciendo en el ámbito de la política.

No sé si alguna fuerza política organiza masters de ese tipo, a la vez tan “políticamente correctos” y tan “neocoloniales”, tan de “hágase un selfie con un pobre del tercer mundo” para su currículum.

Es cierto que se da también la novedad, que tú apuntas, de que las fuerzas políticas de izquierda, a través de sus instituciones culturales, organizan masters reconocidos por la administración y a pagar en dinero contante y sonante. Antaño, la formación que pudiese generar una organización política era gratuita.

Será que me estoy cayendo del guindo, pero, desde luego, eso no es generar cultura nueva, no es organizar la fraternidad, la *filia* aristotélica, no es organizar-crear nueva cultura solidaria material de vida producida en la medida de nuestras capacidades, puesta en comunidad. Eso no es, precisamente, la “Extensión Universitaria” republicana. Eso tiene graves contrapartidas...

¿Cuáles por ejemplo?

Lo que se expende como instrumento de acceso al mundo laboral –profesional- vale para el comprador en la medida en que es útil para eso. Creo recordar que, hace más de treinta años, el responsable de ideología del PSC-PSOE, Isidre Molas, se valía de su poder en la universidad –no discuto su legalidad- para organizar seminarios oficiales abiertos a alumnos aventajados y formarlos en “habermasianismo”.

Todo ello era muy “prometedor” al ser auspiciado por una personalidad de importancia política: el PSC como posible salida laboral, a la par que el título de licenciado. No sé cuántos de aquellos que compraban ese producto seguirán siendo ahora “habermasianos” –como decía Máximo en un chiste: “Haber + y -”.

Me lo apunto, no lo recordaba. Volviendo a la nueva filosofía de la práctica...

La nueva Filosofía de la Práctica, generada por el colectivo de sujetos activos en sus vidas cotidianas, sólo puede tener la entidad que le confiere la potencia, la extensión y grosor de ese hacer autónomo, el grosor de esa nueva cultura, de ese nuevo ethos en génesis, que es fruto del hacer que ellos crean en común. No crece más por más filosofía licenciada, marxista o no, que se le eche.

Si la actividad de los subalternos ha llegado a crear una potente cultura material, un ethos, la democracia ateniense por ejemplo, habrá constituido Estado, y la consciencia experiencial de que ese mundo no es “cosa natural dada” o acción generada por la comunidad, será altísimo, y su filosofar, tanto el filosofar saber segundo que reflexiona sobre la experiencia práctica inmediata para relanzar la actividad, como el “saber tercero” que reflexiona sobre el filosofar y lo coteja con el de otros momentos, periodos y épocas, será formidable y por entero desfeticizador.

Los ciudadanos activos, en su filosofar cotidiano, lo tendrán claro: sabrán que lo que existe no es sino objetivación de su hacer en común. Y el filósofo que reflexione

sobre ese saber segundo de los ciudadanos, Aristóteles por ejemplo, lo mismo.

Todo lector del gran clásico se pasma al percibir que la sociedad no es “cosa”, “estructura”, objeto indómito ante la subjetividad y su voluntad, sino que es concebida como algo en proceso, que existe como resultado del saber hacer poseído por la comunidad de miembros y de la puesta en obra en acto, presente y constante del mismo, por parte de las capacidades de los individuos.

En realidad, Atenas no existe, *existen los atenienses organizados y activos en la creación y recreación del ethos.*

Muy bien visto. Por lo demás, estás pensando...

Estoy pensando en las éticas aristotélicas, en *Política*... Un ethos entero, no en inicio, producido por un sujeto social, produce una experiencia y un registro filosófico del mismo por parte de sus agentes, magnífico, suntuoso.

Si los subalternos, tras un largo periodo de luchas, de resistencias, de afirmación de sus culturas materiales, en el que se ha generado organización, experiencia, autonomía, desencadenan, por las circunstancias que sean, un proceso de liquidación del mundo existente y una lucha por la organización de un orden alternativo, todo eso es recogido en su experiencia consciente. Si el proceso avanza, la consciencia se ahonda; si los resultados generan nuevo ser social, la experiencia de eso crece.

La reflexión segunda, inherente a la gente organizada que produce esa actividad, recoge esa experiencia emergente que registra las nuevas capacidades prácticas creadas en su propia comunidad de lucha. Los propios actores participantes, si deliberan entre ellos, elaboran nueva filosofía que alimenta el proceso de lucha. Pienso ahora en la que emerge de la Revolución Francesa.

Te interrumpo, un descanso. Te pregunto ahora por esa emergencia.

XXIII

“Un ethos, una cosmovisión, surge de la praxis humana emergente, histórica, nueva y de la reflexión experiencial sobre la misma”

Nos habíamos quedado aquí. Aunque hemos hablado del tema, vuelvo a preguntarte: ¿qué emergió en la revolución francesa?

Si alguien reflexiona sobre esa experiencia y su filosofar inmediato, o sea, sobre el filosofar y la experiencia de los protagonistas activos, por ejemplo, Hegel, surge, a su vez, una nueva filosofía, una metafilosofía o filosofar de tercer nivel (el filosofar sobre la praxis es “el segundo nivel” o “saber segundo” que reflexiona sobre la experiencia). Una filosofía, en el sentido habitual, que será formidable, a la altura de lo formidable del cambio histórico impulsado de la que es orgánica. Pero, nuevamente, estas son filosofías y metafilosofías que se fundamentan en saber concreto, en experiencia concreta, que son totalidades y que son históricos, singulares, inherentes a una época, distintos a los otros.

Pero si no existe movilización...

Si no existe movilización, si no existe sujeto social en ciernes, a la altura de la situación, la Filosofía de la Práctica vive en las mentes de algunos individuos, conscientes de que es un legado recibido del pasado, un legado que fue reflexión viva, orgánica, de una experiencia de lucha, quizá de un poderoso ethos, o cultura material de vida autónoma elaborada por el bloque social subalterno que existió, y que, incluso, pudo llegar a ejercer hegemonía por un tiempo.

Un legado heredado.

Un legado heredado que se posee porque la anterior comunidad en lucha lo desarrolló como un saber de sí en el acto de organizar para actuar. Pero ahora es un saber de lo que fue, un saber que sabemos que “se sabe” histórico, sabe de sus

condiciones genéticas, históricas, anteriores. Vive como el Humanismo renacentista de los siglos XV y XVI, elaboración intelectual importantísima, recogida de los legados del pasado pero sin base social. En esa forma inmediata, es inerte. Le falta la movilización real de masas, la actual “Reforma Luterana”, que aún en la actualidad no se da (para usar los ejemplos de Gramsci).

Todo esto que has contado sería Gramsci.

Todo esto es Antonio Gramsci, sí es Gramsci. Si esto es Gramsci, se puede comprender fácilmente que algunos de los que hoy mencionan a Gramsci, no lo han leído. Practican el postureo –se dice así ahora, es eufemismo amable y por eso lo uso- con Gramsci.

Las ciencias, y esas sí merecen tal nombre, son parciales, reducciones analíticas artificiales pero imprescindibles¹²⁷, que toman como objeto de estudio parte de la realidad. El filosofar, por el contrario, se elabora como pensamiento de una totalidad histórica, a partir de la experiencia subjetiva humana concreta e histórica, y sobre esa totalidad y su experiencia, pretende orientar la praxis creadora de una totalidad práxica, y del saber hacer y vivir inherente a la misma.

Los saberes científicos deben ser integrados dentro de la cosmovisión¹²⁸ de los subalternos, deben ser tenidos en cuenta al generar nueva praxis.

¿Deben ser integrados?

Deben ser integrados, subsumidos, como parte a tener en cuenta, en una totalidad intelectual, la que mueve la praxis, la nueva cosmovisión que emerge de las luchas. Tal como los burgueses subsumieron la ciencia. De la subsunción formal a la subsunción real del trabajo en el capital. Así lo escribe Marx en el capítulo XIV de *El Capital*. Los trabajadores artesanos poseían un control sobre las técnicas de trabajo que los preservaban de la total sumisión a los capitalistas. Y éstos auspiciaron las investigaciones de técnicos para que les desarrollasen técnicas nuevas, aplicaciones nuevas del saber técnico, que permitiesen la construcción de máquinas que descompusieran el trabajo en fases muy simples, de forma que no se requiriese de formación especial por parte del trabajador y todo individuo pudiera

127. Sobre este punto, M. Sacristán, “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*” (1964). *Sobre dialéctica*, Mataró (Barcelona): El Viejo Topo, 2009, pp. 73-90. Fue el prólogo que escribió para su tradición castellana del clásico enselgiano (también de Marx). Según Gregorio Morán, un escrito esencial en la formación marxista de varias generaciones de militantes y ciudadanos españoles.

128. En el escrito referenciado en la nota anterior, señalaba el autor: “Una concepción del mundo no es un *saber*, no es conocimiento en el sentido en que lo es la ciencia positiva. Es una serie de principios que dan razón de la conducta de un sujeto, a veces sin que éste se los formule de un modo explícito. Ésta es una situación bastante frecuente: las simpatías y antipatías por ciertas ideas, hechos o personas, las reacciones rápidas, acrílicas, a estímulos morales, el ver casi como hechos de la naturaleza particularidades de las relaciones entre hombres, en resolución, una buena parte de la consciencia de la vida cotidiana puede interpretarse en términos de principios o creencias muchas veces implícitas, “inconscientes” en el sujeto que obra o reacciona.”

ser incorporado a esa tarea. El capitalismo no “está en” la ciencia. La ciencia, la tecnología, no genera ni determina el capitalismo, la ciencia fue subsumida en el capitalismo.

Está muy bien visto esto que explicas. Lo suscribo.

Esas síntesis, ese tipo de síntesis, quiero reiterarlo, no la hace el filósofo técnico, no es elaboración ex post del conocimiento científico como síntesis holística elaborada por los filósofos praxeólogos que luego deba ser difundida públicamente. La *Weltanschauung*, la cosmovisión o visión del mundo es síntesis de todo el saber hacer práxico que permite la reproducción de la sociedad desde el saber hacer tornillos a saber cortejar a un ser eróticamente amado. Está siempre en proceso de reelaboración. La *Weltanschauung*, la cosmovisión es síntesis también de los saberes prácticos nuevos emergentes, de los fines y el sentido, nuevos y emergentes desde la acción previamente decidida desde la propia *Weltanschauung*, y desde la reflexión experiencial sobre la misma, la dación de sentido al vivir –o la dación de “sinsentido”, ahora, que “aún” el mundo se nos presenta como ajeno a nosotros. La *Weltanschauung* incluye la recepción del saber de las ciencias y su uso como medio para reflexionar la acción. Todo eso, la creación de una nueva síntesis cosmovisiva a partir de todo eso, no es y no puede ser obra de los filósofos en el sentido habitual del término.

Sería un imposible, una desmesura.

Sería una desmesura. Tal propuesta olvida de hecho que el mundo existe porque lo ponemos en obra, lo creamos entre todos en cada instante, y que eso lo logramos hacer gracias al grosor del saber hacer que poseemos como comunidad. Un saber hacer además en constante modificación y sobre cuya concreción deben decidir los agentes productores.

Existen, por ejemplo, diversos tipos de organización de la familia, la institución fundamental para la reproducción de los niños. Ninguno de esos modelos ha sido creado según planeamiento científico previo. Son históricos. Y no tendría sentido preguntarnos si el saber –el saber hacer y su sentido- que nos permite vivir en y como familia nuclear es más científico que aquel otro que nos permite vivir como familia extensa, o si estos lo son más que los nuevos saberes prácticos que despuntan como elaboración a partir de la experiencia práctica de los nuevos tipos de relaciones de familia y de pareja que se están constituyendo.

Tampoco el capitalismo emerge como consecuencia de un saber científico que aconseje nuevas prácticas económicas.

Tampoco otros modos de producción, otras formas civilizatorias, tampoco el feudalismo, el esclavismo.

Insisto en esto porque toda “positivización”, toda intervención para decidir

cómo tiene que ser el vivir concreto desde el nivel de la filosofía técnica, aunque sea inspirándose en las ciencias, tratando de extraer conclusiones de la unificación ex post de los saberes de las mismas, acabará convirtiéndose en un corsé como el de la iglesia, impuesto por un grupo de clérigos y sostenido a priori. Y en un embarazo para la misma filosofía, como es un embarazo para la Iglesia haberse puesto de espaldas a las nuevas necesidades humanas, rechazando el divorcio por ejemplo. Ahora tiene el problema de cómo encajar todo eso sin que haya rupturas...

Declarar que la filosofía práctica, que el proyecto nuevo, que la nueva práctica política debe surgir de una filosofía que sea síntesis holística, posterior a los saberes científicos, generada por un “brain” de teóricos, implica declarar que esa filosofía debe ser la que dé respuestas a todos los asuntos del vivir humano y los debe responder desde esa instancia: debe entrar en asuntos como, por ejemplo las prácticas familiares: cuáles y cómo, por ejemplo, a la luz de la ciencia. Porque el vivir incluye estas prácticas, pero es absurdo pensar que se puede abarcar todo esto desde la filosofía técnica, inspirada en las ciencias. La ciencia solo explica lo que hay, no lo que puede haber.

Has insistido sobre ello en varios momentos.

Me detengo en todo esto porque sé que el programa de Unidad de las Ciencias como medio para dirigir la práctica política ha sido defendido por filósofos rojos de gran calidad intelectual y humana. Programa de Unidad de la ciencia, o Ciencia Unificada, como el que por ejemplo se proponía un gran revolucionario, marxista y comprometido con la acción revolucionaria, hasta ser partícipe en la lucha de la república soviética de Baviera, además de miembro del Círculo de Viena, Otto Neurath.

Es muy de agradecer esa referencia al gran Neurath, un autor que sigue siendo bastante o muy desconocido entre nosotros¹²⁹.

Un ethos, una cosmovisión, no se elabora así. Surge de la praxis humana emergente, histórica, nueva y de la reflexión experiencial sobre la misma, a partir de las cosmovisiones, los ethos anteriores, concretos existentes previamente. En la medida en que eso toma cuerpo, se genera un nuevo vivir que es hegemónico, que es hegemonía. Si se hace mayoritario, mayoritariamente hegemónico, eso es lo que constituye un nuevo Estado. Su proceso de constitución y extensión es el proceso en el que se crea el nuevo sujeto social activo, generador de esa nueva práctica, de ese nuevo saber hacer sintético, que es una cultura de vida en ciernes, nueva, cuya producción es cada vez más potente porque se suman a ella, creativamente, cada vez más personas, que también se suman a la destrucción o la retransformación

129. Con alguna excepción. Véase, por ejemplo, Francisco Fernández Buey, *La ilusión del método*, Barcelona: Crítica, 1991 (reedición, con prólogo nuevo, en 2004).

“reforma moral e intelectual¹³⁰”, la llama Gramsci- del vivir y del ethos anterior. Se trata de que la comunidad social de individuos que operan posea la mayor cantidad de información, que haya medios e instrumentos para ello. Pero la elaboración del nuevo ethos surge de la praxis y de la experiencia práctica, de la mayoría social: historicidad humana, ontología humana. Y ese ethos, y la cosmovisión que lo integra, todo esto no es ciencia.

No lo es desde luego. Lo hemos comentado ya en algún momento, pero vuelvo a insistir: ¿podrías definir en media página, no más, qué entiendes tú por matriz ideológica liberal positivista?

Es una ideología orgánica del capitalismo, de la burguesía, que aúna la naturalización de la vida humana, tal como ésta se constituye bajo el capitalismo, y el aristocraticismo con el cientifismo. Naturalización de la vida: parte de la ontología filosófica del individualismo antropológico, según la cual la sociedad es un ente nominal inexistente porque no es sino la suma de individualidades preexistentes y las relaciones que éstas deciden entablar con otras a partir de un modelo de hacer que es innato. Cada individualidad preexiste, trasciende a las sociedades históricas, porque posee innatamente una serie de inclinaciones pulsionales, instintivas, cerradas, fijas (entre ellas el egoísmo propietario, el afán de competición, etc).

Por tanto, la vida humana, la inmensa mayoría de las actividades de la misma, dependen de un comportamiento natural –“racional”- no modificable. En consecuencia son asunto de cada cual y no pueden ser interferidas por ningún poder o instancia.

En esa lógica, esas interferencias serían actos autoritarios.

Lo serían. A este conjunto de actividades que dependen de la “propensión innata” y que abarcan la inmensa mayoría del hacer humano se le denomina “Vida privada” y esta “vida privada” está excluida de la deliberación común y de la intervención política. La política es tan solo asunto de reglaje exterior para que las individualidades puedan ejecutar libremente su hacer, sin interferirlo

Libertad como no interferencia.

Exacto, libertad como no interferencia. La política es la actividad de gestión que se ejecuta desde las instituciones político-administrativas de la sociedad. Esta actividad debe ser confiada a quienes son merecedores de ejecutarla, los “mejores”, las “minorías selectas”, “los más y mejor preparados”, que son aquellos que lo han demostrado por su preeminencia, esto es, por la capacidad que tienen para alcanzar a ser los más ricos, los más cultos, los mejor situados. Algo que esta ideología

130. Véase Antonio Gramsci, *Para la reforma moral e intelectual*, Madrid: Los libros de la Catarata, 1998 (Introducción de Antonio A. Santucci, selección de Francisco Fernández Buey).

explica como resultado de la superioridad innata de unos sobre otros.

El positivismo, en tu opinión, se constituye sobre esta matriz que acabas de explicar.

Sí. Considera que el mundo humano se gobierna conforme a leyes universales, que pueden ser conocidas mediante la ciencia -la biología y la sociología, o idea de una ciencia especial que integra a todas y trata sobre la sociedad, que él inventa-, o sea, mediante saberes especializados que no son alcanzables para el intelecto común sino mediante la investigación científica, saberes que combaten otros estadios intelectuales anteriores de la humanidad.

Por supuesto, científicos solo pueden serlo aquéllos que poseen el conocimiento de ese saber especializado, una minoría que debe regir el mundo...

Es decir, un aristocraticismo.

Efectivamente.

Creo que con esto es suficiente, es suficiente también para comprender hasta qué punto el pensamiento que se considera de izquierdas está imbuido por esta matriz liberal positivista.

¿Y existe en tu opinión algún pensamiento que sea izquierdas y que no esté imbuido por esa matriz que criticas?

En lo que hace a la consideración de que el proyecto político debe estar en manos de minorías cualificadas, de líderes, dado que solo puede ser elaborado a partir del conocimiento científico y de las técnicas de intervención social elaboradas a partir del mismo, creo que ese pensamiento antihistórico es general en la izquierda. Unos, los politólogos, los economistas, los técnicos sociales, elaboran el proyecto a gestionar por ellos mismos desde las instituciones; otros votamos, y apoyamos movilizándonos.

Es también la matriz de la clásica versión de la teoría de elites, propia de la izquierda, la de la “consciencia exterior”, “científica”, del proletariado, tan contundentemente criticada por Antonio Gramsci en el cuaderno de notas sobre el manual de materialismo histórico, escrito por Bujarin¹³¹.

Has hecho referencia al legado. ¿De qué legado hablas? ¿Del legado de las tradiciones comunistas? ¿No nos pueden servir también otros legados, aunque sea parcialmente?

El libro repasa un legado que es el de la filosofía praxeológica cuyo fundamento es Aristóteles. Es un legado que no es el “legado europeo”, no, no lo es. No tanto porque surgiera en “mar de muchas riveras” el Mediterráneo, como porque el pensamiento liberal es el que ha sido asumido por Europa y éste nació para com-

131. Véase Nicolai Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, Madrid: Siglo XXI, 1974.

batir el legado hasta exterminarlo. En mi libro pruebo razonadamente que una parte de la Ilustración, Hegel, Marx, Gramsci –podría haber citado a otros muchos pensadores- sí constituyen parte de esa misma tradición o legado filosófico.

Me interesan en general los pensadores que han trabajado a partir del mismo: Francisco Vitoria por ejemplo. No porque sea o no sea cura, sino porque trabaja en esta tradición y la complementa con la noción estoica de universalidad y unicidad de la humanidad. Como comunista y marxista, me interesan los comunismos, los marxismos praxeológicos, y me parecen liquidados, inútiles, los no praxeológicos, los comunismos neopositivistas, cientifistas, evolucionistas, estructuralistas, los analíticos, vanguardistas, que conciben la política como consciencia exterior, como tarea para especialistas. Si un cristiano –acabo de mencionar a uno, que además trabajé y sobre el que he escrito¹³²-, un ilustrado –Rousseau, Montesquieu, Mably, Robespierre- o un libertario, por ejemplo, Cornelius Castoriadis, sostiene este legado o elaboran ideas comparables a las de este legado, somos de la misma tradición, de una tradición a lo mejor más amplia, voz como rumor de muchas aguas. No pertenecemos a la misma Condorcet, Quesnay o Turgot, por ejemplo, y yo.

Todo pensamiento que considere que el mundo humano no es sino resultado de la actividad generada por la comunidad humana, que la comunidad posee prioridad ontológica sobre el individuo, que el ser humano no tiene naturaleza prefigurada innatamente y es por ello histórico, y que concluya de ello que la sociedad humana puede producir su propio mundo, sin tribunales¹³³ ni dominadores ni poderes que se lo prescriban, puede autogenerar la autodeterminación, la democracia sustantiva, todo pensamiento o acervo que exprese esto, es mi pensamiento. Quien lo elabore, es de los míos, soy de los suyos. En este sentido preciso –amplio, pero preciso- sí sirven o pueden servir otros legados. Cohn Bendit no es de los míos; Wojtyła¹³⁴ tampoco.

Pero, ¿por qué no pertenecen a tu tradición Condorcet, Quesnay y Turgot? Los citabas antes. Te pregunto a continuación sobre ello.

132. Véanse Joaquín Miras Albarrán, «Res Publica, el pensamiento político de Francisco Vitoria», *Sin Permiso*, revista semestral, Mataró, n.º 4, 2008, pp. 45-102, y Joaquín Miras Albarrán, «La Res Publica, La Pensée Politique de Francisco Vitoria», *Républicanismes et droit naturel. Des humanistes aux Révolutions des droits de l'Homme et du citoyen*. Actes du colloque tenu à l'Université Paris VII, Denis Diderot, juin, 2008, VVAA, Éditions Kimé, Paris, 2009, pp. 31-40.

133. Véase Francisco Fernández Buey y Jorge Riechmann, *Ni tribunales. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, Madrid: Siglo XXI, 1996.

134. Juan Pablo II. Nombre secular: Karol Józef Wojtyła.

XXIV

*“Para la Filosofía de la Práctica, el “público”
es el individuo organizado actuante, el que concibe la política
como acción de comunidad y la pone en obra”*

Nos habíamos quedado en este punto: ¿por qué no pertenecen a tu tradición Condorcet, Quesnay y Turgot?

Creo, y es fácil de ver, que lo que denominamos Ilustración, es un fenómeno intelectual que abarca diferentes corrientes de pensamiento muy enfrentadas entre sí. Por ejemplo, Voltaire odiaba a Rousseau (Voltaire y otros, los precitados entre ellos). La forma de estudiar la Ilustración que proponen ciertos estudiosos clásicos, que insisten en un modelo ilustrado general compartido por todos sus miembros, no se compadece bien con la feroz confrontación que se daba entre ellos, que se da en el propio núcleo de la *Enciclopedia*, donde se responde ferozmente a las ideas económicas expuestas por Rousseau en su entrada “Economía Política”, en la que Rousseau, contra el criterio ideológico de los utilitaristas y fisiócratas, expone que la economía debe ser un conjunto de actividades supeditado a las necesidades de la sociedad. No entra en el asunto de si hay o no igualdad de riquezas, sino en que la producción y la distribución de bienes necesarios para la subsistencia, debe estar ordenada de forma que todo ser humano pueda satisfacer sus necesidades vitales.

No suena mal, suena muy utópico-revolucionario dos siglos más tarde.

Donde unos, los filósofos economistas, también Voltaire, son individualistas antropológicos; otros, Rousseau, Mably, Montesquieu, Robespierre, Saint Just,... son comunitaristas y elaboran un pensamiento político filosófico basado en la noción de bien común y de unos derechos naturales del individuo entre los que se incluye el derecho natural a la comunidad, a la república –a la res publica-.

Esos otros ilustrados de los que hablamos ahora...

Los fisiócratas.

Exacto, los fisiócratas, son los primeros teóricos del capitalismo, de la creación, *manu militari*, del mercado, de la desregulación del mercado de bienes de primera necesidad. Elaboran una noción de libertad según la cual libertad es poder hacer lo que se quiera con los bienes de que uno dispone, sin ser interferido –libertad como no interferencia-, y dicen que eso producirá la abundancia para todos. Las afirmaciones de estos autores se contradecían con los datos reales de carestía que la aplicación de sus propuestas provocaba.

¿Y entonces?

Ellos falsificaban sus “tableaux économiques”.

Unos, los utilitaristas fisiócratas, también llamados “filósofos economistas”, son individualistas antropológicos. Los otros, como decía, son comunitaristas y sostienen la prioridad ontológica de la comunidad sobre el individuo.

Asunto que es una línea de demarcación para ti.

Lo es. Contra este novum de idea de libertad se mantiene la anterior, heredada de la clasicidad y del iusnaturalismo: libertad es que todo el mundo pueda disponer libremente de lo que le garantiza la subsistencia, que todo el mundo tenga el libre derecho de poder acceder al mercado de bienes de primera necesidad.

Libertad como no dominación, la concepción republicana.

Exacto. Libertad como no dominación. Son ideas que sigue sosteniendo Robespierre, por ejemplo, en el discurso de 2 de diciembre de 1792 que suele ser titulado: “Sobre las subsistencias –les denrées- y el derecho a la existencia”. Suele estar en todas las antologías de textos. En *Por la felicidad y la libertad*, por ejemplo, una antología elaborada por Florence Gauthier, Yannick Bosc y Sophie Wahnich publicada en la editorial El Viejo Topo se puede ver.

Sobre el pensamiento de Saint Just existe otra deliciosa y fulgurante antología, seleccionada y traducida por Carlos Valmaseda, en la misma editorial: *La libertad pasó como una tormenta*. En ellas se puede apreciar la tradición intelectual de ambos políticos revolucionarios, iusnaturalistas, y sus polémicas con los fisiócratas.

Como se ve, la dirimente entre unos y otros es abismal, se produce en lo fundamental: hay unos que sí son los nuestros; los otros son pensadores del enemigo.

El lector hallará en mi libro más desarrollo, fundamentado en citas textuales, del pensamiento político de Rousseau.

Desde luego. Hablas también de un nuevo eslabón, elaborado por nosotros, que aportamos a la tradición o tradiciones de la filosofía de la praxis. ¿Todos estamos en condición de hacer estas aportaciones? ¿No hay, de hecho, gentes, personas muy capaces para ello y otras que, por diversas razones, somos más torpes, menos

capaces, menos dadas a aportar algo nuevo?

Quizá he respondido parte de esta pregunta, antes, en la segunda que me has formulado.

Tal vez tengas razón.

Pero me parece muy importante dejar claro este asunto.

Adelante pues con la aclaración.

La praxeología es creación a partir de experiencia, y la experiencia, lo mismo que la actividad, es creación social, creación de comunidad. Hegel tenía mucho saber y talento pero se necesita el mundo de la Revolución Francesa para que él cree eso. Tal como él decía, el pensamiento de la autoconsciencia surge de la reflexión -interior- sobre el “fundamento”, a partir del “fundamento” que es “el ser”, esto es, lo que hay, el ser humano en su particular realidad histórica. Es eso lo que genera la experiencia de vida a partir de la cual reflexionamos.

O se precisa, para poner otro ejemplo, el mundo de la polis griega para que surja Aristóteles.

A partir de ahí, de lo que hay, y de la experiencia concreta generada, y de los filosofares surgidos en el sentido común de los que actúan, existe quien se pone, quien trabaja con autodisciplina, pacientemente, reflexionándolo. Reflexiona sobre la experiencia y la filosofía en obra del sector social o ser que está activado, y sobre el saber hacer, el ethos nuevo encontrado. Elabora un “saber tercero”. Pero no lo “inventa” desde la “intuición”, desde la “exterioridad” del mundo. No existe el Sinaí, no existe ningún tipo de revelación, ni intuitiva, ni trascendental, ni trascendente, ni genio.

Además, lo que escribe, lo que crea, no tiene un fin en sí, es una metafilosofía que no genera práctica inmediata, sino que debe ser recibida, apropiada y pensada creativamente por alguien que opera, que actúa. Debe ser recibida desde su saber experiencial reflexionado por él mismo, único modo de “devolverle la vida” al metasaber. En ese sentido, y aunque Aristóteles no pensaba en la filosofía sino como saber en sí y para su comunidad de filósofos, ese metasaber es *poiesis*. Como sabemos, en su libro de este título, *Poética*, Aristóteles trata del arte, de la tragedia, etc., y los denomina *poiesis*, no praxis.

Nos recuerdas la diferencia.

Poiesis es todo objeto, toda objetivación, material o intelectual, producida por un individuo a partir de un determinado saber particular que posee características específicas, y que es saber hacer, *tékne*, y que -aquí viene la cosa- una vez se objetiva y produce un objeto, éste, para su uso, requiere de otro tipo de saber, el saber usar, saberes prácticos distintos, habituales y propios de las personas usuarias. Para los zapatos, el saber andar; para la taza, el saber beber en taza; para el arado, el saber

arar; para el timón o el barco, el saber navegar. Los saberes prácticos cotidianos.

Para la tragedia, se requiere el saber del público –no el del crítico, no el del preceptista, no el del escritor-, el del público que ha practicado utilizando la tragedia para auto expresarse, para auto reconocerse, el público que además busca sumergirse en una *religación* –religatio, “religión”- común, en una religación experiencial producida por la vivencia común de experimentar juntos la obra. Y son ellos, en consecuencia, quienes juzgan sobre el valor, la validez, los límites, del trabajo poético.

El metasaber es subsumido, interpretado, a partir del contexto de recepción, la experiencia de lucha, la experiencia generada por la singular realidad histórica en que se encuentra el receptor, que es quien instrumenta, desde su reflexión filosófica, saber segundo, todo saber para su acción, para sus fines, y es el que puede encontrar interés e integrar también ese metasaber, reinterpretándolo a la luz de los problemas que se le plantean, para que, una vez vivificado por la reinterpretación le sirva como inspiración.

No es el metasaber, como has comentado, el que prescribe el hacer.

No, no lo es. Para la Filosofía de la Práctica, el “público” es el individuo organizado actuante, el que concibe la política como acción de comunidad y la pone en obra. No es todo el mundo, solo la parte de sociedad organizada y en lucha, si bien se aspira a que ésta sea la inmensa mayoría de la sociedad; tampoco los catedráticos de filosofía –dicho sea para entendernos. No, desde luego, el político institucional que considera que la praxeología es algo abstruso y sin sentido, algo incomprensible, porque no resuelve nada de lo que él piensa, de lo que a él le preocupa. No le ilumina cuando piensa concretamente en lo que son los objetivos de su preocupación, el tejemaneje institucional. Si un autor que trabaje o reflexione sobre la praxis política escribe o dice algo interesante, el valor de lo que dice o escribe lo deciden los individuos activos organizados que lo evalúan desde su rigor experiencial. Todo hombre es filósofo, y todo activista es filósofo de la praxis política.

Me apunto este enlace que has trazado.

Que en el ágora una idea se haga mayoritaria y sea útil necesita de uno que tenga la capacidad de “proferirla”, y luego requiere de muchos que quizá no tienen la capacidad, pero que han experimentado praxis, y por ello, son capaces de discriminarla como la buena en oposición a otras, y, es más y lo fundamental, son *los* capaces de hacerla buena, dándole sentido, reinterpretándola a la luz de los problemas que presenta la lucha, aplicándola creativamente a su praxis, a su mundo concreto, singular, comunitario, poiesis.

Este es el asunto.

Creo que sí, que este es el asunto.

Esa capacidad de *tecnites*, de elaborador paciente y autodisciplinado de ideas sobre la praxis –de metateoría, de saber tercero en un caso; de propuestas inmediatas para la acción, a partir de la reflexión, de saber segundo en el otro caso–, es una capacidad que resulta tal a veces, y en parte. Es una capacidad, poseída por alguien, que es momentánea. Para una situación o periodo, como revela, por ejemplo, la biografía de Napoleón... O los bolcheviques.

¿Los bolcheviques?

Decía Moshe Lewin¹³⁵ que los bolcheviques son capaces de conectar con las exigencias de las masas mayoritarias en 1917: ofrecen la tierra al que la trabaja, contra los mencheviques, que piensan que hay que impulsar el desarrollo acelerado del capitalismo en Rusia, y contra los eseristas, que sí que tenían ese objetivo en su programa, pero que, curiosamente, deciden tener “criterio de estado”, “altura de miras”, y lo dejan caer (¿Por qué me resultará tan familiar esto?).

Explica Lewin que los bolcheviques logran crear un poder, donde se había disgregado el existente, porque son capaces de concitar el entusiasmo y el consenso de las masas, que estaban previamente auto organizadas.

Decía también que para 1925, 1927, el partido bolchevique estaba compuesto por 5 o 6 millones de personas. Ellos habían sido 90 mil, todos ellos lectores de Marx, en uno u otro grado, y de los textos de la socialdemocracia alemana. De la historiografía rusa, de literatos rusos: unos más, otros, menos; pero todos, en su conjunto, eran leídos y acostumbrados a debates teóricos. Pero en esas otras fechas eran millones, en su inmensa mayoría procedentes del campesinado, sin formación apenas, y encima tenían la experiencia y la angustia de administrar una sociedad y debían dar respuesta a los problemas cotidianos de toda la sociedad.

Añadía Lewin que el viejo núcleo bolchevique no lo percibió y siguió debatiendo políticamente en un lenguaje, según unos temas y problemas intelectuales inaccesibles al nuevo militante, que lo hacían incomprensible para los nuevos millones de cuadros.

No se percatan de la nueva situación...

No se percataban del cambio de mundo, el provocado por la revolución, y se comportaban como un partido dentro del partido. Estaban aislados y no lo sabían. Estaban a merced de quien se diera cuenta de eso. La gente que en el 17 sabe conectar con la realidad, en el 26, en el 27, está vuelta de espaldas a lo que ocurre: el partido comenzó a entrar en su proceso de liquidación.

Lo dejo aquí porque lo que creo importante es eso, lo importante es la histo-

135 *La formation du système soviétique*, París: Ed Gallimard, 1987

ricidad de la validez del pensamiento, y esa depende de que éste interpele, sea orgánico, sea apropiable desde y para un hacer, la praxeología de la gente. Es lo de Napoleón. Me duele más este otro ejemplo, el soviético, claro.

Claro, por supuesto. Dices que es absurdo y alocado pretender elaborar pensamiento *für ewig*, para la eternidad. ¿“La lucha de clases es el motor de la historia” no podría ser un ejemplo de ese pensamiento *für ewig*? Te pregunto ahora sobre eso.

XXV

*“La confianza en la humanidad,
en nosotros mismos, es algo que constituye
el fundamento del pensamiento de la izquierda”*

Decías que es absurdo y alocado pretender elaborar pensamiento für ewig, para la eternidad. “La lucha de clases es el motor de la historia”, te comentaba, ¿no podría ser un ejemplo de este tipo pensamiento? La filosofía de la praxis a la que has hecho referencia, ¿no está llena de estos pensamientos “para la eternidad”?

Sí, es así. Pero no porque el ser humano no posea regularidades ontológicas: su regular plasticidad e historicidad por ejemplo, es decir, su regular falta de naturaleza fija –no es paradoja; su regular comunidad o socialidad; su regular, desde el Neolítico y hasta la fecha, explotación del hombre por el hombre.

Regularidades, todas ellas, registradas por el saber. Tampoco porque no haya pensamiento valioso que nos interpela desde otras épocas y muestra ser fuente perenne de inspiración: Aristóteles, Hegel, Marx, Gramsci, los clásicos.

El asunto está en la creatividad y en la praxeología, o sea, en la historicidad humana. La praxeología para ser útil debe ser capaz de aferrar en concreto, en su singularidad, la totalidad del mundo en que se encuentra. Y debe ser capaz de transmitir ese saber. También debe ser capaz de explicar que la alternativa está en la capacidad de hacer de los activistas, de los sujetos que se organizan, en el concreto hacer, singular e histórico, que generan en esas concretas circunstancias. La alternativa práctica misma surge del proceso de lucha singular, histórico, desarrollado por el movimiento concreto, histórico, que exista en un determinado momento. El mismo programa, tal como dice Gramsci, debe surgir elaborado dramáticamente, debe surgir desde la propia “entraña” de ese movimiento concreto, “que está ante nuestros ojos”, de la voluntad colectiva, que el intelectual colectivo, orgánico, ha ayudado a construir, que el intelectual colectivo es él mismo.

Como por ejemplo.

Como, por ejemplo, la exigencia del lote de tierra y de la “paz ahora” de los millones de campesinos rusos en 1917.

Pero se trata de eso, dada una singular situación, específica, única, es decir, histórica –ahora, por ejemplo-, ayudar a que un sujeto, una comunidad sujeto, sea capaz de adoptar la actividad adecuada al logro de un fin, histórico también. Será un hacer que tiene que ser singular, específico, concreto, histórico. Pensado para el ahora y aquí. Que si es adecuado produce cambios reales, cuyas consecuencias inmediatas, nuevas, son impronosticables *a priori*, por su singularidad, porque producen la emergencia, el surgimiento de nuevas capacidades y facultades activas, y de nuevas exigencias y problemas no previsibles.

Historicidad.

Exacto, historicidad. Y vuelta a comenzar la praxis a partir de esa emergente singularidad. La reflexión *sobre la actividad y para la actividad* debe ser sobre lo concreto y proponer cosas concretas. Es lo de Milón y el comer bien que nos explica Aristóteles al comienzo de su *Ética nicomáquea*. Comer bien es algo que resulta un ideal para todo el mundo. Pero Milón, el gran atleta, tiene una especificidad que le exige una alimentación que a otros nos mataría.

Todos nos orientamos según el mismo fin –premisa mayor-, tenemos en cuenta nuestra singularidad -premisa menor- y adoptamos una decisión que es “particularidad”, un hacer singular que tiene en cuenta la orientación y nuestra constitución singular. Las concretas, por singulares y por históricas, condiciones de posibilidad.

Muy silogístico te veo.

Lo normal y sin exagerar. La praxis tiene como fin intervenir en la realidad, y su intervención sobre una realidad singular debe ser un singular pensado conforme al fin –premisa mayor-, surgido también en la historia, surgido también en el proceso histórico.

Suena de nuevo a Aristóteles.

Todo esto es Aristóteles. Aristóteles piensa su época singular.

Y también Hegel. Hegel, como Marx, como todos los hegelianos, piensa que la reflexión para la acción “va de lo abstracto a lo concreto”, y que lo “perfecto”, se entienda por este término lo que se entienda –por ejemplo: “lo logrado, lo acabado”-, se define por ser modificación concreta, efecto concreto sobre lo real. Un hacer singular que produce un cambio singular, ambos concretos, gracias a haber comprendido la totalidad de circunstancias históricas que son, por ello, irrepetibles, únicas, ahora, aquí.

Así reflexiona y propone actuar, también, Gramsci, como hegelomarxista que es, en ese mundo, Italia. Conocer la especificidad de la totalidad concreta de Italia,

incluida la singular historia de los territorios que confluyen a la construcción de la misma, y de las diversas capas sociales y sus respectivos proyectos históricos anteriores. Por ejemplo, las de sus intelectuales, y su específica historia en una península donde estaba Roma y podían tener especiales opciones de buena vida dejándose reclutar como miembros de la iglesia (de ahí su cosmopolitismo y su no interés por un estado propio fuerte). Un norte industrial y un sur agrario latifundista, y además organizado en ciudades, con vida urbana, el “centocittà”. Un sur conquistado y absorbido... Precisamente lo que da validez y potencia al pensamiento de Gramsci, sin duda el mayor pensador político del siglo XX es este enseñarnos a reflexionar sobre la totalidad singular concreta

Precisamente su valor, su riqueza, está en que los escritos de Gramsci nos enseñan cómo se debe pensar, cómo se elabora el pensamiento de la Filosofía de la Práctica.

¿Te sientes, eres muy gramsciano?

En realidad, todas mis respuestas, que insisten en la singularidad histórica y en la concreción de la práctica, se inspiran en su pensamiento. Pero por eso, vuelvo a la misma tecla –si me permites la expresión–: si alguien quiere pensar para la eternidad, no estará pensando nada sobre ningún mundo real, su pensar será vacío, “buoto”. Tanta cosa posmoderna¹³⁶, tanta deconstrucción que es discurso para todo mundo, vademécum de prescripciones universales para todo mundo, nunca aplicables en uno concreto.

Para terminar: supongo que me he metido en un jardín, al utilizar una frase reconocible de Gramsci.

¿Y por qué te ibas a meter en un jardín?

Porque es una de esas 10 o 12 frases del revolucionario sardo que se reiteran constantemente. Abres Google, la escribes y ¡pum!, sale un repertorio interminable de referencias sobre la misma. Esa frase se encuentra en una carta suya de 1927, escrita a su cuñada¹³⁷. Procede de un libro accesible, al menos en su antigua versión: el epistolario de Gramsci que se titula *Cartas de la cárcel*, el tradicional, no el exhaustivo actual que es un tomazo más que gordezuelo.

136. Véase Francisco Erice, *En defensa de la razón. Contribución a la crítica del posmodernismo*, Madrid: Siglo XXI, 2020.

137. Carta a Tatiana Schucht, 19 de marzo de 1927, desde la Cárcel de Sa Vittore, Milán. Antonio Gramsci, *Antología*, Madrid: Akal, 2013 (edición de Manuel Sacristán). Una nota a pie de página del antólogo sobre la carta: “Gramsci tiene presente el poema de Pascoli “Per sempre” (de los *Canti di Castelvecchio*). Basta una lectura del poema para comprobar que Gramsci está usando la expresión “para siempre” o “para la eternidad” con trágica ironía, y que está muy lejos de desear, satisfecho, calma para producir una obra académica sistemática. Como frecuentemente se toma al pie de la letra su frase de esta carta, ignorando todo su trágico autosarcasmo, puede ser útil al lector repasar el poema de Pascoli...”

Pero no es esa la única reflexión sobre el trabajo “per l’eternità” –o “für ewig”- hecha por Gramsci. Hay otra posterior.

¿Cuál es?

Hay que adentrarse en los *Quaderni del carcere*. Y allí critica claramente ese estilo de trabajo intelectual abstracto que busca pasar a la eternidad. Es del cuaderno 8, de 1931 a 1932, párrafo 57: “Cuando, por el contrario el motivo de la crítica es único, es preciso reflexionar: 1) porque puede tratarse de una deficiencia real, 2) porque se puede estar equivocado sobre la “media” de los lectores a los cuales se interpela y en consecuencia, *se trabaja en el vacío, “para la eternidad”...*” Aquí, para Gramsci, trabajar “para la eternidad” –así, entrecomillado- es sinónimo de trabajar “en el vacío”.

Ser estéril.

Es estéril, efectivamente. Es trabajar sin tener en cuenta que se debe elaborar para interpelar en concreto a una gente, aquí y ahora, lo que exige compartir sus problemas concretos, entender el mundo singular, histórico, compartido.

Creo que la misma carta de 1926 de Gramsci en que éste cita esa frase de Goethe –“für ewig”/para la eternidad- que según Gramsci había ya atormentado a otro intelectual italiano, debe ser entendida como una reflexión distanciada sobre sí mismo en tanto que preso, como autoironía sobre el tormento que él siente. Gramsci explica que ese deseo o imperativo atormentador le surge en la cárcel. A lo largo de su obra posterior insistirá en esto, en reflexionar sobre sí mismo y sobre los cambios “moleculares” que la cárcel produce en la personalidad, las frustraciones, la impotencia y los fantasmas, las neurosis que genera, el hundimiento moral de la personalidad. A veces compara al preso con el hambriento que se jura no comer carne humana, pero al que la hambruna lo asedia y lo transforma poco a poco hasta ya no ser aquel que sentía horror ante el comer carne humana.

Yo interpreto esa carta en esta línea, como autoironía, como comentario un poco sarcástico sobre sí mismo y sobre los efectos que produce en él la cárcel, la neurosis, la impotencia y el deseo de poder incidir sobre la realidad, de hacer algo que sea valioso....

Pero puedo estar equivocado desde luego.

Creo que Paco Fernández Buey, hablo de memoria, tenía una interpretación parecida¹³⁸. ¿A qué otro intelectual había atormentado el tema? ¿Te estabas refiriendo a Pascoli?

Sí, era Pascoli.

138. Véase Francisco Fernández Buey, *Leyendo a Gramsci*, Mataró (Barcelona): El Viejo Topo, 2001 (varias reediciones).

Voy finalizando este apartado del libro. Señalas, cuando reflexionas sobre nuestra experiencia, nuestras astenia, nuestra carencia de fuerzas. Tal vez pero, querido Joaquín, ¡no han sido pocas las revoluciones hechas en este último siglo que han vencido -o cuanto menos lo han intentado- a las clases dominantes, a ese capitalismo que nos ha impuesto formas de vida individualizadas y aisladas!

Por entero de acuerdo. Este siglo XX ha sido un siglo, un tiempo, un “mundo trastornado” y tras-tornado, por las luchas. Lo contrario es apariencia: generada por la provisional desmovilización social que recogemos en nuestra experiencia – todos deseáramos poder ver resultados, y nos cuesta reconocer que *algunos debemos ser estiercol, material que prepare lo que puede llegar a ser-* y la propaganda enemiga que declara todo levantamiento como imposibilidad y proclama el advenimiento de su Reich de Mil años.

Estiercol entendido como abono, no como algo a desechar, menospreciable. Nadie lo es, si no he entendido mal tus reflexiones.

Exacto. Todos somos necesarios. Y todos tenemos, en potencia, una tarea. En determinadas épocas, la de preparar el suelo social para que fructifique posteriormente. Esto es tan necesario y tan noble como cualquier otra tarea humana en favor de la liberación humana. Es la más noble cuando eso es lo que toca hacer.

Por lo demás, si tú mismo admites que la gente percibe, percibimos, la enorme dificultad de elaborar otra alternativa empírica, concreta, de vida, ¿no hay aquí una paradoja marcada y difícil? Cómo entonces, admitido lo anterior, ¿superar nuestra situación si tenemos pocas fuerzas y es tan difícil elaborar una alternativa de vida?

Creo que la confianza en la humanidad, en nosotros mismos, es algo que constituye el fundamento del pensamiento de la izquierda. Junto a las mayores atrocidades vemos actos constantes, numerosos, cotidianos, de generosidad humana: una madre con su hijo, un desconocido que atiende a un emigrante ecuatoriano que acaba de ser desvalijado por un desaprensivo en una estación de tren, el que clava papeles en el corcho de información para sus compañeros trabajadores en un centro de trabajo... Mil generosas actitudes cotidianas de miles de personas.

A partir de ahí, recordemos que si el mundo humano existe es porque a cada instante millones de personas lo crean, lo producen y lo reproducen con su hacer: el mundo es producto de la actividad de los subalternos. Y que cada individuo más que se suma a la actividad por cambiar la sociedad tal como es hoy, es un individuo menos, uno menos que la apoya, uno más que la socava: “somos” una “suma cero”.

Toda sociedad, en consecuencia, aún la aparentemente más sólida, se fundamenta sobre un suelo formado por millones de granos de arena suelta, granos conscientes.

Los seres humanos.

Seres humanos cuya consciencia se desdobra, se extraña, percibe como ajeno, extrañado y no propio, este mundo que ellos hacen.

¿Alguna “prueba”?

Lo prueba el hecho de que en todos los tiempos históricos, las clases dominantes han tenido que emplear muchos recursos para tratar de convencer a los subalternos de que no se puede anhelar cambiar el mundo, o que anhelar eso no está bien, que es “pecado”, “el” pecado de la “consciencia desgraciada” medieval, cristiana.

Porque todo ser humano, todos, generamos reflexión sobre nuestro propio vivir, sobre la actividad generada por nosotros desde nuestra consciencia y sobre las expectativas, las necesidades conscientes que tenemos, como resultado de nuestra formación dentro de un ethos.

Es, de nuevo, el “todos los seres humanos filosofamos”.

Exacto. Esta consciencia reflexiva, esta autoconsciencia, es ya un poder pensar y considerar evaluativamente, en perspectiva, desdobladamente, nuestro vivir y el mundo que lo produce. Toda autoconsciencia ejercida sobre nosotros mismos, nuestro vivir, nuestra comunidad, es un vernos como entidad distinta, separada, enfrentada, extrañada, con el mundo que nos ha construido, como en potencia capaces de vivir de otra forma, de hacer otra cosa que reproducirlo. Esa autoconsciencia es, solo por el hecho de operarse, negatividad: estudia su mundo, o sea, lo pone frente a sí.

Pero todo esto es algo que toda mente humana hace cotidianamente; por eso necesitamos del arte, porque anhelamos mejorar nuestra autocomprensión de nosotros y nuestro vivir¹³⁹, expresándonos por medio de un objeto artístico y porque nos sabemos capaces de otras vidas. Y, bueno, el mundo humano siempre cambió, nunca ha dejado de ser “histórico”.

Me he puesto a rebuscar argumentos y me han salido bastantes. Está claro que la *skepsis* vale tanto contra el optimismo como contra el pesimismo...

Seguramente, pero tu defensa del esperancismo es muy hermosa, muy machadiana, muy brechtiana. Sacristán citó en una conferencia de 1979 unos hermosos versos de Guillevic sobre esta esperanza¹⁴⁰.

Ya es suficiente por hoy si te parece.

139. Véase, Miguel Candel, “Una ontología propiamente dicha” (en curso de publicación).

140. Véase M. Sacristán, “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”. *Seis conferencias*, ob. cit., pp. 55-82: Nous n’avons jamais dit / Que vivre c’est facile (No hemos dicho nunca que vivir sea fácil) / Et que c’est simple de s’aimer...(Ni que sea sencillo amarse...)/ Ce sera tellement autre chose/ (Pero será todo muy distinto) / Alors. Nous espérons/ (Por lo tanto, nosotros tenemos esperanza).

XXVI

“La izquierda durante el siglo XX acepta la noción de “progreso” con el significado que le da la ideología burguesa”

Entramos en un apartado que lleva por nombre: “Qué consecuencias debemos extraer a la luz de estas ideas”, las páginas 54-71 de tu libro. Te voy a pedir unos comentarios de textos sobre tesis-reflexiones tuyas. ¿Te parece?

Me parece.

La primera: “Y así, hemos aceptado el *ethos* creado por el hacer del capital como el único posible, como natural y válido, como inmodificable y externo a toda consideración política”. ¿Siempre ha sido así? ¿Siempre hemos aceptado ese *ethos* como el único posible? Si la respuesta es negativa, ¿cómo lo han conseguido los sectores que se benefician de ello?

El grueso de la izquierda que se constituye durante el siglo XIX, las corrientes mayoritarias, aceptaron como “progreso” el mundo económico ordenado por el capitalismo. Podemos tomar como referencia que nos permite ver hasta dónde es cierto la valoración que la izquierda, en su mayoría, hizo del campesinado y sus mundos de vida. Si queremos matizar y ajustar las fases de penetración de la hegemonía capitalista en la izquierda, podemos registrar que, por ejemplo, la clase obrera revolucionaria francesa de los años 40 del siglo XIX, defendía sus formas y tradiciones de trabajo y vida corporativa agremiada, autónomas, con sus rituales de paso, su mundo cotidiano, su *ethos*. Alain Maillard¹⁴¹ y William Sewell¹⁴² nos lo explican.

Una clase obrera, tal como insiste Arthur Rosenberg, aislada del campesinado

141. *La communauté des Égoux. Le communisme néo-babouviste dans la France des années 1840*, Ed Kimé, Paris 1999.

142. *Trabajo y revolución en Francia. El lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848*, Madrid: Ed Taurus, 1992.

francés, lo que le cuesta la terrible derrota de junio de 1848. Pero este periodo, el periodo de la democracia revolucionaria, de una clase obrera no subsumida en su forma de trabajo por el capital, y que sostiene conscientemente un anhelo de proyecto de vida autónomo, una clase obrera que sí quiere hacer política, pero que no delega la política, se cierra paulatina y definitivamente tras la AIT.

Los partidos socialdemócratas señalan el giro: son maquinarias que confían en la delegación de voto y en la acción política delegada desde las instituciones gubernativas del estado, etc. y confían en el modelo de vida, en el orden generado por el capital, que, se acepta incluso, es el que lo universaliza mediante su desarrollo evolutivo de las “fuerzas productivas”. Pero sobre esa ideología elaborada que no tiene nada que ver con Marx, que acepta como “progreso” el orden del capital, pero recibe el nombre de marxismo, ha escrito un gran libro Montserrat Galcerán¹⁴³: *La invención del marxismo*.

El que publicó en Iepala en 1997. Recuerdo el subtítulo: “Estudio sobre la formación del marxismo en la socialdemocracia alemana de finales del s. XIX”.

Exacto. Por cierto que ya en los años cincuenta del siglo XX, el grupo de Karl Polanyi, al combatir la idea falsa del desarrollo de las fuerzas productivas y de que su fuente es la creación de un “excedente”, un remanente productivo que excede a las necesidades humanas, declaran que esa noción disparatada, que se fundamenta en unas hipotéticas necesidades humanas no sociales, no plásticas, sino “naturales”, que son fijas en consecuencia, no tiene nada que ver con la obra de Marx. Ellos sí leen, y leen a Marx. La opinión de estos se puede encontrar en la tercera parte del libro *Comercio y mercado en los Imperios antiguos*.

¿De Karl Polanyi?

Sí, sí, Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson. Publicado en lengua inglesa en 1957, lo tradujo Labor en 1976. En fin, veo que sin darme cuenta de ello, he citado diversos libros. Se debe a que estamos tratando sobre un cúmulo de asuntos que han merecido múltiples debates.

No es ningún pecado.

No, no lo es. Creo que la izquierda durante el siglo XX, acepta la noción de “progreso” con el significado que le da el capitalismo, la ideología burguesa. Desarrollo técnico, desarrollo productivo, consumo material. Lo mismo ocurre con la palabra “modernización” o con “desarrollo” que tienen significados semejantes o complementarios de la anterior.

Estos términos productivistas asumen como óptimo un modo de vida. La au-

143. Montserrat Galcerán Huguet es catedrática de filosofía. Activista, fue concejala del Ayuntamiento de Madrid por los distritos de Moncloa-Aravaca y Tetuán desde 2015 a 2019.

tonomía cultural de las clases subalternas, en la medida que se sostiene durante ese periodo, no es consecuencia de una consciente intervención de las fuerzas políticas de izquierdas, sino de la incapacidad del capitalismo para ahorrar la vida cotidiana de la gente. Situación que termina con el inicio de la etapa del capitalismo industrial de bienes para la vida cotidiana.

No es cierto que el mundo actual, y la misma izquierda, no tenga una noción de Buen Vivir, de Vida Buena. Lo tiene, lo tiene naturalizado, lo considera “el único”.

¿Y cuál es esa noción?

Es el del consumo, el de la vuelta a antes de 2008, por ejemplo y referido al presente. La izquierda no ha considerado asunto de debate político el cómo vivir, la cultura material de vida. Ha actuado como fuerza que pretendía universalizar las conquistas, los logros que desarrollaba el capital. La creación de alternativas de vida, los pocos casos en que se han dado, ha sido considerada “utópica¹⁴⁴”, evaluación que es absurda, dado que lo que se da en un topos, aunque sea minoritario, se da. No es la fantasía intelectual de un mundo distinto escrita por un pensador.

El modelo aceptado es el que concibe que el orden material del capital es la buena vida y, como sigo, que basta con universalizarlo. Recordemos que incluso cuando a comienzos del siglo XX se elabora la consigna “socialismo o barbarie”, lo que se hace es declarar que la socialización de los medios de producción, la universalización de ese mundo, no sobrevendrá evolutiva y gradualmente, sino que habrá que imponerla mediante la acción política voluntaria. No que haya que crear una alternativa cultural, de cultura material de vida, a la que genera el capitalismo.

Precisamente Rosa Luxemburg, que es una gran revolucionaria, puede ser prueba de lo lejano que estaba de ella el pensar en mundos de vida alternativos al generado por el capital. Podemos adoptar también en este caso, como patrón de medida, su reflexión o su conocimiento respecto del campesinado, del mundo rural no capitalista, un mundo de vida verdaderamente alternativo al generado por el capital.

Se impone alguna referencia concreta.

En su folleto de 1905, *Huelga de masas, partido y sindicatos*¹⁴⁵, Luxemburg analiza la revolución rusa de 1905 para extraer lecciones políticas. El texto que explica dicha revolución, no dice nada –apenas un párrafo– sobre el campesinado y se centra en la lucha de la clase obrera. Sin embargo, la revolución rusa, la del 5 y la del 17, fue un proceso que se produce en un país de 100 millones de campesinos y 25 millones de ciudadanos urbanos si contabilizamos dentro de ese grupo incluso a los guardas de las aldeas que no trabajaban la tierra directamente...

144. Véase Francisco Fernández Buey, *Utopías e ilusiones naturales*, Vilassar de Dalt (Barcelona): El Viejo Topo, 2007.

145. Madrid: Siglo XXI, 2015 (varias ediciones).

¿De dónde esos datos?

De Theodor Shanin, un viejo conocido nuestro. Fue una revolución mayoritariamente campesina, por fuerza.

José Luis Martín Ramos, le entrevisté en su momento¹⁴⁶, coincide contigo en este punto.

Recuerdo que cuando yo tenía 18 años, en 1971, en clase de literatura de la universidad, un profesor entonces joven, uno de veras profesor y de veras hombre de cultura vastísima, hablaba de Cadalso, de sus *Cartas marruecas*¹⁴⁷. En una de ellas, el protagonista, Gazel, escribe a su amigo y sabio Ben Beley narrándole una conversación con dos nobles españoles de la corte. Ellos dicen que ha ocurrido una terrible desgracia. Gazel les interroga: “¿Acaso una tribu de indios bravos ha entrado por el norte en Nueva España? ¿Acaso...?” La respuesta es siempre: “Peor que eso, Gazel, mucho peor”. Al final, se lo aclaran: “¿Querrá usted creer, Gazel, que en todo Madrid no se ha podido encontrar una vara de cinta de seda azul?”

Los dos nobles son caracterizados como petimetres. Mi profesor nos dijo que eso era influencia de Rousseau y que recogía la crítica de éste contra el lujo. Y añadió que eso era reaccionario, porque estaba contra el progreso. Por supuesto, yo lo acepté a pies juntillas. Bueno: “Época”.

La izquierda, la izquierda digamos “teórica”, la que ha pretendido reflexionar las luchas de clases y se ha comprometido en las mismas, en su mayoría ha carecido del utillaje intelectual que posibilita pensar una alternativa de vida por falta de términos tales como ethos u otros análogos. La desaparición de los mismos, la ruptura respecto de una tradición, revela el poder, el calado de la hegemonía intelectual liberal capitalista.

Esta es una parte del problema de la izquierda, una parte, la carencia intelectual, que referida a las izquierdas españolas –incluye HB– es vertiginosa.

Si HB refiere a Herri Batasuna se van a poner de los nervios... por lo de izquierda española. Ni te cuento los de las CUP si también los incluyes. Prosigue, prosigue.

Pero no es éste el único problema. El otro es su integración en el bloque político dominante, la aceptación del mundo capitalista como único e incluso como irreformable.

Pero vuelvo al asunto del modelo teórico y de los recursos intelectuales que permitieran pensar alternativas de cultura, de vivir. Creo que durante el siglo XX,

146. Véase entrevista a José Luis Martín Ramos sobre la Revolución de Octubre: “La alianza de hecho entre la clase obrera urbana y el campesinado fue el objetivo, y el resultado, de la corriente bolchevique liderada por Lenin”. En S. López Arnal (editor), *Cincuenta (+nueve) conversaciones filosóficas* (Vol. 2, 2018), Málaga: Ediciones del Genal, 2018, pp. 123-137.

147. Véase <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cartas-marruecas-0/html/>.

con independencia del caso italiano, el del partido comunista de Togliatti, que trataba de crear un *popolo comunista*, articulando instancias de vivir cotidiano conscientemente, no hubo otras experiencias en tal sentido.

Togliatti sí poseía utillaje. Consta, por ejemplo, que llegó a traducir 150 páginas de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Se conserva el manuscrito. Croce y Labriola fueron pensadores que influyen en Togliatti, pero todo esto es algo singular del marxismo italiano, un hegelomarxismo práctico, no académico. Un partido en el que había diversas corrientes, claro. Esto ayuda a comprender la propuesta del último Enrico Berlinguer, la de creación de una cultura de la sobriedad. Pero todo esto es “testimonio”, testimonio de algo minoritario. Ciertamente compartido por otros hegelomarxistas.

Por ejemplo.

Por ese Lukács de 1967 que propone que sea la lucha por la desenajenación de la vida cotidiana el fundamento y el objetivo de la lucha política contra el capitalismo.

Sacristán habló de todo esto que explicas en la que fue la penúltima de sus conferencias, “Sobre Lukács”. Creo que antes he hecho referencia a ella¹⁴⁸.

Me preguntabas por las causas de todo esto. Creo que he respondido: la hegemonía intelectual lograda por el capital a base de coacción violenta y de consenso, que es aceptado y teorizado como el mejor y como ya en evolución hacia el “radiante porvenir”.

Dos dudas a raíz de tus reflexiones. Esa cultura de la sobriedad -de la austeridad si el término no nos lo hubieran robado- a la que acabas de hacer referencia, ¿no está más que presente en los grupos ecologistas de izquierda o en pensadores -Jorge Riechmann, Óscar Carpintero, Joaquim Sempere, Rafael Díaz-Salazar, Pepe Tapia, por ejemplo- que se mueven en esas coordenadas?

Sí, es cierto que en el ecologismo actual hay grupos que trabajan en la elaboración de un pensamiento de este tipo.

Con dos matices. Dentro del grupo interesante de pensamiento ecológico, existe una corriente muy capacitada técnicamente que señala los problemas, el agotamiento de recursos y las características que debería tener el “contrafáctico”, la sociedad que sería posible, pero se queda ahí. Sus trabajos son muy valiosos, son una diagnosis científica de primer orden, gracias al cual sabemos de la gravedad extrema de la situación. Pero a partir de ahí alguien debe pensar y alguien debe tenerlos en cuenta.

148. Puede oírse esta intervención de abril de 1985 entre las conferencias incorporadas a los documentales de Xavier Juncosa, *Integral Sacristán*, Mataró (Barcelona): El Viejo Topo, 2006.

Por “alguien” no entiendo un alguien individual, ni un partido al uso -si se tratara de eso, ellos mismos, y tú y yo, somos “alguienes”- sino un alguien sujeto colectivo. Una “causa eficiente”, un sujeto social que pueda luchar teniendo en cuenta las investigaciones, luchar y tratar de generar un nuevo vivir en común.

Por cierto, que ya hay personas tratando de organizar su vivir de otra manera, luchando por todos sus medios por crear alternativa. Cuando en Espaimarx organizamos hace ya unos años unas jornadas sobre esta materia -estuvieron con nosotros, Pedro Prieto, Óscar Carpintero,- vinieron a las mismas unos amigos del grupo de Prieto en Cataluña que anteriormente habían estado trabajando la tierra, que habían vuelto a la ciudad, pero que seguían buscando formas de vida y producción distintas. Sabían hacer zapatos de forma artesanal por ejemplo.

Destaco esto porque creo que argumenta en la línea que tú indicas. Y no existen murallas chinas que separen cosas.

Como sabes, también Sacristán insistió en estas formas alternativas de vida en sus últimos años.

Manteniéndome en el plano de la reflexión, que no es constitución de un alguien subjetivo organizado: creo que *la recuperación de todo el legado político clásico*, en el que precisamente el modo de vida de la comunidad es el objetivo fundamental de la política, es de gran importancia para este fin.

¿Y eso por qué?

Porque, por ejemplo, nos dota de nociones que nos permiten actuar políticamente por lo que hace al ethos. Nos recuerda que no hay solución posible sin la creación de una “causa eficiente” o fuerza común activa que actúe en esa dirección.

¿Causa eficiente?

“Causa eficiente” es término procedente del creador de la Filosofía praxeológica, Aristóteles. “Creación” es término referido a la actividad del “espíritu”, a la humanidad entendida como Nada –plasticidad- que se tiene que autocrear constantemente. Es término de Hegel, el gran aristotélico que comprende que la historicidad es autocreación y radicaliza la filosofía de la praxis.

Sin una fuerza así, no existe política posible. A lo sumo posible tecnología institucional. Es más, nuestra tradición política praxeológica, sobre todo tras la Revolución Francesa, como consecuencia de esa experiencia histórica y de las subsiguientes experiencias de lucha contra el capitalismo (Marx), ha aprendido a reflexionar sobre las condiciones de posibilidad para la existencia, para la creación de una “causa eficiente” o sujeto social activo, de cuya capacidad concreta depende, a su vez, la creación de un proyecto concreto realizable que solo puede surgir como proyecto sensato si es pensado por el mismo sujeto social activo, si surge, en tanto proyecto, “dramáticamente” –así se expresa Gramsci-, como reflexión a partir de

la experiencia práctica de los individuos organizados.

Esta tradición nos enseña a reflexionar sobre la posible génesis de estos nuevos movimientos o sujetos sociales que en un momento dado comienzan a auto crearse.

Esto es lo que sí puede permitirnos ayudar adecuadamente a estos procesos, a ser la adecuada partera de un sujeto naciente, del que la partera no puede pronosticar cómo será, pero sí serle útil.

Asunto, insistes, no pronosticable.

No lo es. El ejemplo que se me ocurre para dar hacer constar el carácter impronosticable de lo naciente había sido ya utilizado por Sócrates. Que la filosofía ayuda a cada persona a saber encontrar su buen vivir, a saber orientarse en relación consigo mismo, autónomamente.

Precisamente la reflexión en continuidad de esta tradición nuestra es la que nos aporta nociones para poder pensar en fuerte sobre todo esto: comunidad, ethos, génesis histórica, causa eficiente o sujeto práxico, experiencia práxica, consciencia, saber de la experiencia de la consciencia... Todo ese pensamiento “viejo” hoy desechado.

Pero esta opinión tuya...

Esta opinión mía que declaro públicamente va dicha como respuesta a la pregunta que tú me formulas sobre los grupos ecologistas, y va dicha con todas las cautelas porque “hay más cosas entre el cielo y la tierra, Horacio, que las que sospecho en mi filosofía”. Claro.

Desde luego, en toda filosofía.

Carlos Valmaseda, que en nuestro pequeño grupo, Espaimarx, investiga desde hace mucho tiempo sobre este asunto fundamental. Nos informa, precisamente, de la existencia de propuestas y de experiencias que se generan en diversas partes del mundo. Ahora, como está en la India, nos mantiene al tanto de corrientes de pensamiento que tratan de enlazar con el mundo rural que aún existe allí, y de proponer alternativas de vida.

Todo esto es un *novum* para mí. La historia, la historicidad... Yo trato de ayudar a que no se nos pierda un legado intelectual que creo que es imprescindible, fundamental, para ser capaces de ayudar a elaborar alternativas. Es decir, generar “causas eficientes”, “sujetos sociales”.

Tomemos un respiro si te parece.

XXVII

*“La organización que hoy denominamos partido
no es un instrumento o medio al servicio
de la organización ‘protagonística’ de la gente”*

Nos habíamos quedado en este punto. ¿No estás idealizando en demasía el modo de vivir campesino -que tampoco es único, hay muchos modos de vivir campesinos- cuando hablas de ello en los términos en que has hablado? No todo es comunidad y humanidad en ese mundo, a veces idealizado.. Yo mismo soy hijo de campesinos y conocí directamente de pequeño ese mundo.

Desde luego, el término en singular, campesinado, tal como lo he empleado, puede ser equívoco. Las culturas campesinas son múltiples. Son, también ellas, cada una de ellas, históricas, sometidas a su dinámica, a sus luchas sociales, etc. No todas son como, por ejemplo, muchas comunidades campesinas comunistas libertarias andaluzas de la Andalucía occidental, de comienzos del siglo XX, sobre las que nos explica Temma Kaplan¹⁴⁹. Comunidades organizadas de forma igualitaria, en las que también las mujeres eran muy libres y, a su vez, estaban autoorganizadas dentro de la comunidad. Ni como las comunidades de los lazzaretistas italianos.

O, para poner una tradición aragonesa –tus ancestros-, como el movimiento canalista formado por campesinos pobres que trabajaban, además, como jornaleros para construir el canal de Aragón, que luchaban por su construcción, a sabiendas de que la posibilidad de regar sus campos los liberaría del yugo de los grandes

149. Temma Kaplan, *Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía. Capitalismo Agrario y lucha de clases en la provincia de Cádiz 1868-1903*. Barcelona: Editorial Crítica, 1977. Kaplan, que ha publicado diversos trabajos vinculados a la disciplina de los estudios de la mujer, es autora también de *Ciudad roja, periodo azul* (Barcelona: Península, 2003).

terratenientes y caciques –nuestro amigo Ánchel Comte¹⁵⁰, historiador, escritor, folklorista y defensor de la fable, y gran militante, pertenece a una familia que proporcionó incluso dirigentes al canalismo.

Para mi vergüenza, desconocía la existencia de ese movimiento.

Hubo comunidades culturales en cuya historia se impusieron las fuerzas reaccionarias. He usado esta palabra y hay que añadir de inmediato que no se debe confundir la opción política de grupos campesinos con el criterio para juzgar sus formas de vida.

Por ejemplo...

Por ejemplo, los campesinos carlistas reclamaban la tierra, unas veces exigían el lote de tierra para la familia y, otras, defendían las tierras comunales, el comunismo, e incluso, a menudo, planteaban modos de acceso a la tierra mixtos de ambos y complementarios. Esos campesinos, pasaron a ser fuerzas de base de la aristocracia partidaria del Antiguo Régimen debido a que la modernidad les arrebató las tierras, se las arrebató a las comunidades campesinas, para entregarlas a los burgueses agrarios.

Sacristán, al hablar de Carlyle, explicaba esto que nos cuentas en sus clases de Metodología de las Ciencias Sociales.

Por lo demás, la heterogeneidad ideológica, cultural, siempre histórica, del campesinado, se corresponde con la existente en los mundos urbanos de todos los tiempos.

Sí creo importante destacar que esas culturas campesinas, mientras existen, organizan un modo de vida alternativo al de la “reproducción ampliada” del capital, cuidan los recursos fundamentales, la tierra, y organizan el trabajo para vivir, no para lograr un constante beneficio ampliado. Lo explica, por ejemplo, Álvarez Junco, en la revista *Historia social*, referido a los campesinos de la cornisa cantábrica del siglo XIX, que trabajaban en las minas para mejorar su cabaña o sus tierras, pero una vez ganaban lo que consideraban suficiente para ello, no aceptaban trabajar más, y cuando se terminaba su jornada laboral, preferían sentarse a la sombra de una cajiga¹⁵¹ a tomar el fresco a proseguir trabajando horas extras y ganar un sobresueldo.

150. Nacido en Alcolea de Cinca, Huesca, en 1942. Doctor en Historia, catedrático de secundaria, uno de los fundadores de la revista *Andalán* y reorganizador del PCE en la provincia de Teruel en los últimos años del franquismo, Ánchel Comte es una figura muy destacada de la literatura contemporánea en aragonés.

151. Árbol -de la familia de las fabáceas y del orden de los fagales- similar a la encina, de tamaño mediano. Puede medir hasta veinte metros con hojas dentadas y flores diminutas. Su fruto es una especie de bellota.

Gente muy sabia por lo que explicas.

Los ingenieros informaban a la patronal –el historiador cita cartas- de que era imprescindible acabar con esa pequeña propiedad y sus modos de vida, porque eran diametralmente contrapuestas a las necesidades del capital. Así lo explica, también, Karl Marx en su último capítulo del tomo 1 de *El Capital*.

El capital no es una “cosa” sino una “relación social” entre dos partes. Por una parte, el poseedor de dinero y medios materiales de producción, recursos que, fuera de esa relación social, no son capital, “no rinden”, porque no generan el bien cuyo fin es el del capital, el plusvalor. Por otra parte, trabajadores que solo poseen fuerza de trabajo y deben aceptar las condiciones que impone el poseedor de los medios de producción. Marx pone al descubierto que el capital, aunque hace la propaganda de la propiedad, allí donde entra destruye en cuanto puede esa “propiedad personal” que no es “propiedad capitalista”. Porque el capital, para existir, debe provocar mediante recursos artificiales la pobreza del pueblo.

Todo esto es paráfrasis libre, pero paráfrasis, de dicho texto. Algo nos dice esto también sobre lo que nos está ocurriendo a nosotros ahora. Pero lo importante es lo que respecta estos mundos campesinos, a modos de vida alternativos, anteriores al capitalismo, que resistieron al capitalismo, que se basaban en un hacer y un vivir autónomos, autoorganizados por las comunidades, a los que se consideraba retrógrados, no por sostener tal o cual costumbre, sino por ser un freno al capital y sus consecuencias, y cuya destrucción ha sido siempre valorada como positiva.

El campo es lo atrasado, lo que no es moderno, a diferencia de las ciudades, de las grandes metrópolis.

El campo es considerado la barbarie; la ciudad, la ciudad capitalista, la civilización, la “luz que arde”. Esta interpretación goza aún de mucha fuerza. E incluso en ocasiones, cuando se pasa a hacer la defensa del campesinado –en estos casos no se les llama “campesinos”-, la crítica a la desaparición del campesinado no se hace denunciando la liquidación de un modo de organizar el vivir, sostenido por comunidades que se autodeterminan en su vida, sino tan solo porque se han perdido cantos, religiones, vestimentas, usos étnicos, cosas “exóticas” para el crítico. No se defiende el derecho de los “campesinos” a su modo de vida, sino a los “indios”, o a los “elegantes” Masái Mara, por su “etnicidad”, su “folclore”.

El segundo comentario: “La hermenéutica elaborada sobre nuestra experiencia a partir de la tradición de la Filosofía de la Praxis nos revela que la izquierda, nosotros, no hemos hecho nada para generar esa autonomía de vida y cultura que produzca, ya desde ahora, otras necesidades y otro sujeto social”. ¿No hemos hecho nada? ¿Nada de nada? ¿No eres demasiado crítico? ¿No te olvidas de aportaciones que no deben ser olvidadas? “Penetrados por el prestigio de las ideologías de la clase dominante, y deslumbrados por el vivir organizado por él mismo, hemos

carecido de categorías intelectuales hermenéuticas para poder interrogarnos sobre su inexistencia”. ¿Ausencia de categorías intelectuales? ¿Y las aportaciones de todas las tradiciones emancipatorias? ¿No eres un pelín injusto cuando afirmas “Al haber faltado incluso la consciencia del problema, como consecuencia de la hegemonía intelectual del capitalismo, no ha existido lucha por preservar, y aún más, para generar, bases culturales de vida autónomas”?

Creo que la consecuencia que tenemos a la vista: la derrota en toda la línea de la izquierda, la desaparición de la misma del mundo social al menos por dos generaciones sociales –si no son tres- que no han tenido contacto orgánico con las tradiciones prácticas y organizativas de la izquierda, lo que explica la desorientación del movimiento social que comienza a repuntar ahora, y el hecho de que las nuevas fuerzas políticas adopten como natural, sin dudar, el modelo técnico organizativo, delegativo, del instrumento político que se ha probado fracasado una y otra vez, modelo que implica una concreta concepción de la antropología del ser humano, de la actividad, del vivir social, junto con un análisis concreto de la sociedad. Todo eso repito, es decir, la causas de nuestra desaparición y del consiguiente adanismo actual, es un juicio de facto mucho más lapidario y demoledor que mis pobres frases.

Como consecuencia de todo ello, hoy solo existen maquinarias electorales, no fuerzas políticas arraigadas en tejidos sociales organizados. No existe una proto-cultura popular autónoma, ni tan siquiera a nivel intelectual o ideológico, aquella que incluía un bagaje de explicaciones y de “respuestas” elementales a lo que nos ocurre: “ocurre que vivimos en una sociedad organizada para que los capitalistas nos exploten”, “ocurre que los burgueses nos explotan”, “ocurre que soy un trabajador y me explotan los capitalistas”, “que soy trabajador, que soy manobra...y ellos, los amos, son explotadores”.

En mi familia, de pequeño, con otras formulaciones, las oí muchas veces.

Frases como esas, de ese tenor, que eran elementales, no se escuchan hoy en la calle, no se les oye a los jóvenes. Sí, tratar de dar explicaciones de lo que hay desde luego, pero basadas en “la corrupción” o “el estado” –“el Estado español”-, o “los políticos” o “la casta”... o “los emigrantes”.

Y esto, la desaparición de todo esto, ha ocurrido ante nuestros ojos...

Sí, en nuestra vida biográfica, en la tuya y en la mía. Esa transformación cultural que arrastra la transformación política de las fuerzas de izquierda se produjo a causa de la eliminación de las bases culturales autónomas, populares, de las vidas cotidianas organizadas por el tejido social tradicional, urbano y campesino, por la desaparición de las formas de vida comunitarias, de vida cotidiana, todo ello barrido por la penetración del capitalismo industrial de objetos de consumo para la vida cotidiana.

Pero esa transformación, sus consecuencias, no fue registrada por nosotros, no fue políticamente evaluada como elemento objetivo de lucha de clases generado por el enemigo. “Pasó” y se consideraba que todo era para bien. Por eso, tampoco pudimos hacer nada para salir al paso de todo esto. Pasó sin que esa evolución haya podido ser elaborada mientras sucedía, sin que se registrara siquiera, sin que se hiciera nada por evitarlo, por confrontar contra la disolución, por generar, crear, nueva cultura autónoma. Ese es el hecho histórico.

La transformación radical de la sociedad por parte del capitalismo de la posguerra mundial con una izquierda que, en su mayoría, trata de acomodarse a la nueva situación sin comprender el peligro que ello representa. No se ve el peligro, no se vio, porque no se poseía capacidad de registrar eso como negativo. El hecho histórico fue ese.

Pero la historia prosigue, nunca se detiene.

La historia prosigue, y se hace aún más acuciante crear alternativa cultural *al vivir impuesto por el capital*. Nada se detiene, tienes razón. Pero la evaluación de nuestra actividad, más allá de lo noble de nuestro hacer, debe centrarse en la capacidad o impotencia del proyecto al que dimos aliento. Y el balance es el de la pobreza e impotencia de nuestros proyectos -calcados una y otra vez por las nuevas fuerzas emergentes-, la de la izquierda que sale derrotada, extinguida. Nuestra derrota debe ser puesta en relación con nuestros recursos intelectuales y con las formas organizativas que ellos alumbraron. Los de todas las corrientes de la izquierda que se revelaron igualmente cortos. A la vista está.

Precisamente mi explicación, la que yo me doy, recoge y registra en primer lugar lo evidente, que no puede ser maquillado ni negado, la derrota brutal que ha padecido la izquierda. Pero busca una explicación de la derrota alternativa a la que da quien piensa que todo es fruto de la maldad humana o de la imposibilidad de hacer nada, o de la “infiltración” o del “reversionismo” de los compañeros de lucha o de que los dirigentes no eran los mejores, no eran las individualidades más sabias, la gente adecuada y educada sino los zorrocotocos¹⁵².

Permite incluso explicar la miseria moral -muchas corrupciones, muchas integraciones, el caciquismo- como resultado de una impotencia de proyecto y de comprensión del hacer, no como su causa.

Tú señalabas, cuando tratábamos de Màrkus, que el cambio de vida, la actividad política como cambio, autocambio del vivir, fue una propuesta planteada por Manuel Sacristán en 1983.

152. No es palabra de RAE. Se usa en Andalucía para designar a las personas de “mollera dura”, testarudas, de “pocas luces”, que difícilmente se “bajan del burro”. En la Mancha se usa haciendo referencia a una persona inútil y vaga, un zurracatrán. El adjetivo se usó en muchas ocasiones, en los años de la transición, para hacer referencia al PC portugués, comunistas trasnochados y estalinistas se decía, tan distintos de la modernidad y “puesta al día” que representaban los partidos eurocomunistas.

Sí, por esas fechas, algo antes tal vez.

¿Qué repercusiones tuvo su propuesta, qué se entendía, qué entendíamos que trataba de decirnos Sacristán? ¿Se había vuelto místico? No había engarces intelectuales para comprender lo que proponía. Esa es la incompreensión que hereda la izquierda emergente, para la cual todo esto es perder el tiempo. Eso es “panorama después de la batalla”. Desolación.

Has planteado mil temas y no puede preguntarte ad infinitum. Una cosa nada más. Señalabas antes, te cito, “como consecuencia de todo ello, hoy solo existen maquinarias electorales, no fuerzas políticas arraigadas en tejidos sociales organizados.” Admitiéndolo, ¿no aceptarías que una parte de esa izquierda es muy consciente de la situación, y que intenta crear-abonar-posibilitar ese tejido social organizado al que haces referencia, asunto que no es nada fácil en momentos como los que estamos viviendo?

Respecto de la izquierda organizada, la clásica y la nueva, aparte preocupaciones individuales, no veo que este problema esté ni en reflexión. No es que no esté en sus programas, que no lo está, es que no se debate, no hay elaboración búsqueda de información para sus bases, aún menos reflexión colectiva, debates abiertos. En realidad, por no haber, no es que no haya organización sino ni instrumentos reales de trabajo intelectual organizado. La entidad de los mismos es menos que minúscula cuando han existido.

No he escuchado a ningún dirigente que exprese, aunque sea a los postres de una comida, y con la lengua suelta por la copita de brandy, que la política debe ser praxis directamente ejercida por la masa de los subalternos y que su fin debe ser crear un nuevo ethos o cultura de vida. Además, y esto es lo fundamental, los modelos organizativos de que se han dotado estas fuerzas no lo posibilitan, no sirven para eso.

¿Y por qué no sirven en tu opinión?

Son fuerzas no solo muy centralizadas -eso es lo de menos, podría haber una centralización democrática en la que la base impusiese su criterio soberano, su *volonté générale*-, sino que su centro de poder y dirección es la cúpula del aparato, no las bases, y, además y aún más importante para lo que tratamos, todos los recursos, toda la actividad, todos los cuadros, están dirigidos a una única actividad, la centrada en la acción institucional: acceso a instituciones de poder, ayuntamientos, parlamentos, cúpulas de otras instituciones tales como los sindicatos... y cada vez menos, porque, a su vez, los sindicatos, vaciados también de militancia, convertidos en agencias de representación, han generado sus propias elites, celosas de sus propias parcelas de mando.

Las afiliaciones de esas organizaciones no desarrollan ninguna actividad militante en movimientos de masas, más allá de la que alguno por decisión individual

ejecute. Las afiliaciones no poseen por tanto medios organizativos que posibiliten a quien sea activista social, reflexionar sobre su experiencia y ponerla en común con otros activistas. Las bases afiliadas, aparte de la cotización, están agrupadas en organismos de base que recogen gente según en lugar donde viven, no según la actividad que desarrollan e impulsan en la sociedad. Y por ello, si intentan poner en obra alguna actividad colectiva como tales afiliados, no pueden ejecutar otras que las de propaganda de su propia organización para atraer otros afiliados, crear simpatías, etc., y participar en las campañas electorales. Sus propios locales son “endogámicos” en todo caso, los más eficaces, “atraen gente de fuera” para reforzar la fuerza política. No son los ámbitos en que se reúnen las gentes para “hacer fuera”, para hacer en la sociedad y para ayudar a que se constituya un sujeto social, prático, autónomo.

Esto es, la organización que hoy denominamos partido no es un instrumento o medio al servicio de la organización ‘protagonística’ de la gente, de la constitución de los explotados de la ciudadanía como sujeto soberano en ciernes, de modo que la ciudadanía, que los subalternos, sea capaz de controlar su hacer y su vivir.

Tu crítica parece (y es) una enmienda a la totalidad.

La gente es un medio o instrumento que permite al partido obtener mayor fuerza electoral y mayor proyección, su fin inmediato. Una proyección, se supone, que permite a una élite del partido acceder a los cargos institucionales del estado –parlamentos, municipalidades, etc- y, una vez hecho esto, convertirlos, a su vez, en medios para adoptar medidas administrativas sobre la sociedad que apunten, una larga cadena de mediaciones e instrumenalizaciones cuyo recorrido real hemos experimentado...y que muere siempre en el Callejón del Gato, en lo grotesco que ya conocemos.

Los discursos oficiales apuntan a otras cosas, pero deben ser cotejados con las valoraciones reales sobre el éxito y el fracaso de la organización que las organizaciones hacen. Lo mismo que los centros de enseñanza media, se diga lo que se diga, son medidos a partir de los resultados obtenidos en las pruebas de selectividad –nota media del total de alumnos presentados, número de insuficientes-, los partidos políticos miden su éxito solo por el metro de los resultados electorales. Unos malos resultados electorales ponen patas arriba una organización y se produce una conmoción colosal. Y eso es “el” indicio de lo que verdaderamente hacen. A él se añade el estudio de su “ADN”, o de su ARN de replicación, esto es, su modelo organizativo real, que es el que he descrito, y que, desde luego, admite variantes.

Me permito repetirme...

Adelante con tu repetición. Nos ayudará.

Todo modelo organizativo es el resultado de una concepción del ser humano. Una organización que canaliza toda su acción hacia las instituciones asume la

concepción humana del liberalismo, según la cual, la mayor parte de la actividad humana no es pública, y política por tanto, sino “vida privada”. Su antropología asumida es la individualista antropológica. Toda organización basada en una centralización según la cual una elite dirige y desconfía de las bases, asume un modelo organizativo fundamentado en la teoría de elites liberal positivista. Luego, las aristocracias dirigentes, las formas de cooptación, etc., varían. Pero el modelo es el mismo.

Hasta la fecha, este es el funcionamiento real. No niego que puedan darse cambios.

De hecho, sería absurdo o inconsistente tras tu firme apuesta por la historicidad.

Tras haber defendido la historicidad humana, debo atenerme a esta defensa y aceptar la posibilidad de modificación radical de esas organizaciones, la democratización de sus estructuras de poder, la posibilidad de control democrático de las mismas por parte de sus bases, y el cambio real de finalidad, codificado en una nueva forma de organizarse para el trabajo en la vida cotidiana de la sociedad. De no asumir esto, tú me podrías recordar que caigo en la contradicción.

Pero lo asumes. Luego no hay, no puede haber contradicción.

Bromas aparte, creo que sólo un nuevo impulso, muy fuerte y muy sostenido, de la movilización de masas, y la amenaza subsiguiente de perder la relación con ese nuevo sujeto movilizado, junto con la emergencia de otras fuerzas políticas, puede forzar el brazo a los poderes internos de esas instituciones y ayudar a que los políticos que creen sinceramente en la necesidad de la reorientación de la institución para convertirla en un instrumento al servicio de la organización de la sociedad, puedan tener éxito.

Convenía la repetición-aclaración. Se impone ahora un tercer comentario.

Cuando quieras.

XXVIII

“Antonio Gramsci elabora una concepción de la política que es excepcional en el mundo político actual”

Nos hemos quedado en el tercer comentario. No existe, afirmas, “una fuerza social cultural que debilite el enemigo de clase, en esa suma cero que es toda sociedad de clases. Apenas existe por tanto fuerza real que respalde los proyectos y propuestas que llevan a las instituciones políticas quienes se dicen servidores representantes de los subalternos”. Y por ello, concluyes, sus propuestas tienen pies de barro. Mis preguntas: 1. ¿Por qué hablas de subalternos? 2. ¿Hablas sólo de España? Si fuera que no, ¿de qué otros países? 3. El “se dicen” me hace pensar en que no crees que los que citas -¿quiénes son?- sean realmente representantes de los subalternos. 4. Apenas existe como fuerza real, afirmas. ¿Y los sindicatos, las asociaciones, los colectivos populares, los grupos de base? ¿Eso no es nada? De hecho, tú mismo hablas, en la nota 13 del capítulo, de la existencia de un ethos alternativo, de la constitución de un *popolo comunista*.

Cuando escribí esto estaba pensando en España, en nuestra experiencia de los últimos 40 años. Pero este asunto es universalizable, como mínimo, a Europa; si se quiere, a la que conocemos, la Europa “mercado común”, una Europa subalterna, esto es, cuya ciudadanía, fuerzas sociales y organizaciones son partidarias del *statu quo*. Esto incluye a las organizaciones políticas de izquierda que se niegan a afrontar los grandes problemas y los ocultan, por miedo a la pérdida de voto, y por temor a la confrontación con los grandes poderes capitalistas.

¿Grandes problemas? ¿Cuáles serían esos grandes problemas?

Por ejemplo: euro y deuda exterior; liquidación de la autoridad de los estados sobre la economía, esto es, liquidación de soberanía económica por mandato del capitalismo neoliberal; grandes acuerdos comerciales y globalización económica, todos ellos causas de los males económicos que padecemos, nunca criticados en su

raíz por estas fuerzas; el problema, gravísimo, ecológico, con el cambio climático y el agotamiento a corto plazo de los recursos energéticos; la insostenibilidad del modo de vida basado en el despilfarro energético que vivimos, etc.

Esto es lo que recoge la noción “pensamiento único”, que no se puede negar que se ha instalado, y que determina las políticas tal como podemos documentar con “Uniones sagradas” o “Grandes coaliciones” entre fuerzas políticas que se decían opuestas, que se declaraban de izquierdas y enfrentadas a la derecha, etc.

Esta hegemonía del pensamiento y la civilización capitalistas ha calado en las masas sociales, por lo menos hasta el 2008, cosa que recoge la sociología cuando explica que hasta 2008 las opiniones y preferencias de las mayorías sociales se recogían en un gráfico –abcisas y ordenadas- que formaba una gran joroba en el centro del mismo. Joroba gráfica que significaba que una gran mayoría de la sociedad comulgaba con ese proyecto y se sentía aunada, no se reconocía como clase social explotada. Joroba que se correspondía con las fuerzas políticas electorales de “centro”, que se disputaban el voto mayoritario de las gentes de ese sentir.

Sí, sí, fue norma durante años, durante décadas, lo que has descrito con esa joroba gráfica que nos has explicado.

Solo ahora se inicia, como consecuencia de la situación que emerge tras el 2008, y la dislocación de la vida de millones de familias, golpeadas por el hundimiento del gasto social de los estados y por el paro, un proceso de disgregación de ese “centro centrista” unánime respecto de la sociedad capitalista. Y solo ahora, en lugar de una sola joroba de dromedario, se tiende a la formación de dos jorobas enfrentadas, de camello, a la “polarización” social. Esto está siendo recogido por la sociología más empírica, pero a título de inicio.

Ese mundo de “centro”, de “pensamiento único”, ha sido tal precisamente porque las mismas, mayoritarias organizaciones de la izquierda se han integrado en él, lo han sostenido y reproducido. Se han negado a crear una opinión pública informada y a enfrentarse al capitalismo, a defender de veras la democracia. Vemos la potencia que tiene ese proyecto en las actuales uniones sagradas en Alemania.

Este modelo podría no haberse aceptado...

Si CCOO, si UGT, etc. no hubieran estado aceptando ese modelo, si ese modelo no hubiese sido defendido por toda la estructura del PSC-PSOE y una gran parte de IU –tarjetas black, sobresueldos extras, sicavs, fondos off shore, sobornos, sin los cuales no puede haber fondos desregulados, consejos de administración, que son las actuales “delicias de Capua¹⁵³” para los jubilados de la política y demás gajes-

153. La expresión tiene su origen en la Segunda Guerra Púnica (218 a. C.-201 a. C.), cuando el general cartaginés Aníbal, después de su victoria sobre Roma en la Batalla de Cannas, decidió descansar en Capua en vez de sitiar Roma. De este modo, “las delicias de Capua» es sinónimo de una manera, no valiente, de excusarse de los deberes difíciles.

ese modelo no hubiera sido el aplastantemente dominante.

Claro que lo que hubiese ocurrido es que unas organizaciones de veras opositoras no hubieran podido sostener la estructura salarial de sus deliberados, se les hubiesen cortado los accesos a las subvenciones. También las nuevas fuerzas emergentes juegan actualmente a la profesionalización institucional, a asaltar los cargos y los despachos, a apalancarse en ellos como finalidad fundamental, en vez de tratar, en vez de haber tratado de ser medio para la creación de movimiento social organizado por la base, un movimiento permanente que luchase por la democratización de la vida cotidiana.

Aceptan, en tu opinión, el mismo modelo político...

Aceptan el mismo modelo político, representativo institucional y ocultan los verdaderos problemas que atenazan nuestra sociedad y nuestra civilización, que está próxima al colapso.

Respecto de este modelo político según el cual una fuerza política se ofrece como representante de los explotados para que estos exijan al Estado el cumplimiento de determinadas exigencias o programas, sigue siendo lapidaria la frase de Marx en *Crítica del Programa de Gotha*: “[...] tratándose de un pueblo trabajador (...) por el mero hecho de plantear estas reivindicaciones al Estado, exterioriza su plena conciencia de que ¡ni está en el Poder ni se halla maduro para gobernar!¹⁵⁴”

Llevo tiempo acordándome de una novela de José María Pereda titulada *Pedro Sánchez*, su mejor novela, y, a mi juicio, una de las grandes novelas realistas españolas del siglo XIX.

¡Menuda coincidencia! No recordada esa novela de Pereda.

Pedro Sánchez es el personaje protagonista. Un advenedizo de provincias que intenta hacerse el vivo y medrar en el mundo político posterior a la Vicalvarada¹⁵⁵, cosa que logra debido al desconcierto momentáneo que se produce entre las “fuerzas vivas”, como consecuencia de la agitación social, y a la necesidad interina por parte de esos poderosos de encajar nuevas caras como nueva “interfaz” de su poder.

El personaje, que ha logrado convertirse en provisional líder de los amotinados, accede a la alta sociedad mediante un matrimonio de conveniencia mutua para los dos contrayentes, en este caso con una señora de Madrid, no una sevillana. Pedro

154. Karl Marx, *Crítica al programa de Gotha*, Ricardo Aguilera editor, M. 1971 (4ª), pág. 35. Al final del texto, Engels usa, en vez de *Estado*, la palabra *Gemeinwesen*, «que equivale a la palabra francesa «Commune» (pág. 55).

155. Referencia a la revolución de 1854, también conocida con el nombre de Vicalvarada por haberse iniciado con el enfrentamiento entre las tropas sublevadas (al mando del general O'Donnell) y las tropas gubernamentales en las cercanías del pueblo madrileño de Vicalvaro. La revolución del 54 fue un pronunciamiento militar seguido de una insurrección popular que se produjo entre el 28 de junio y el 28 de julio de 1854, durante el reinado de Isabel II. Puso fin a la década moderada (1844-1854) y dio paso al bienio progresista (1854-1856).

Sánchez acaba siendo engañado por su mujer y encima, al batirse en duelo contra el amante de la misma, es derrotado y le debe la vida a su rival.

La especulación consiste en aproximar cuántos meritorios actuales están cursando oposiciones al puesto del *pedrosánchez perediano* en las diversas fuerzas políticas, “pasadas, presentes y futuras en sus más ocultos pensamientos”. En asunto de pecadillos, el catecismo de Trento, se expresa de forma insuperable.

Creo que esto responde a tu muy matizada pregunta.

Surgen mil preguntas más, como suele ocurrir con las buenas respuestas, pero no abuso más y me controlo.

La próxima pregunta no es propiamente un comentario. Hablas del viejo Lukács. ¿Te interesa? ¿Qué te interesa especialmente del viejo Lukács?

Le debo al viejo Lukács el “haberme enterado del asunto”. Bueno, al viejo Lukács y a los porrazos en cabeza propia al haberme involucrado militantemente en un proyecto que a cada paso nuevo, desde 1976, mostraba a las claras ser impotente y que ponía en claro apresuradamente que se precipitaba al abismo.

¿De qué proyecto hablas?

El caso español de autoliquidación exprés del comunismo que no era preciso ser un lince para poder registrar. En ese sentido, cuando Santiago Carrillo publica en 1977 su libro *Eurocomunismo y Estado*¹⁵⁶, que reitera viejas ideas de la matriz socialdemócrata, mi conclusión no es que los problemas fueran de personas, asunto de “revisionistas traidores” (en la jerga de la época), sino que no sabíamos qué hacer y que había qué pensar. Pero sin tener ni idea, ni tan siquiera idea, de qué pensar. No se puede decir que eso fuese precisamente “pensamiento vivido” sino “perplejidad vivida”.

Ahí es Lukács el que me da pistas, el viejo Lukács, al que accedo a través del libro *Conversaciones con Lukács*. Un libro entrevista, de 1967, que se publica en España en 1969 y en 1971. Dos ediciones en Alianza Editorial.

A Sacristán le interesó mucho como sabes. Lo hemos comentado. Una de sus últimas conferencias, la que dio en la librería Leviatan en abril de 1985, estuvo dedicada a la tercera conversación.

Lo recuerdo. La publicaste en *Seis conferencias*.

Con prólogo de Paco Fernández Buey, al que también interesó mucho el último

156. Barcelona: Crítica, 1977. Para una deslumbrante aproximación crítica y equilibrada: Manuel Sacristán, “A propósito del ‘eurocomunismo’ (1977). *Intervenciones políticas, ob. cit.*, pp. 196-207.

Lukács¹⁵⁷. Prosigue, te he interrumpido.

En una de las tandas de preguntas que le hace uno de sus tres interlocutores, él expone su concepción de la política.

Wolfgang Abendroth si no recuerdo mal. Por cierto, en la solapa de la traducción castellana de W. Abendroth, *Sociedad abierta y democracia política. Estudios sobre sociología política*. Barcelona-México D.F.: Ediciones Grijalbo, 1973, su traductor, Manuel Sacristán, escribía

“Wolfgang Abendroth nació en 1906 en Wuppertal-Elberfeld. Terminados sus estudios de derecho, empezó sus prácticas profesionales, que tuvo que interrumpir en 1933 por inhabilitarle para ello el poder nazi. Se doctoró en Berna en 1935, volvió a Alemania y realizó actividades clandestinas contra el estado nazi. Detenido en 1937, fue internado en un campo de concentración, del que pasó a la división de castigo 999.

En 1947 la administración alemana de la entonces zona de ocupación soviética y actual República Democrática Alemana le llamó para ocupar un cargo en el ministerio de Justicia de Brandenburgo. Enseñó en las Universidades de Halle y Jena (en esta última ya como profesor numerario, o titular) y en Wilhelmshaven, en zona occidental, desde 1949. A partir de 1951, es profesor ordinario de ciencia política en la Universidad de Marburgo.

Principales obras: “Die deutschen Gewerkschaften. Weg demokratischen Integration” (*Los sindicatos alemanes. Camino de integración democrática*), 2ª ed. 1955; “Aufstieg und Krisis der deutschen Sozialdemokratie” (*Ascenso y crisis de la socialdemocracia alemana*), 1964; y la presente colección de artículos y ensayos [*Sociedad abierta y democracia política. Estudios sobre sociología política*].

Wolfgang Abendroth se había formado políticamente en una tradición socialdemócrata marxista, verdaderamente socialista. Luego de desempeñar durante bastantes años, particularmente durante la guerra fría, una función de educador de la reducida izquierda socialista alemana y de librar tenaces batallas en momentos críticos (como la eliminación del marxista Viktor Agartz de la oficina teórica de los sindicatos alemanes, o como la prohibición del Partido Comunista de Alemania), Abendroth ha sido él mismo expulsado del Partido Socialdemócrata de Alemania.”

Gracias por la nota, no la recordaba. Prosigo.

El capitalismo de bienes materiales para el consumo cotidiano ha logrado penetrar la vida cotidiana de las clases subalternas, ha liquidado la autonomía cultural, la autonomía del vivir que otrora las organizaba y las hacía ser un sujeto alternativo e independiente, con una consciencia experiencial de ser otra realidad social. Por tanto, estaban liquidadas las bases que históricamente habían

157. Véase Francisco Fernández Buey, “Historia (personal) y conciencia de clase: György Lukács”. *Poliética*, Madrid: Editorial Losada, 2003, pp. 85-122.

posibilitado la existencia de un sujeto social alternativo, sin lo que no era posible que se generase un proyecto social nuevo alternativo. El objetivo fundamental para la lucha era la organización de una nueva vida cotidiana, la lucha contra la “manipulación de la vida cotidiana” por el capitalismo. Un vuelco radical en la concepción del hacer político.

Luego leí su *Estética*, cuyo primer capítulo se titula “Los problemas del reflejo en vida cotidiana”, y el primer apartado del mismo se titula “Caracterización general del pensamiento cotidiano”. La obra es una verdadera teoría de la génesis histórica de la civilización.

Traducida por Sacristán también. Lukács es el autor que más tradujo, unas cinco mil páginas en total (sin ser él propiamente, como señaló en una carta a Fernández Santos, un lukácsiano). Más que Marx o que Gramsci por ejemplo... O que Quine.

Exacto, yo también lo he pensado alguna vez. Tradujo mucho a Lukács y escribió bastante sobre él.

Esa obra suya, la del viejo Lukács, me interesa mucho más que su último libro, la *Ontología del ser social* y que *Historia y consciencia de clase*¹⁵⁸, obra suya considerada “de juventud”, aunque tenía 34 años cuando la escribe.

Desconozco desde luego lo que el viejo Lukács dejó escrito sobre ética, un manuscrito muy grande sobre ética en el sentido de Aristóteles según tengo entendido que no ha sido publicado. Este Lukács “viejo”, es el pensador que vemos emerger con claridad al menos desde la publicación de su libro *El joven Hegel*¹⁵⁹. Esta forma de concebir el proceso histórico y en consecuencia, de plantearse la acción política, que parte del ethos, es de inspiración hegeliana –y aristotélica, claro.

Mi deuda con este grande del pensamiento del siglo XX es enorme. Esta línea de trabajo es la que había elaborado otro hegelomarxista, Antonio Gramsci, muerto en 1937, pero a pesar de haber leído previamente antologías de Gramsci, yo no había entendido cuál era la clave de lectura de Gramsci. Comienzo a entender la cosa cuando leo, en 1977 o 1978 -¿1979?-, la entrevista que Lukács sostiene en 1967 y en la que explica escuetamente, con claridad para “despistados”, el asunto de “la vida cotidiana”.

Pues tener como maestros a Lukács y Gramsci no es cualquier cosa.

A propósito del segundo, otra de estas preguntas que son más bien macropreguntas. Hablas una y otra vez en tu libro, también lo has hecho en estas conversaciones, de Antonio Gramsci: ¿por qué es tan importante para ti la obra y la vida militante del revolucionario sardo? Vivió pocos años, estuvo más de diez años en

158. Para una aproximación crítica, M. Sacristán, “Sobre *Historia y consciencia de clase*”. *Sobre dialéctica*, ob. cit., pp. 241-252.

159. G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona-México DF: Ediciones Grijalbo, 1970 (traducción de Manuel Sacristán).

la cárcel, están sus cartas, están sus escritos juveniles, sus *Quaderni* escritos en condiciones muy difíciles. ¿Es tan grande Gramsci, pensando objetivamente, sin negar que sea alguien como dijo Sacristán muy digno de amor, es tan grande, repito, como solemos decir? ¿No exageramos por pasión, por nuestra más que razonable y justa admiración por él?

Antonio Gramsci elabora una concepción de la política que es excepcional en el mundo político actual, y que él aplica a la elaboración de una propia práctica política y al estudio de la sociedad en el que fundamenta su praxis. Esta concepción es apenas compartida en el presente.

Nos la explicas.

La concepción política que parte de que la materialidad humana, la materia que compone o constituye a la humanidad, a la sociedad, es la actividad –la práctica: esa es nuestra “materia”-, generada intersubjetivamente, la práctica creada en comunidad social. Que la totalidad social no es sino la totalidad de las intersubjetividades y de sus relaciones sociales anudadas, y del saber hacer, creados, recreados, disputados en feroz lucha de clases, y puestos en obra por la actividad social. Que, en consecuencia, la sociedad y, con ella, nosotros, las individualidades que la constituimos y generamos la actividad, está en constante transformación. Somos un ser histórico, en perpetuo proceso de negación del mundo que nos constituye, dado que la lucha social por dominar y redefinir la actividad social es incesante y está en perpetuo proceso de auto modificación. Ese proceso, en su totalidad y en su constante modificación, la práctica de la sociedad humana, la generación de un orden cultural de vida producido y en constante devenir en el tiempo histórico, es el objeto de la política.

“Orden” -ordine nuovo, orden nuevo- y “tiempo”, las palabras con las que Sacristán titula su inacabada obra sobre Gramsci¹⁶⁰, tiempo que hace referencia a la dinamicidad inagotable, inacabable, de la humanidad, esto es, a la historicidad humana. Orden frente a “ser”, un ser que, siendo nosotros, nos desbordaría porque, se supone en esa otra hipótesis, no podemos reflexionarlo negativamente, ni entender que no es sino nuestra intersubjetividad activa operante.

Orden y tiempo frente a ser y tiempo. Pero también, frente a solo consciencia y tiempo, esto es, frente a historia –tiempo- y “consciencia”, consciencia de clase.

Muy bien visto, magníficamente formulado, nunca había pensado en ello. ¿Descansamos un momento?

Descansemos... más de un momento si quieres.

160. M. Sacristán, *El orden y el tiempo*, Madrid: Editorial Trotta, 1998 (edición, presentación y notas de Albert Domingo Curto). Libro interrumpido, con la detención de Gramsci, que estaba destinado a ser la presentación de la *Antología* del revolucionario sardo que editó en México en 1970.

XXIX

“Toda acción es resultado del pensamiento de la razón práctica que produce el vivir, que nos ‘autocrea’”

Estábamos en el tema del *orden nuevo*.

Orden nuevo es creación de totalidad de ethos, de cultura material creada intersubjetivamente, en su totalidad -y no solo totalidad de nueva consciencia creada. Y esto, también esto, saber que el mundo humano es un ethos, una cultura material de vida cuya totalidad es orgánica, implica saber que una transformación revolucionaria de la sociedad exige plantearse la creación de una nueva totalidad cultural, la transformación del vivir –”hegemonía”-, no tan solo la socialización de los medios de producción, economicismo que surge de la aceptación naturalizadora del mundo creado por el capital, ni la mera ocupación de los aparatos político administrativos del estado.

En resumen: la concepción política de Gramsci recoge, tiene en cuenta y aplica a la política el carácter práxico, no natural, no objetual, de la sociedad humana; la plasticidad humana, y la consiguiente historicidad radical, humana, de la “esencia” o “naturaleza” humana, que no son ni innatas, ni están predeterminadas por fuerzas internas que funcionan como causa o “variante independiente”. Gramsci tiene en cuenta que es la actividad humana por entero la que está en constante modificación, creación y recreación, por parte de la totalidad de la comunidad humana, y que esa es la característica que permite pensar en la transformación revolucionaria de la sociedad. Pero, a la vez, sabe que una transformación revolucionaria es un cambio de civilización, una generación de un ethos nuevo, como ocurrió en la Revolución Francesa.

Por tanto...

Por tanto, sabe que una revolución exige la creación en comunidad una nueva totalidad de vida, que no es simple nacionalizar unos recursos, las fuerzas produc-

tivas. Una tarea que no es de “gestión” de lo creado, sino de “gestación” en acto, de creación de un ethos cultural nuevo. Eso no puede ser prescrito o anticipado por una minoría intelectual, y, mucho menos aún, ejecutado por ella y, aún menos, ejecutado desde la gestión gubernativa institucional.

¿Qué se requiere?

Eso requiere, como siempre a lo largo de la historia, la participación activa de la totalidad de las individualidades organizadas o, por lo menos, la de una inmensa mayoría. Por ello hay que crear un gran sujeto social “bloque”, que incluya a los trabajadores urbanos, incluidos los asalariados intelectuales y al campesinado. Solo una mayoría organizada y auto activa, las clases sociales explotadas de su época puede crear un nuevo vivir o ethos. La tarea del intelectual ha de ser la de un foco de reflexión interior al proceso.

¿Y qué significa esto que acabas de formular?

Que la reflexión que debe ir pegada a la experiencia práctica que desarrolla el nuevo sujeto social con su nueva, emergente, acción, experiencia que conoce el filósofo porque él no es sino el conjunto de sujetos participantes en la actividad, que como subjetividades coparticipantes, copertenecientes a la intersubjetividad activa en proceso de creación, deciden reflexionarla sistemáticamente también en comunidad. Un pensamiento orgánico de quien participa subjetivamente, y se piensa a sí mismo parte del proceso en marcha, que es un proceso singular, histórico, de lucha feroz entre intereses de clase enfrentados. Un pensamiento participante que considera qué puede hacer él para ayudar a la constitución de un sujeto social organizado formado por los explotados, por la voluntad creativa de inmensas masas sociales, no como un ingeniero externo que hubiese elaborado por adelantado, *ex ante* antihistórico, el proyecto de sociedad a alcanzar, y que conociese técnicas de intervención para modificar la “cosa social”.

Y para ello...

Para ello trata de comprender cuáles son, en el presente, esas subjetividades en minoría, cuasi despreciables en número, de sectores sociales que expresan malestar, que comienzan a movilizarse aquí y allá, y con las cuales él puede coparticipar en la actividad.

En la medida en que posee –si lo posee– mayor utillaje intelectual, lo aporta como servicio intelectual para que ellas puedan operar con él mismo en la medida en que su experiencia crece y les revela que ese saber les es necesario para pensar y actuar. Rinde servicio subsidiario, instrumental, de archivero documentalista, que aporta saber e información al sujeto soberano para ayudar a la deliberación colectiva sobre qué seguir haciendo, de la que él también participa.

Tal como lo hacen las instancias intelectuales existentes orgánicas de la bur-

guesía, que es el sujeto social que protagoniza la sociedad actual. Ellas suministran saber sin sustituir al verdadero soberano en su deliberación.

Vale la comparación como ayuda.

La razón de por qué se debe evitar en todo momento sustituir la verdadera capacidad de reflexión del nuevo sujeto es clara.

¿Y cuál es si es tan clara como indicas?

Un sujeto social que debe ser el que protagonice un nuevo mundo social no puede construirse sino desde el protagonismo social de la propia actividad auto generadora. Sustituir el protagonismo sobre la deliberación por parte del mismo, además de no servir para crear una alternativa de ethos, es doblemente infecundo porque impide el desarrollo creativo del sujeto social, dado que el aprendizaje fundamental es el que desarrolla a partir de su propia actividad, sobre la misma; aprendizaje en común, tan en común como la propia actividad generada, que es el objeto de su reflexión. Identidad sujeto objeto.

Gramsci se plantea ese asunto y extrae consecuencias políticas. El “partido” ya no puede ser un partido al uso: las tareas del sector intelectualmente consciente han de ser “otras”. Las que he tratado de resumir.

De acuerdo pero, abusando de ti, pido repetición y aclaración.

La hegemonía cultural, la generación al menos embrionaria de un nuevo ethos, una cultura material de vida, es la tarea fundamental sin la cual no existe el nuevo sujeto activo en ciernes. Ni habrá nuevo estado, dado que un estado es para Gramsci, un nuevo orden cultural en la sociedad civil. Y este objetivo es previo al acceso al poder político. Gramsci reformula la concepción y el hacer del partido

Que pasa a ser...

Que pasa a ser un intelectual orgánico constituido por todo aquel que ayuda a desarrollar capilarmente nueva actividad social y por unos servicios auxiliares de información y formación.

La concepción de Gramsci, la “otra”, si nos ponemos a pensar en lo que se tiene por actividad política, habitualmente, es connatural de veras a la obra de Marx, a lo que éste nos dice en el capítulo 2 del *Manifiesto Comunista*. Es continuación de la del fundador de la praxeología, Aristóteles, para quien Atenas no es una ciudad tal como nosotros entendemos por esa palabra, ni una estructura social e institucional, sino el conjunto activo de los atenienses, la comunidad de subjetividades interactivas dotadas de su saber hacer, de su ethos –éticas-, y por ello, no existe una “constitución de Atenas”, sino una “constitución de los atenienses”.

Es la concepción de Hegel: identidad sujeto-objeto. Pero todo esto ha sido borrado, olvidado.

Hemos hablado de ello anteriormente.

Sí, lo hemos hablado. Gramsci piensa el proceso histórico históricamente, con conciencia histórica. Sabe que la historia humana cambia. Y estudia, con utillaje adecuado, los microfundamentos de la génesis de lo nuevo, lo estudia capilarmente, en sus microfundamentos. Sabe que el cambio, el cambio de mundo, el cambio de ethos, la aparición de subjetividades sociales nuevas antes no existentes, organizadas, se produce porque aparecen elementos humanos antes inexistentes, sujetos sociales que emergen, que se autoconstituyen, porque se ponen en acción, es decir, se buscan entre sí, se organizan.

Sujetos que antes eran inactivos, inexistentes.

Exacto. Gramsci sabe que el sujeto, el sujeto como comunidad subjetiva nueva, y el sujeto como individualidad nueva, se construye mediante la auto actividad organizada y la autodeliberación. Que todo ello, toda creación que emerge, lo antes inexistente, es un proceso que surge de activaciones de personas existentes, nacidas en el mundo viejo, aquí y allá, pero que se ponen en acción a partir de los problemas que les genera el mundo existente y generan una actividad de oposición antes inexistente. Que los procesos históricos verdaderos nunca han sido creados, generados por la iluminación provocada por minorías poseedoras de episteme, sino por el fraguarse de un nuevo sujeto social a través de un largo proceso de organización y lucha, de resistencias. Y que en él mismo, desde luego, sí tiene un cometido el conocimiento teórico, como medio a proporcionar, a incorporar, al nuevo sujeto.

A medida que la nueva capacidad de acción genera en él mismo, en las individualidades participantes, de forma desigual, emerge del proceso nuevo de actividad que van generando y obliga a plantearse nuevas preguntas que van de la mano con las nuevas capacidades que genera la nueva práctica. Necesidad y capacidad de entender la utilidad del saber teórico históricamente elaborado y transmitido.

Por ello, Antonio Gramsci matiza mucho la reflexión sobre el intelectual.

¿Cómo lo hace?

Si el ser humano es actividad social, praxis que es posible, o es limitada según las relaciones sociales anudadas entre los seres humanos, toda acción es resultado del pensamiento, del pensamiento ontogenético fundamental. La razón práctica que produce el vivir, que nos autocrea. Si la historia –la historia “nueva”- es resultante de la actividad organizada nueva, que emerge *ex novo*, el pensamiento primero importante es el de quienes han reflexionado su vida a partir de su experiencia de vida y han concluido que no toleran que prosiga así y actúan. Como sea, al nivel posible que sea. Murmuran en común contra el mundo dado, boicotean lo que hay, sostienen actividades opuestas al vivir ordenado, pasan luego a organizarse para luchar, van generando organización nueva estable y nueva experiencia de lucha.

Emociona escucharte. Casi pienso en el viejo Lukács del que antes hablabas.

Gracias. Esta es la génesis del pensamiento práctico nuevo y la actividad nueva, en conato, de la gente común, todo lo cual es lo que genera nueva historia. Esa gente, y entre ella, la de los que comienzan a reflexionar sistemáticamente lo que ocurre, a partir de su experiencia inmediata de acción y los cambios que detectan que ésta produce. Esa gente que buscando, para ello, contrastar su pensamiento con el de otros y, en la medida en que la van creando con sus actos, buscan estabilizar su organización, extenderla, esos son el gran nuevo, imprescindible, intelectual.

Todo hacer nuevo, todo organizar nuevo es resultado de pensamiento. En consecuencia, todo individuo que piensa el hacer nuevo, que organiza hacer nuevo, es un intelectual.

Recojamos la definición, tu aproximación: “Un intelectual es todo individuo que piensa el hacer nuevo, que organiza hacer nuevo.”

Y si, además, piensa reflexivamente sobre la experiencia de su razón práctica y piensa reflexivamente sobre la experiencia generada por la razón práctica nueva que él ha desarrollado en común para enfrentarse con el explotador, para cambiar el orden social en concreto, ese pensador es un intelectual “orgánico” del nuevo sujeto social que él, junto a otros muchos, contribuye a gestar, a producir, a crear.

Magnífica caracterización del intelectual orgánico.

Todo pensador que reflexiona sobre cómo organizarse en el nivel capilar, en la vida cotidiana, esto es, en los microfundamentos de la civilización y cómo darle consistencia y perdurabilidad a su grupo autoorganizado, ese pensador, ese grupo de pensadores, cuya caracterización intelectual es la experiencia práctica, es el intelectual orgánico que da continuidad y estabilidad al nuevo sujeto social emergente organizado. Ese grupo es el que de veras es consciente de la génesis de lo nuevo. Porque la génesis de lo nuevo, sobre la que él reflexiona, no es sino el hacer inmediato que él crea con sus *copartenaies* inmediatos desde su vida cotidiana. Lo es porque, al reflexionarlo, de una u otra forma, y al comprometerse a transmitir ese saber hacer nuevo, ayuda a que el saber hacer reflexionado se convierta en acervo común del Sujeto social. El intelectual orgánico no es “otra gente”. Ni gente que posea de entrada más saber, teoría, episteme.

¿Quién es entonces?

Toda la gente, la totalidad de la gente, que se organiza capilarmente para generar el hacer nuevo, utilizando de forma nueva saberes anteriores, desarrollando nuevos saberes prácticos en su nuevo hacer organizado, y nuevas facultades activas, creativas, en ella misma, y entre esa gente, también los más –tendencialmente- reflexivos. Esa es la gente de la que ha dependido toda génesis de todo proceso histórico. Las gentes que crean mundos nuevos son las gentes normales en su hacer cotidiano.

Gente corriente, no gente separada de “las masas” que les dan-transmiten-imprimen una conciencia exterior desde fuera.

Exacto. Estamos reflexionando, con Gramsci, sobre los fundamentos de la aparición de lo históricamente nuevo, sobre la historicidad en su génesis capilar.

Además está el intelectual que posee saberes epistémicos, filosofía elaborada, ciencias, etc. y que en los procesos históricos de lucha, en parte -hoy las condiciones materiales permitirían una incorporación mayoritaria de los mismos al proceso-, se incorpora organizadamente al proceso de constitución del sujeto, genera experiencia de lucha al organizarse en el mismo, y difunde y democratiza sus conocimientos y los convierte en medio que se apropian los otros, masivos, nuevos agentes, unos más, otros menos. Una apropiación heterogénea entre la masividad de personas que van participando en la nueva práctica que crea sujeto social nuevo, ethos nuevo, en la nueva práctica que es creación de ellos. Esto, así, es siempre el proceso histórico humano.

Pero en la historia, lo que no se ha dado nunca es que la episteme de los pocos intelectuales licenciados -para entendernos-, la minoría teórica, haya generado el proyecto y haya sido la guía intelectual del proceso de lucha de masas. Por ello, como corresponde al marxismo, al marxismo de Marx, Gramsci presta particular atención a la génesis de los procesos nuevos, estudiados en su capilaridad cotidiana, vistos desde la intervención cotidiana de cada individuo. Y en consecuencia, le interesan los grupos, en principio, numéricamente despreciables, pero que expresan oposición al vivir dominante, dispersos por todos los sectores subalternos de la sociedad, y trata de hacer lo posible para que tomen conciencia de lo que ya piensan y hacen, que se organicen mejor, etc.

Pero sin sustituirlos...

Sin cometer la idiotez soberbia de sustituirlos. Su crítica a la noción de “conciencia exterior” y a la de “vanguardia”, entendida como elite intelectual que dirigirá el proceso a base de episteme, es tajante y sin contemplaciones: por ejemplo en el cuaderno en que critica el manual de marxismo de Bujarin¹⁶¹. Lo recuerdo bien.

¿Cómo va a crear un nuevo ethos, una nueva cultura de vida, una nueva civilización, una minoría social? Una pregunta ya respondida.

Génesis de lo nuevo antes inexistente, por obra de la auto actividad de personas de la anterior sociedad, génesis que es consecuencia de esa misma actividad, de la creatividad de la misma, que modifica a las personas existentes activas, sus capacidades de hacer, sus necesidades antropológicas, que modifica su antropología. Creatividad que se desarrolla, que emerge como resultado de la organización en común y de la deliberación concreta entre ellas, para hacer.

161 *Teoría del materialismo histórico*. Se ha dado la referencia anteriormente.

Todo esto, toda esta colosal, agudísima reflexión sobre la génesis de lo nuevo a partir de lo antes inexistente –para decirlo de forma contundente-, esta reflexión sobre el momento genético, o sea, sobre la historicidad humana, es desarrollada de forma única por Antonio Gramsci. Lo puede hacer porque él, además de ser un pensador excepcional, posee utillaje.

¿Qué utillaje?

Su utillaje es el historicismo hegelomarxista.

A la altura de lo que llevo enumerado, creo queda claro que Antonio Gramsci es un pensador excepcional, único.

Creo que ha quedado clara tu opinión y tus razones. No tengo ninguna duda que tanto Sacristán como Paco Fernández Buey suscribirían tu afirmación, también ellos pensaban que era un pensador excepcional.

Por lo demás, la comparación con la lectura de otros pensadores políticos actuales nuestros, o coetáneos suyos, no deja lugar a dudas. Encontramos en las obras de estos otros tipologías políticas abstractas, descripciones de modelos, contrastaciones genéricas de modelos, cuando no simple enumeración de los recursos propios de la gestión técnica institucional,... “Deber ser” o estipulaciones de lo que es conveniente que haya, sin reflexión sobre la forma como se puede generar una “causa eficiente”, un sujeto práxico, cuyas capacidades serán las que definan su proyecto. “Cuando haya” repúblicas, “cuando haya” sujeto, “cuando haya” virtud, “en el supuesto de que haya... velo de ignorancia”, “cuando el debe se haga es”, “cuando haya socialismo” o “verdadera democracia, “cuando la gente sea capaz de entender nuestra verdad”, “si hiciéramos esto”,... o la invitación a la mera gestión técnica, institucional de lo que hay porque no se puede hacer otra cosa.

Pero todo eso otro es la antihistoricidad, las antinomias intelectuales, antihistóricas –la historia no ha “funcionado” nunca así- hechas discurso político. Nada sobre cómo ayudar a incidir en la formación de un movimiento organizado de subalternos explotados, cuya sola génesis ya es cambio histórico porque ya está anulando y superando la realidad antes existente.

Insisto: Gramsci es excepcional.

Lo es, Gramsci es excepcional. No tengo dudas.

XXX

*“Pasolini fue un crítico de la cultura en el sentido no académico,
en sentido práctico político”*

Gramsci es excepcional, de acuerdo. No hay duda de que lo es para ti (también para mí aunque lo conozco mucho menos). Una duda de lenguaje (de la que ya hemos hablado): Identidad sujeto-objeto, afirmabas. Dilo, por favor, de otra forma menos filosófica y más brevemente.

Sí, es un filosofema que recoge la siguiente idea: eso que percibimos como cosa, como ente, como sociedad objetiva, constituida por “estructuras e instituciones”, que parecen ser realidades impersonales, objeto, todo eso, no es sino algo producido y reproducido a cada instante por la actividad de la totalidad de personas que constituyen la sociedad, que utilizan para ello el saber hacer que ellas poseen. Lo que nos parece ser “sociedad-objeto” no es sino el hacer que generamos todos nosotros: nuestra materia constitutiva como seres sociales es la actividad. Esto es, la “cosa” u “objeto” sociedad no es sino la comunidad de subjetividades que la constituyen, religadas, en relación/religación las unas con las otras, y que operan, generan actividad productiva, y reproductiva, a partir de su saber hacer, ethos, o cultura material, que ha sido creada por la comunidad y en la que nos formamos todos desde nuestro nacimiento.

Comunidad de subjetividades, orden relacional comunitario y saber hacer, estos son nuestros constituyentes. Si todo eso nos parece ser “cosa” es porque no somos capaces de controlar la actividad que producimos, que es la que se nos aparece como algo ajeno a nosotros, con dinámica propia: con apariencia, de cosa, de algo que no depende de nuestra voluntad. Esto es consecuencia de que la *religación comunitaria* que nos organiza a los sujetos, las relaciones sociales que ordenan nuestra actividad, nos enfrenta a unos con otros: los intereses de unos son opuestos a los de los otros, el del burgués al del burgués con quien compite y al del trabajador, etc. Esta falta de reconocimiento real de todos como iguales, que depende de la forma

organizativa de las relaciones sociales que generan la actividad, y que es un orden organizativo que unos imponen a los otros en su beneficio, impide que tengamos la experiencia inmediata de que “eso” que denominamos “sociedad” no es sino la comunidad activa de subjetividades organizadas.

Entonces el objeto no es...

El “Objeto” no es otra cosa, sino que es “idéntico” a la comunidad de subjetividades activas, al “Sujeto” comunitario.

Por tanto, para cambiar la sociedad no hay que tratar de pensar en técnicas de intervención institucional sobre la sociedad, sino que, dado que somos los agentes productores inmediatos y permanentes de todo eso, se trata de cambiar nuestro hacer, para lo cual debemos organizarnos y transformar las relaciones sociales que ordenan nuestro hacer.

Entonces respecto a los que suelen llamarse movimientos de masas.

No se trata de crear un movimiento organizado de masas que sirva como instrumento de presión para cambiar el mundo al permitir el acceso de los “nuestros” a las instituciones desde las que se genera actividad de ingeniería sobre la sociedad. Porque organizarnos y comenzar a hacer de otra manera, el mismo luchar por el derecho a hacer eso, es ya cambiar, estar cambiando el mundo, precisamente porque es ya estar cambiando nuestro hacer, que es lo que pretendemos, y eso, además, nos cambia antropológicamente a nosotros.

Los griegos, Aristóteles en concreto, ya lo veían así. Para ellos no existía Atenas, existían los atenienses.

Insistes mucho en este punto. También lo hemos hablado.

Aristóteles recoge “la constitución de los atenienses”, no “la constitución de Atenas”. Y los propios ciudadanos de Atenas decían que Atenas estaba donde estaban los atenienses y evacuaron la ciudad dejando que los persas la ocuparan justo antes de la batalla de Salamina¹⁶². Pero es sobre todo la *Ética* de Aristóteles el libro que nos sorprende.

¿Por qué nos sorprende?

Uno lo abre por primera vez y se lleva la sorpresa desconcertante, chasqueante, de que no es eso que llamamos un libro de filosofía moral, sino un libro en que se nos presenta el *ethos*, *el saber hacer que posibilita la acción de una comunidad social*.

Lo segundo que sorprende es que se percibe que Aristóteles nos explica qué

162. Combate naval -punto álgido de la segunda guerra médica, el segundo intento persa por invadir Grecia- que enfrentó a una alianza de ciudades-estado griegas con la flota del Imperio persa en el 480 a.n.e en el golfo Sarónico, donde la isla de Salamina deja dos estrechos canales que dan acceso a la bahía de Eleusis (cerca de Atenas).

es una polis, una sociedad. Pero, sin embargo, no nos cuenta de sus estructuras económicas, ni tan siquiera sus estructuras o instituciones sociales. Nos explica que la sociedad está constituida por... precisamente ese saber hacer práctico, el que permite a la comunidad de subjetividades producir una comunidad superior en bienes y posibilidades a la generada por la suma separada de todas ellas, y vivir bien. Saber hacer práctico que abarca las técnicas productoras de utensilios, el saber hacer de los zapateros, carpinteros, etc. Y, desde luego, el saber hacer necesario para deliberar en comunidad sobre la política de la comunidad y para defenderla.

La ciudad, la polis, es por tanto...

La ciudad, la sociedad es por tanto no otra cosa que la comunidad de individualidades activas dotadas de un saber hacer que ponen en obra y que modifican cuando lo consideran oportuno, las cuales generan la actividad de la que se benefician todos. Individualidades que aprenden ese saber al practicarlo, y desarrollan así sus capacidades y facultades, sus *aretés*.

Como sabemos, *areté*, es traducible como “virtud” siempre que entendamos por tal término, a la vez, grado de virtuosismo alcanzado por cada individuo en el hacer y en el saber hacer, junto con lo que ahora entendemos por virtud moral para con la comunidad en el desempeño de ese hacer.

El objeto “sociedad”, para Aristóteles, no es sino la comunidad de sujetos interrelacionados.

Has insistido en ello varias, muchas veces.

Es necesario hacerlo. La comunidad de sujetos, el “sujeto” comunidad, es idéntico a la sociedad entendida como ente “objeto” de conocimiento. Pero esta percepción experiencial tan recta, tan correcta, solo surge de manera inmediata cuando la sociedad está organizada de manera democrática y cada individuo recibe antropomórficamente la experiencia de que la comunidad depende de su hacer y decidir. Aristóteles extrae la lección y nos explica que el mundo humano no es sino el resultado de nuestro hacer inmediato. Por eso, como lectores, sentimos que la obra de Aristóteles nos interpela subjetivamente, nos exige hacer, nos exige existencialmente participar, nos interpela subjetivamente a hacerlo, no desde las instancias excepcionales, excepcionalmente, sino desde nuestra cotidianidad.

Apela, digamos, a nuestra existencialidad (término peligroso ciertamente)

Exacto. Apela a nuestra existencialidad activa, cotidiana; no prosigo porque es evidente que el “existencialismo”, que Aristóteles no era un existencialista. Pero su obra sí es una magistral interpelación al sujeto y al obrar cotidiano; no existe el pretexto del “yo quisiera, pero las estructuras...”

Cambio de tema. Estoy tentado de preguntarte lo mismo que te he preguntado sobre Gramsci pero, esta vez, sobre Pasolini. ¿No exageramos también? Fue un gran poeta, de acuerdo (con algunas poesías más que discutibles y discutidas). Un disidente crítico, de acuerdo también. Un gran cineasta, no siempre fácil y acertado en mi opinión. Pero fue también, ¿un gran filósofo, un gran pensador, un gran referente para nosotros?

Pier Paolo Pasolini fue un crítico de la cultura, en el sentido no académico, en el sentido práctico político. Poseía consciencia de que las bases de la izquierda habían sido las culturas subalternas antes existentes. Y que su aniquilación, implicaba la aparición de un *novum antropológico humano*, el de quienes hemos sido ahogados por el nuevo vivir. Por eso amaba a las gentes aún subsistentes que vivían según las culturas anteriores. Y las amaba no porque fuesen de izquierdas, no era eso lo que él amaba (de hecho no eran de izquierdas muchas de las personas con las que él se trataba). Él sabía que esa desaparición cultural acarrearía la aniquilación de la izquierda; la mutación antropológica imponía una mutación en la izquierda dado que ésta no entendía la cosa y no intervenía en el proceso, solo gestionaba. Una izquierda despistada que no registraba, que no registrábamos, lo que ocurría, y que cuando se ponía en plan de tener buen corazón, en plan estupendo, neorromántico –como ahora con el “turismo solidario”–, miraba a América o a África, al genocidio de indios y africanos, esto es, de culturas campesinas, mientras estábamos asistiendo al arrasamiento etnológica de las culturas de nuestros “indios”, nuestras propias culturas campesinas y nuestras propias culturas urbanas anteriores, despreciadas por la izquierda como “provincianas”, como fuente y foco de atraso y de reacción antimoderna.

Era distinto pensábamos, no era lo mismo. La modernidad lo exigía.

Sí, sí. Eso, lo nuestro, era distinto. Eso era progreso y modernización, algo bueno. El ghetto de Bellvitge, de Ciutat Badía, de Ciutat Meridiana, de Sant Roc...

Estás hablando de barrios obreros de Barcelona y Badalona.

Sí, efectivamente, y el “Plan de urgencia social de Barcelona de 1958”, y todo lo subsiguiente. Eso era mucho mejor que vivir en el campo. Era civilización, no barbarie.

O atraso.

O atraso. Eso de que la izquierda europea ha sido eurocéntrica es, en muy buena medida, un chiste: ha sido desarrollista alucinada, y por ello ha sido anticulturas materiales anteriores europeas, ha asistido a la liquidación de las culturas materiales autónomas de sus propias sociedades europeas y a la creación de un *novum urbi et orbi*, para nosotros y para el mundo, comenzando por el propio mundo europeo, tal y como Marx nos explica en el capítulo XXIV del primer libro de *El Capital*.

Has hecho referencia a él. Pero no lo ha hecho con consciencia.

Lo ha hecho sin consciencia de lo que esto significaba, e incluso a favor de ello, valorando favorablemente, como progreso, como adelanto, como avance, esos hundimientos culturales. Él, Pasolini, nos escandalizó e hizo abrir los ojos: él fue el que propuso llevar al estado italiano a los tribunales por etnocidio cultural contra el campesinado, contra los despreciados “terróni”¹⁶³... Nada más y nada menos.

Hay excepciones importantes. Un ejemplo: John Berger¹⁶⁴.

Por entero de acuerdo. Ese es otro autor que merece ser leído. Es otro caso extraordinario de consciencia crítica actual. Así de escasos son estos grandes críticos: podemos ponerles nombre a todos.

Volvamos a Pasolini¹⁶⁵.

Luego, sobre Pasolini¹⁶⁶, que resultaba insoportable, insufrible, para la derecha, que fue asesinado por denunciar la corrupción y el golpismo, ha caído, como una plaga, la academia, que lo ha momificado, lo ha convertido en un intelectual estándar, un polímata “de amplio espectro” –cine, radio, poesía, novela, prensa, televisión, teatro- y un hombre un poco “raro”, “original”, “provocador”, “excéntrico”, como es lo propio de todo “genio” intelectual.

Pasolini fue asesinado...

¿Qué piensas de su asesinato?

Que fue un asesinato político. Permíteme que remita el lector al texto suyo que dicta su sentencia de muerte, el que comienza –lo voy a copiar- así: “Lo sé. Sé los nombres de los responsables de lo que llaman golpe (y en realidad es una serie de golpes instaurada como sistema de protección del poder). Sé los nombres de los responsables del atentado de Milán... Sé los nombres de los responsables de los atentados... Sé los nombres de quienes han manejado las dos fases distintas...”.

Es que él, de veras, era crítico, pero cuando digo “crítico” es “crítico”, no eso que entendemos ahora por esa palabra: crítico con derecho a premio Príncipe de

163. *Terrone* es una expresión coloquial italiana, utilizada la mayoría de las veces con significado despreciativo para definir a los habitantes de Italia meridional.

164. Jorge Riechmann lo considera uno de sus maestros. Francisco Fernández Buey solía recomendar su trilogía sobre la tierra, especialmente *Puerca tierra*.

165. Xavier Juncosa, el autor de los documentales sobre Manuel Sacristán, es el autor de “Pasolini, un viaggio a Italia” <https://www.filmoteca.cat/web/ca/esdeveniment/pasolini-un-viaggio-italia-amb-presentacio-carrec-de-xavier-juncosa-el-divendres-21>

166. Giulia Adinolfi, la hispanista italiana esposa de Sacristán, fue traductora y gran lectora de la obra de Pasolini. Véase Antonio Giménez Merino, “La Roma de Alberti y Pasolini. Vasos comunicantes de vida cultural y política.” *Nómadas: Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, n.º 59, 2020 (Ejemplar dedicado a: Pier Paolo Pasolini e la Cultura Spagnola: Rafael Alberti, 20 anni dopo), pp. 121-144.

Asturias o a la Creu de Sant Jordi.

Te hemos entendido, no nos hemos confundido. Aunque, para polemizar contigo, también a Edward Said le dieron el Príncipe de Asturias.

Sí, tienes razón: a veces se hace algo justo a lo que se llega por senderos y designios inescrutables, al menos para los mortales comunes.

Hablas en otro momento de la impotencia de la actuación institucional, de la aceptación del compromiso y la cooptación. ¿Estás haciendo referencia al PCI y a su compromiso histórico? ¿Qué opinión te merece? El paso siguiente no es cualquier cosa: “al ‘no hay más cera que la que arde’, ‘todo el pescado está vendido’, y a la necesidad de ‘transigir’ y ‘pactar’ con la clase dominante”. Tus palabras finales: “A la integración y a la corrupción: el roce hace el cariño”. ¡No te has cortado ni un pelo!

No, en este caso no hacía referencia al Compromiso Histórico italiano. Precisamente porque tomo nota de lo que un gran historiador de izquierdas, Giaime Pala, especialista en el partido comunista español, en el PSUC en este caso¹⁶⁷, en el comunismo español, nos ha explicado al respecto: que lo que en España entendemos por “Compromiso Histórico” es una interpretación que nada tiene que ver con la propuesta que en su día formuló el PCI. El término fue instrumentalizado por la dirección del PCE para dar justificación, apariencia de elaboración teórica y coincidencia con otras fuerzas que estarían haciendo lo mismo, a la delirante política que acabó con la implosión inmediata del comunismo en España.

Cuando usé el término, “compromiso” en ese contexto, quería hacer referencia a la integración cultural, y política, mediada por el deslavazamiento ideológico, de las fuerzas que se declaran de izquierdas, que ha ido acompañado de una enorme corrupción –por supuesto, también se da ésta en las de la derecha, pero este no es el problema que me ocupa. Creo que la integración de la izquierda en el sistema político dominante, la integración de muchos de sus dirigentes en el poder, y la corrupción, el enriquecimiento inexplicable que hace que sea rasgo destacable un dirigente pobre, un dirigente cuyos hijos no estén sorprendentemente bien colocados, es un hecho que sale en portada de los noticieros muy a menudo.

Otro comentario de texto, el último por el momento: “Que han sido denominadas a menudo con la palabra “partido”, una palabra que es polisémica donde las haya, y que ha cambiado múltiples veces de significado histórico. Pero que expresa una actitud que hemos podido ver reproducida en las fuerzas que rechazan este término, y que, sin embargo, han intentado controlar los nuevos movimientos emergentes”. ¿Intentado controlar? ¿Hablas de Podemos por ejemplo? Y lo más importante, aun-

167. Véase Giaime Pala, “Teoría, práctica militante y cultura política del PSUC (1968-1977)”. Tesis doctoral dirigida por Francisco Fernández Buey. Presentada en 2009 en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

que me repita un poco: ¿qué entiendes tú por partido? ¿Estás o no estás entonces por esta forma de organización política?

Cuando escribí eso estaba pensando en los diversos grupos ultraizquierdistas que durante años –a veces, decenios- han criticado el burocratismo partidista de los partidos mayoritarios de la izquierda por su carácter instrumentalizador de los movimientos sociales, y han denunciado duramente a esa vieja izquierda porque ella se autoproclamaba la “consciencia exterior” vanguardista que debe dirigirlo todo. Pero que, en cuanto estalla la movilización y surge el movimiento quinceeme, son ellos los que se abalanzan a tratar de controlarlo. Se organizan y van de una asamblea a otra para adoctrinar e imponer sus ideas, etc.

En cuanto a lo que entiendo que debe ser hoy día el partido, en primer lugar, me remito a lo que he explicado sobre Antonio Gramsci.

De acuerdo, has hablado de ello.

Y a partir de ahí, creo que puedo resumir y puede entenderse lo que pienso: se denomina partido al conjunto de individualidades activas que generan y ayudan a generar movilización capilar organizada en las diversos mundos que constituyen la vida cotidiana de la gente, que reflexionan esa actividad a partir de su experiencia, comparten la reflexión y ayudan a dar continuidad a su micro mundo organizado y lo coordinan como nueva subjetividad unificada.

Solo de un tejido de miles de microorganizaciones, generadoras de actividad, y democratizadoras de la actividad ya existente en la que éste lucha por incardinarse –el centro de trabajo, por ejemplo-, puede llegar a surgir un nuevo modo de vida cotidiana y un nuevo sujeto social, el partido como la denominación de la totalidad de las individualidades que tratan de generar ese mundo auto determinado, con independencia de lo que ellas crean estar haciendo, y siempre que no destruyan organización capilar democrática creada como consecuencia de la confrontación entre ellas.

Lo podemos dejar aquí. Está claro que lo que hemos hablado en estos últimos capítulos da para mucho. Seguimos en breve.

XXXI

“Todo el libro de Lucio Magri, la historia del proyecto comunista en Italia desde la posguerra hasta la liquidación del partido, es apasionante. Es mi historia, es nuestra historia”

Estamos, seguimos estando, en el apartado: “Qué consecuencias debemos extraer a la luz de estas ideas”, las páginas 54-71 de tu libro.

Me olvidé en la conversación anterior. En la nota 13 -no hay muchas en tu libro y las que hay no son muy extensas, otro punto que debemos agradecer- haces referencia a Lucio Magri y a su último libro, *El sastre de Ulm. El marxismo del siglo XX. Hechos reflexiones*¹⁶⁸. No te oculto que es uno de los libros, excelentemente traducido por cierto, que más me han conmovido en muchos años. Recuerdo muy bien, y con nostalgia, su presentación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, con Magri al lado de Miguel Candel, Tono Lucchetti y Paco Fernández Buey¹⁶⁹.

¿Quién fue Lucio Magri? ¿Qué ha significado, qué significa para ti?

Como sabes, Magri fue un cuadro político importante del Partido Comunista Italiano que, tras el debate que se da en el partido y que termina con la expulsión de un grupo de cuadros y con la apertura de expedientes contra otros, sale del partido. Es el grupo que organiza la publicación de un gran diario comunista de izquierdas, *Il Manifesto*, constituido por el grupo que es expulsado o sobre el que se abre expediente por parte del partido. Todos ellos formaban parte de la izquierda del PCI, y se nucleaban en torno a un dirigente, que el mismo Magri, en su libro, sitúa en su medida, con delicadeza pero con claridad, pero que había sido un dirigente que había tenido mucho predicamento entre la izquierda comunista del

168. Barcelona: El Viejo Topo, 2010. Una reseña no firmada en <http://www.mientrastanto.org/boletin-86/la-biblioteca-de-babel/el-sastre-de-ulm-el-comunismo-del-siglo-xx-hechos-y-reflexiones>

169. Véase Friedrich Pressburg, “Lucio Magri llama a los comunistas a superar las derrotas políticas y proseguir en la lucha contra el capitalismo.” <https://rebellion.org/lucio-magri-llama-a-los-comunistas-a-superar-las-derrotas-politicas-y-proseguir-en-la-lucha-contra-el-capitalismo/>

momento, Pietro Ingrao¹⁷⁰. El grupo estaba formado por personas de gran calidad intelectual.

La obra de Lucio Magri es un balance de la historia del PCI, esto es, del proyecto más potente y mejor articulado, verdaderamente de izquierdas, de la izquierda europea. Está escrito manejando una vastísima cantidad de información empírica, pero, sin renunciar al carácter de libro de “historia vivida”. Es la historia de un proyecto al que él se incorpora tras la segunda guerra mundial, dentro del cual se forma y que le genera la experiencia de vida fundamental suya. Esto, desde luego, sin caer en el autobiografismo.

¿Sin caer en el autobiografismo?

De fondo transcurre la historia de la Italia de la posguerra, de los sesenta, de los años setenta, etc., muy bien analizada en sus diferentes etapas y periodos. Creo que es un libro a veces críptico, por lo menos para quienes lo leemos desde fuera de la experiencia comunista italiana, pero que, leído con detenimiento, desde la propia experiencia, es revelador. Es un gran libro.

Coincidimos, un gran libro que conviene tener a mano y releer.

Un libro magnífico, soberbio. Por lo demás, aparte de saber de este grupo de personas ya desde los años de mi organización en el partido –en el PSUC– no tuve relación intelectual ni directa ni regular con los materiales que publicaban. Y para el año 75 -¿o el 74?-, un camarada que había estado durante el verano en Italia y había tratado de entablar relación y conocer relaciones, me explicó que los militantes de la fuerza política que ellos trataban de crear tenían una formación que no se correspondía con la que se sabía que tenían los dirigentes, eran muy sectarios.

¿Y quién fue tu informante?

Jordi Guui¹⁷¹, no recuerdo ahora el nombre clandestino que tenía... Pero me estoy yendo.

Creo que Magri fue un gran intelectual político comunista italiano, uno grande en una cultura política comunista marxista de primerísimo nivel en general, de extraordinaria y extraña, nada habitual, gran calidad. Su libro, escrito con toda sencillez, es magnífico.

170. Véase Francisco Fernández Buey, “Elogio de Pietro Ingrao”. https://elpais.com/diario/2002/10/04/cultura/1033682410_850215.html. Ahora en FFB, *1917. Variaciones sobre la Revolución de Octubre*, Vilassar de Dalt (Barcelona): El Viejo Topo, 2017.

171. Profesor de la Universidad Pompeu Fabra. Durante años colaborador de la revista *mientras tanto*. Junto con Antoni Munné es autor de la que tal vez sea una de las mejores entrevistas realizadas a Manuel Sacristán. Véase *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, Madrid: Los Libros de la Catarata, 2004, pp. 91-114 (edición de Francisco Fernández Buey y S. López Arnal).

¿Qué te interesó más de *El sastre de Ulm*? ¿Te importaría explicar las razones brechtianas del título?

Todo el libro, la historia del proyecto comunista en Italia desde la posguerra hasta la liquidación del partido, es apasionante. Es mi historia, es nuestra historia, a pesar de no ser italianos, ni pertenecer a un partido con una cultura y un proyecto como el del PCI, porque es la historia del mejor proyecto comunista de Occidente y el mejor proyecto de toda la izquierda occidental. Sin parangón, sin lugar a dudas. Es el proyecto que elabora el PCI, el que pone en obra Togliatti¹⁷², con los mimbres de que dispone, con un grupo dirigente una de cuyas partes no hubiera puesto objeción a que se liquidara políticamente a Togliatti como secretario general, elevándolo al desempeño de algún alto cargo de la recién creada Kominform si lo hubiera impuesto Stalin.

Un momento. La Kominform, el acrónimo en ruso de la Oficina de Información de los Partidos Comunistas y Obreros formada en agosto de 1947, fue una organización creada, dicho en términos muy descriptivos, para el intercambio de información y experiencias entre los partidos comunistas. Era la sucesora de la antigua Komintern, que había sido disuelta durante la II Guerra Mundial.

Mejor aclararlo, de acuerdo. El libro deja en el lector interrogantes abiertos. Por ejemplo, Magri registra que tras la muerte de Togliatti, se comienza una rápida sustitución de cuadros políticos “meridionales”, a los que se consideraba demasiado “literarios”. Ahora no sé si esta es la expresión usada por el autor

¿Demasiado literarios?

Demasiado de letras, demasiado filosóficos y croceanos, y poco conocedores de economía, de sociología... Esa era la crítica, una crítica abultadamente especiosa, que no comparte Magri, por cuadros científicos del norte, sociólogos, economistas –estilo Rossana Rossanda, que pertenece al grupo *Il Manifesto* y a ese nuevo tipo de intelectual seleccionado-, pero es precisamente –y ahora esto es opinión mía- ese cuadro “lector de Croce”, “filósofo”, quien puede comprender bien el proyecto definido desde la cárcel por Antonio Gramsci, y que es también el elaborado en paralelo por Togliatti –desde su criterio propio, el de otro hegelomarxista, como lo era Gramsci- y que consistía en crear una cultura popular, en sostenerla y profundizarla... En crear el *ethos de un popolo comunista* diría yo.

Hemos hablado de ello.

¿Por qué ocurre eso, y por qué tan velozmente, así lo sugiere Magri? ¿Qué pasaba, qué corrientes del partido imponen esa sustitución de “filósofos” por

172. Véase, por ejemplo, Francisco Fernández Buey, “La iniciativa de Palmiro Togliatti en 1954 acerca del peligro de guerra nuclear”. *Mientras tanto*, 23, 1985, pp. 77-86.

científicos neopositivistas?

Ésta es, por ejemplo, una de las preguntas que me sugiere la lectura de esa obra. La crítica interna era, desde luego, esa otra señalada: que en el partido no había buenos economistas, buenos “científicos”, y sí demasiados “literatos” o algo así.

Los meridionales eran capaces de comprender que el asunto era cuestión de organización popular, que el asunto era tratar de organizar la praxis de las inter-subjetividades puestas de acuerdo, porque se trataba de organizar un sujeto. Los otros más bien favorecían la tendencia a entender la sociedad como un objeto sobre el que la forma de intervención es la ingeniería institucional.

Sin darle excesiva importancia: ¿por qué hablas de científicos y añades *neopositivistas*? Se puede ser científico y, sin ninguna contradicción, no ser neopositivista. Geymonat¹⁷³, por ejemplo, era un buen científico y no fue neopositivista. El lógico pisano Ettore Casari, Sacristán lo conoció en Múnster, fue su padrino de boda si no recuerdo mal, lo mismo. Por no hablar de muchos otros: Grothendieck, Schwartz, Kapitsa, Einstein también, etc.

Por supuesto, por supuesto. Pero, según creo entender del libro de Magri, la argumentación para justificar el relevo generacional acelerado, dentro del PCI, era de ese otro sesgo. O sea, que favorecía un relevo en el que se fortalecía la aparición de “gestores” institucionales, y se justificaba por el conocimiento científico que poseían.

En cuanto al título del libro de Magri.

El título del libro, *El sastre de Ulm*, sobre el que me preguntas, hace referencia a una derrota sin paliativos del proyecto comunista, que sin embargo no clausura la necesidad del proyecto, de los fines defendidos: el proyecto del comunismo. Brecht, el gran escritor comunista alemán, recoge un cuento popular alemán, *El sastrecillo valiente*, la historia del sastre que quiso volar, que creyó haber descubierto cómo hacerlo y congrega a la gente de su pueblo, Ulm, para mostrar cómo se hace, pero se mata al tirarse desde una altura para probarlo¹⁷⁴. Sin embargo, tiempo después, hoy, es posible volar, volar mediante ingenios técnicos es una cosa habitual. Esto demuestra que su pretensión no era disparatada, no era imposible. El fin era posible, sensato, alcanzable, es un fin vigente. Eso es lo que nos dice el título y nos aconseja por tanto perseverar.

El título es por entero opuesto al de las memorias de Pietro Ingrao, a lo que él concluye cuando valora la lucha y el fin que él se había propuesto: *Volevo la luna*¹⁷⁵.

173. Sacristán tradujo una de sus obras: *Filosofía y filosofía de la ciencia*, Madrid: Editorial Labor, 1966. Para su relación epistolar, S.López Arnal, *Siete historias lógicas y un cuento breve*, ob. cit.

174. Brecht, “El sastre de Ulm”. La versión musicada de Adolfo Celdrán: https://www.youtube.com/watch?v=iHEOGU_Jdzc.

175. *Pedía la luna*, Editorial Península. Barcelona, 2008. Véase la entrevista al autor sobre el libro de Gabrielle Polo: <https://www.sinpermiso.info/textos/yo-quera-la-luna-entrevista>.

Hablando de disgregaciones históricas, estamos en la página 65 del libro y hablas del campesinado. Te cito: “La emergencia de la clase obrera moderna, como resultado de las masas colosales de campesinos expulsados del mundo agrario, es un caso empírico”. Mis padres son un ejemplo de esa expulsión. Para que nos hagamos un poco de idea, ¿qué fue, cómo se produjo esa expulsión de masas colosales de trabajadores agrícolas?

El hecho en sí es el éxodo masivo del campesinado desde la tierra a unos pocos polos territoriales industriales. Barcelona, País Vasco y el polo de Madrid. También hacia Francia, Alemania, los Países Bajos e Inglaterra, desde donde un par de millones de trabajadores enviaban remesas de dinero ahorrado a sus familiares. El abandono del mundo rural por parte del estado, el latifundismo, la falta de créditos para mejorar las explotaciones, y de ayudas al cooperativismo y a la semi-transformación de los productos agropecuarios, la carencia de comercialización o la dependencia de monopolios, el aislamiento por carencia de infraestructuras, la falta de servicios escolares y sanitarios, y hasta de luz eléctrica, unos precios de miseria a la producción, fueron las causas inmediatas.

Hay que decir que esa migración se ha dado en todo occidente, durante la segunda mitad del siglo XX, tal como nos recuerda Hobsbawm. Como en lo demás, tampoco en esto España ha sido un país “diferente”, mitos aparte.

Del “Spain is different!” nada de nada en este caso.

De tener un 70 por ciento de población agraria en 1945, pasamos a la actualidad en la que el campo solo da trabajo al 5 por ciento escaso del censo de la población activa española. Este proceso definitivo, que se abre en los años 50 y que se cierra hacia 1980, tiene su periodo de máxima intensidad en los 60 y 70. Antes, el campo español había generado migraciones constantes, pero limitadas, hacia América, o también, durante los años 20, hacia Barcelona, con las obras del Metro para la “exposición universal” de 1929.

Lo que caracteriza al caso español es la concentración en unas pocas grandes zonas, en unas condiciones de habitabilidad y hacinamiento miserables, infra-humanas. Barraquismo o chabolismo, carencia de suministro de agua, carencia de alcantarillado, falta de escuelas, etc., y luego, como sustitución, los centros de pisos alejados de las grandes ciudades, sin tener en cuenta el alejamiento de los centros de trabajo -también sin servicios-, sin comunicaciones públicas, para que “no se los viera”.

Lo describes muy bien. Estás hablando de mi barrio, de mi infancia y primera juventud.

En otros países donde la democracia parlamentaria tuvo más peso, hubo una mayor descentralización de la industria, que no dejó vacíos demográficos como los españoles, y el estado social se empleó para dotar a las barriadas de trabaja-

dores de servicios sociales, además de escolares y sanitarios y elementales buenas comunicaciones. La dictadura franquista, esto es, el régimen de poder de las clases burguesas que no pagaban –y no pagan- impuestos, y que tenían el estado –como lo tienen actualmente- como cortijo privado, amén del dominio del campo por la fracción de la clase de los terratenientes, está detrás de esto.

No puedo ir más allá sobre las causas últimas dado que los mismos estudiosos actuales, tras remitirse al estudio clásico de Naredo¹⁷⁶, dicen desconocerlas.

Me recuerdas tu origen aragonés, y esto me trae a las mientes artículos de prensa de los años setenta, de *Andalán*, una revista quincenal, democrática de Aragón –su redacción era casi la Mesa de la Junta Democrática de Aragón.

Me alegra, me emociona incluso que cites a *Andalán*. Mucho. El que fuera su director, Eloy Fernández Clemente, como sabes bien, fue muy amigo de Sacristán. Le entrevistó en una ocasión.

La revista tuvo su prestigio fuera de Aragón incluso entre quienes no teníamos relación con la región. En uno de los artículos que yo leí se denunciaba que los emigrantes aragoneses en el extranjero, y en Cataluña y en el País Vasco, eran las dos zonas del estado donde se concentraba mayoritariamente la migración interior aragonesa, enviaban remesas de dinero a las cajas de Ahorros de Aragón, pero que éstas, en lugar de invertir el dinero en la región, oficialmente era obligatorio, lo reinvertían en Cataluña y el País Vasco...

No era una protesta directa contra el abandono del campo y era una protesta pro industrialista, desarrollista. Es cierto. Pero era un proyecto diverso, democrático, no centralista, descentralizador de la inversión desarrollista. Una industrialización –era la época- con otros visos.

En este sentido, recuerdo también los debates en otra revista, esta mensual, durante el año 71 o 72, al calor de las grandes huelgas de la SEAT de Zona Franca en Barcelona, en las que fueron asesinados obreros por la policía¹⁷⁷. Era *Cuadernos para el diálogo*, una revista en la que colaboraban ex franquistas y demócratas, “intramuros” y “extramuros” del régimen. Discutían sobre el futuro de la fábrica y se insistía en que no podía estar dedicada solo a los coches, que debía dedicarse a producir material ferroviario y con patentes propias. Se ponía en duda implícitamente que el transporte debiera ser por carretera, cemento y coches. Pero me aparto del tema

176. *La evolución de la agricultura en España. Desarrollo capitalista y crisis de las formas de producción tradicionales*, Barcelona: Editorial Estela, 1971. También *La agricultura en el desarrollo capitalista español* (en colaboración con Leal, J. L., Leguina, J. y Tarrafeta, L.), Madrid: Siglo XXI, 3ª reed. aumentada en 1986.

177. Por ejemplo, Antonio Ruiz Villalba, en 1971.

No importa, es muy interesante lo que acabas de explicar. Muy bien visto y muy humano y obrero.

Eso, lo que ha ocurrido, no les cabía en la cabeza a los que debatían, les parecía disparatado. En las zonas en que el campesinado pudo capitalizar su tierra mediante el trabajo a relevos en fábricas, en minas, trató de sostenerse en su tierra. El norte de España, la Cornisa cantábrica, Galicia, y la Rioja, son ejemplos de ello.

Esto es lo que puedo decir al respecto. Los esfuerzos de los campesinos ganaderos del norte, dedicados a la vaca de leche, fueron triturados por los acuerdos para la entrada en el Mercado Común Europeo. Se dismanteló la producción y se hundió el campesinado en la ruina, y se hizo entre improperios: la leche alemana o francesa era mejor que la que producían las vacas del norte, y más sana y limpia, porque los de la cornisa eran unos cutres y unos garrosos.

Lo recuerdo bien, muy bien.

Hasta entonces había comenzado a surgir un potente movimiento sindical en esos territorios. Había habido dos “guerras de la leche” y una guerra del pimiento”, ésta en la Rioja. La izquierda pactó la trituración del campesinado. No solo nunca lo asistió -las pocas instituciones públicas existentes eran de tradición eclesiástica, sindicalismo agrario, cooperativismo crédito agrario, todo eso de las cooperativas San Isidro, en Cataluña Sant Isidre, un sindicalismo católico que aquí, y también en otras zonas de España, viene vinculado muy a menudo al carlismo previo-, no sólo no lo asistió, decía, sino que fue la que pactó la entrada en el Mercado Común, el señor Manuel Marín del PSOE. ¡Y luego va y se pregunta cómo es que son tan lerdos que votan al PP!

Bueno, esto es lo que sé, lo que yo recuerdo.

Como ves me estoy fijando mucho en las notas a pie de página. Citas a E. P. Thomson y *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Nada menos. Por ahí podemos seguir.

XXXII

“La política es fuerza y lucha. Si una posición renuncia a organizarse o a adoptar medidas a partir de su capacidad, la representación no representa nada”

Te decía que me estaba fijando mucho en las notas a pie de páginas y que citabas a E.P. Thomson y *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. ¿Conociste al historiador británico personalmente cuando estuvo en España, cuando el movimiento antiotánico?

No estuve en ninguna de las conferencias o de las charlas públicas que pronunció Thompson en España. Pero sí leí con mucho detenimiento la obra publicada por él. Y sobre todo, sus cuatro grandes obras publicadas en castellano, la que tú citas, el conjunto de artículos *Tradicción, revuelta y consciencia de clase*, y su continuación *Costumbres en común*, además de su obra contra el althusserianismo, mordaz, acerada y excelente, magnífica también, *Miseria de la teoría*¹⁷⁸.

**Paco Fernández Buey también hablaba muy bien de ese libro. Yo lo estoy rele-
yendo y estoy deslumbrado**¹⁷⁹.

Con razón. Posteriormente se editaron en libro otros artículos de él, y su obra sobre William Morris¹⁸⁰, pero son esas cuatro obras las que fueron fundamentales para mí.

La que tú citas es el ejemplo más claro –y más preclaro– de que el ser humano es autocreación de sí mismo. No creación mítica, verbal, imaginaria, giro-lingüística, sino creación práxica, autocreación práxica a partir de la puesta en obra, en común,

178. Barcelona: Crítica, 1981. Traducción de Joaquim Sempere.

179. Para una aproximación a la obra de Thompson, véase Francisco Erice, *En defensa de la razón. Contribución a la crítica del posmodernismo*, Madrid: Siglo XXI, 2020, pp. 423-474.

180. Véase E. P. Thompson, *William Morris. De romántico a revolucionario*, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1998 (traducción de Manuel Lloris Valdés).

de actividad nueva, generada por la razón práctica intersubjetivamente elaborada. Y que si el ser humano es ser social-cultural autocreado, también la clase, la clase social, es autocreación, praxis, creación de ethos, por parte de los subalternos, de los explotados.

*La formación de la clase obrera en Inglaterra*¹⁸¹, más allá de ser una obra historiográfica formidable, escrita, además, de forma bellísima, briosa, como si fuese literatura de creación, además de eso, es un texto de pura teoría política, de filosofía política, sobre lo que es la clase social: sobre la génesis histórica, material, de un sujeto político, de un sujeto social histórico, que es, como toda autocreación humana, autocreación en comunidad, realidad autocreada cuya materia es la actividad, actividad creadora de un vivir, de un *ethos*, y de un proyecto político orgánico. La capacidad de dar explicación de la génesis de nuevas realidades sociales, donde antes éstas no existían, la explicación de cómo se van autocreando, esto es el gran historicismo.

Ese trabajo magistral de Thompson, esa capacidad de presentarnos una realidad social, un sujeto social, en su proceso de génesis, de autogénesis, es impensable, imposible, fuera del marxismo, fuera de la heurística marxista, la que se elabora a la luz de las reflexiones sobre las experiencias revolucionarias, de las reflexiones sobre el emerger, el constituirse de sujetos sociales nuevos, revolucionarios. Esto es la muestra de que el marxismo va más lejos, ve más, comprende mejor que las otras teorías historiográficas, algunas de las cuales, desde luego, proporcionan detalladísimos y muy bellos, excelentes, estudios de momentos del ser humano, de mentalidades, etc¹⁸².

Un marxismo, hay que añadir, como el de Thompson, o como el del grupo de historiadores marxistas británicos de *Past and Present*¹⁸³, Christopher Hill, Erick Hobsbawm, Rodney Hilton... Lectores de Marx.

Los sujetos de la política son para nosotros, privilegiadamente afirmas, “la totalidad de los sujetos de las clases subalternas”. Dos preguntas: ¿quiénes formarían parte de esas clases subalternas en la España del siglo XXI o en países de nuestro entorno?

Como siempre en la historia, la mayoría social, la inmensa mayoría no capitalista, con toda su heterogeneidad de experiencias. Es un “sujeto” no sujeto, es una sociología desorganizada, atomizada, constituida por los explotados, tanto los asalariados manuales como los intelectuales. Tanto los trabajadores por cuenta ajena como los trabajadores por propia cuenta -autónomos-, los parados, los pe-

181. Madrid: Capitan Swing, 2012. Prólogo de Antoni Domènech. Posfacio: Eric Hobsbawm.

182. Véase Francisco Erice, *En defensa de la razón, ob, cit.*

183. Da nombre, un homenaje probablemente, a la editorial que dirige actualmente Gonzalo Pontón.

queños tenderos, con formación intelectual o sin ella, que se consideran “clases medias”, los emigrantes, americanos, magrebíes, pakistaníes, chinos, las mujeres que hacen trabajo doméstico.

Un mundo muy heterogéneo.

Un mundo heterogéneo, pero no más que el mundo heterogéneo que constituye la clase obrera a comienzos del siglo XIX en Inglaterra, para poner como ejemplo a Thompson, desde los cuchilleros metodistas a los obreros de trabajo a domicilio textil y los trabajadores del barro para utensilios domésticos, los zapateros, los aguadores, los afiladores y lañadores, los mineros, los que creían en el inglés libre por nacimiento y los que plantaban árboles de la libertad,... O que el mundo heterogéneo que se homogeneiza mediante las luchas y la praxis y da lugar a la Revolución Francesa. O que los dos mundos sin cuya conexión no hubiese sido posible la Revolución Rusa, obreros y campesinos.

A tener en cuenta una cosa sobre la que nos advierte el propio Marx, tal como ya hemos referido, en el capítulo último de su obra clásica: tener propiedad privada no es ser capitalista. El capitalismo no es poseer los medios de producción que permiten trabajar sin estar inmediatamente supeditado a los capitalistas. El capitalismo es un proceso en que el poseedor de los medios de producción los emplea como recursos para comprar una mercancía llamada fuerza de trabajo. Y para ello, necesita liquidar la otra forma de propiedad, dado que mientras esa existe, no hay fuerza de trabajo disponible. Un tendero es, también, un subalterno, aunque él no se quiera concebir como tal y la envidia ajena de los otros subalternos lo hostilice.

La segunda pregunta que te anunciaba: muchas de esas personas de las que hablamos, en numerosas ocasiones, están muy alejadas (por razones más que comprensibles en ocasiones) de la acción, de la praxis política. ¿No resulta un poco paradójico entonces? ¿Sujetos de la política que, por otra parte, no intervienen en política?

Tienes razón, es una paradoja. En realidad la frase que pronuncias expresa dos. En primer lugar, nos debe hacer reflexionar a quienes hemos estado en la política durante años. Porque algo debemos haber hecho mal.

¿Y qué es lo que hemos hecho mal o muy mal en tu opinión?

Dejamos de entender la política como actividad organizada de la gente, para dedicarnos a la política como representación electoral y como acción institucional.

Lo hemos hablado. Estabas en la segunda acepción de la frase.

En segundo lugar, habla de una cultura de atomización y vida privada, el modelo de vida generado por el capitalismo que ha tenido prestigio.

Se abre una nueva época, sin embargo. Poco a poco, desde el 2008, todo va

mostrando ser nuevo, y hay que tener esperanza en que se recobre la iniciativa política de los subalternos. Sin ellos, sin todas esas gentes no activas políticamente ahora, no podrá haber una praxis política liberadora, porque los necesitamos, nos necesitamos, todos a todos, si queremos tratar de crear una alternativa de mundo, de cultura de vida.

Pero además, y esa es otra parte de la paradoja, no se puede denominar política a una actividad de ingeniería institucional, desarrollada por una minoría, que se elabora al margen de la deliberación e intervención política de la mayoría. Si la mayoría de la gente no es, no son sujetos políticos porque no intervienen en la política, y dejan, además, fuera de deliberación tanto las decisiones sobre el gasto institucional, como la vida cotidiana y su vivir en común, en ese caso, la actividad de gestión institucional, a falta de sujetos sociales que intervengan, eso no es política. Porque donde no hay actividad de ciudadanos, deliberación, acción en común, no hay ciudadanos, y donde no hay actividad de *los polites*, el término griego para “ciudadano”, no hay política. Es un embeleco.

No existen sujetos de política donde los sujetos no intervienen en política y no existe política si los sujetos no intervienen y actúan dando lugar a lo que es política: *praxis ciudadana en común, praxis intersubjetiva*.

También lo hemos comentado. Tu posición es clara.

Quiero añadir aquí la opinión de un gran clásico.

Adelante con ella.

“El pueblo inglés piensa ser libre y se engaña: lo es solamente durante la elección de los miembros del parlamento: tan pronto como estos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada. El uso que hace de su libertad en los cortos momentos que la disfruta es tal, que bien merece perderla. La idea de los representantes es moderna, nos viene del gobierno feudal, bajo cuyo sistema la especie humana se degrada y el hombre se deshonra. En las antiguas repúblicas y aún en las monarquías jamás el pueblo tuvo representantes”. Esta frase puede ser considerada pensamiento de algún protervo ultrarrevolucionario marxista comunista.

¿Y no lo es?

No, no lo es. Es de Jean Jacques Rousseau. Está en *El Contrato social*. Sin actividad política constante, no hay política... ni libertad.

Pero, si me permites, para captar mejor tus ideas: ¿y si la cosa, el sistema, la organización de la sociedad, estuviera diseñada, abonada, estructurada, como quieras decirlo, por las clases hegemónicas, con muchos medios a su alcance y también con muchas experiencias acumuladas de mando en plaza, para impedir esa participación, para impedir de hecho la actividad política constante de los

subalternos? ¿No se trataría entonces de una tarea imposible la que tú apuntas como condición *sine qua non*? Puestos en ello, aceptado lo que apunto, se podría argumentar tal vez: mejor una política institucional -que no es política en el sentido pleno del término siguiendo tu razonamiento- que, por lo menos, haga, intente algo, resista un poco, proteja a la gente más desfavorecida en lo más básico, en su vivir cotidiano, en su subsistencia. O eso o, nos guste o no, la nada. O, si lo prefieres, o eso o la lucidez quimérica, muy interesante para “conversaciones político-filosóficas”, pero en absoluto práctica.

En ese caso, nada se puede lograr. La política es fuerza, y lucha a partir de esa fuerza. Si una posición renuncia a organizarse, y/o renuncia a adoptar las únicas medidas que puede adoptar a partir de su capacidad de hacer, la representación no representa a nada.

¿Y por qué no?

Porque no tiene capacidad coercitiva de negociar, de amenazar. El mejor ejemplo es el caso griego. Ya puede más del 60 por ciento de la población decir que no quiere algo, que el poder del capital, Bruselas, lo machacará. Es el ejemplo griego, y nosotros, o quienes sean, podemos ser el siguiente.

Pongamos aún otro ejemplo. El siguiente: que en una ciudad hay un monolito o pagoda¹⁸⁴ en expiación de la bomba Orsini¹⁸⁵ lanzada por un anarquista contra el emperador, su divinidad Hiro Hito, comendador de los creyentes, y que la pagoda, en cuya fachada se ve esculpido cómo el mal entrega la bomba al obrero anarquista, esté en construcción. Pongamos que ese monumento sea famoso y que lo visiten cada año un par de millones de turistas que se concentran, ellos y sus autocares, en un entorno de una docena de manzanas, que allí se llamarían lotos. Pongamos también que el vecindario se queja a su ayuntamiento y espera que sea la honorable sogún¹⁸⁶ del ayuntamiento la que les resuelva la cosa. Y que el ayuntamiento quiere meter eso en cintura. Pero el ramo de la hostelería que tiene en esa pagoda una atracción que trae muchos clientes, amenaza con no pagar impuestos municipales... Pongamos que la ciudad se llama...Venecia, y no existe Batman. ¡Mal lo tienen los venecianos!

Pero, tras esta broma, sí me gustaría que sometiéramos a consideración, un poco más en detalle, el ejemplo que tú imaginas a título de pregunta retórica. Porque

184. Edificio de varios niveles común en varios países asiáticos: China, Vietnam, Japón, Tailandia y Corea. Original de la India.

185. Artefacto explosivo esférico que, en lugar de activarse mediante una espoleta o un mecanismo cronométrico, se activa por contacto mediante unos resaltes llenos de fulminato de mercurio, que rodean la bomba y que la hace explotar al impacto. Fue inventada por el revolucionario italiano Felice Orsini a finales de 1857.

186. Shōgun, castellanizado sogún. Título histórico en Japón concedido directamente por el emperador.

ese ejemplo, construido *per impossibile*, es sin embargo asumible por el tipo de análisis social propuesto por el pensamiento posmoderno: el del panóptico o el mito de la sociedad totalitaria donde nada podría ser hecho. La sociedad sería un sistema estructural funcional retroalimentado. Mejor dicho, un sistema funcional autoinformado y retroalimentado. Pero ahí la experiencia, ni tan siquiera la de la clase dominante, tendría cabida, porque no existiría...

¿Qué no existiría?

No existiría la subjetividad que es la que autogenera experiencia, dado que, de existir, incluso subjetividades burguesas de los que mandan podrían cambiar de bando, con toda su experiencia, con todo su saber, por buen corazón o por pérdida de estatus y ruina.

Por eso debemos suprimir en ese modelo autosostenido todo elemento referencial a la subjetividad y la experiencia. Declarar que eso son “narrativas”. Ese sistema tendría como fundamento átomos individuados; como mucho, multitudes negrianas, protestatarias a veces y reintegrables a la función por parte del sistema.

Pero estos modelos no tienen nada que ver con lo que explica la historia.

¿Por qué no tienen nada que ver?

En general, toda la historia y, en particular, la historia social, es la que explica adecuadamente las luchas y las transformaciones sociales.

Sobre el mito del totalitarismo ha escrito bien Moshe Lewin creo que en *Les sentiers du passé*¹⁸⁷, seguramente también en otras obras suyas. Él afirma que no ha habido nunca ninguna sociedad totalitaria. Por supuesto esto no gusta a los que hablan de la historia de la URSS para elaborar pensamiento de propaganda. Lewin, que dice que la URSS era una sociedad de clases, explica también que siempre la gente reconoce sus intereses, reconoce a los suyos y encuentra formas de luchar, de coordinarse, de protestar. Que quien niega esto es que hace, si hace algo de historia, historia política, de príncipes y jefes, e ignora a la sociedad. Nos recuerda que una sociedad totalitaria, sistema autoinformado retroalimentado, no puede implotar y desaparecer. Siempre en todas partes la gente se expresa, murmura, boicotea al poderoso, actúa en contra.

Vale, de acuerdo. Señalas a continuación que se han ensanchado el objeto de la política, que ahora es la “totalidad cultural”. ¿Qué significa esta categoría para ti? Más en general: cuando en el marxismo de inspiración hegeliana o afín se habla de totalidades, ¿a qué refiere esta noción?

Totalidad es la denominación que se da a entidades que poseen organicidad, entidades cuyas partes o subsecciones están integradas, subsumidas bajo un proyec-

187. París: Ed Syllepse, 2015.

to que hegemoniza el conjunto, ahorma los elementos constituyentes. Es término privilegiadamente usado para tratar de la sociedad humana.

La sociedad, que no es un objeto, no es cosa, no es instituciones inamovibles. La sociedad, la totalidad social, es la actividad que va siendo generada por la interacción en proceso, en movimiento, de la totalidad de las subjetividades constituyentes, junto con el saber hacer necesario para esa actividad, también constantemente creado por esas mismas subjetividades en común.

A esta forma verdadera de entender lo que es la sociedad humana, sociedad como intersubjetividad humana, como totalidad de subjetividades humanas en praxis común, es a lo que Hegel le denomina “verdad real” o “verdad efectiva”, *Wirklichkeit*. A la interpretación de la sociedad humana que resulta de entendernos a nosotros mismos como sujeto diferenciado y enfrente de la sociedad, sujeto que la observa como si ella, la sociedad, fuera una cosa que no tiene que ver con nuestra actividad, o sea, según el “entendimiento”, que es la denominación que le da Hegel al pensamiento, sin el que sería imposible vivir, o hacer ciencia, mediante el cual percibimos el mundo social como un objeto o como cosa ante la que debemos adoptar decisiones, pero sin recordar o percatarnos que eso percibido no es otra cosa que nosotros, que la obra constantemente producida por nuestro hacer en común, a esa interpretación de la realidad, que es objetivamente, le llama Hegel “*Realität*”, “realidad”.

O sea, y referido, por ejemplo, a la democracia: es *Realität* decir “existe una democracia”, o sea, pensar la democracia como cosa, institución, ley. Es *Wirklichkeit*, verdad real –allí donde se diese- denominar democracia a la comunidad de intersubjetividades, socialmente relacionadas como iguales, entre las que yo soy coparte activa participante, que están puestas a la acción de deliberar sobre su sociedad y de ejecutar práxicamente lo deliberado, y también a ese su proceso activo de creación y de destrucción, de creación de nuevo ethos democrático, de creación de costumbres materiales de vida, nuevas, democráticas, de destrucción de viejo ethos capitalista. Esa es la “verdadera realidad” o “realidad efectiva”.

Ahora ya se puede entender qué es para un hegeliano la totalidad.

Pues qué es, repito la pregunta.

Es esa *praxis productora de mundo* que está en constante proceso de generación por parte de una comunidad de intersubjetividades. Toda sociedad, sea o no democrática, es eso. No es sino ese proceso intersubjetivo de praxis y de creación intersubjetiva de nuevo saber hacer.

La Totalidad, esto es, la actividad total, posee coherencia, al menos durante un tiempo, hasta que el proyecto caduca, entra en decadencia como consecuencia de su desarrollo. Entonces, las subjetividades que lo generan y lo padecen, comienzan a desdoblarse respecto de su propia forma de hacer en común mediante la que ellos mismos producen y reproducen, crean, ese mundo que las haces sufrir. Ese

desdoblamiento subjetivo mediante el que niegan su vivir en su consciencia, convierte en arena las bases antes sólidas como cemento sobre las que se asienta todo orden social, pues todo orden social, Realität, es un fetiche, dado que no es sino la ordenación que nosotros le vamos dando a nuestro hacer en común mientras lo estamos creando, Wirklichkeit. Precisamente porque *nosotros somos los creadores en comunidad de la actividad que objetiva nuestro mundo social, precisamente por eso, podemos revolucionarlo.*

Antes de adelantar un poco más en mi respuesta a tu pregunta, quiero dejar claro un punto.

De acuerdo pero tomemos un descanso si no te importa. Continuamos en breve.
Vale, vale, pero que conste que ahora estaba lanzado.

XXXIII

“El orden democrático existe en la medida en que un sujeto social organizado genera actividad por imponer ese orden”

Estábamos en Hegel. Contineumos con él, nos estás dando una auténtica lección de hegelismo.

El punto: que el “Entendimiento”, la disposición desdoblada, objetivante de la mente –disposición activa de la mente que interpreta- frente a la realidad, esa, el Entendimiento, no es considerada por Hegel una monstruosidad intrínseca. El individuo aislado en su comportamiento particular tiene que relacionarse con lo existente como inamovible, como “provisionalmente inamovible” al menos. Y este pensamiento objetivante es el que posibilita, el pensamiento a partir del cual surgen las ciencias.

Es el tipo pensamiento apropiado...

Este pensamiento es el apropiado para las ciencias, tanto las físicas como las sociales. Y si, en relación con las ciencias sociales, se tiene en cuenta eso, esto es, que son construcciones analíticas que además de recortar la totalidad social integrada, descomponiéndola en campos de saber, adoptan la construcción intelectual de la realidad como un fijo inamovible para poder operar intelectualmente sobre el mismo, tienen consciencia de que eso es una convención.

Si se tiene consciencia de la convención intelectual en la que se fundamentan las ciencias, que suponen como objeto lo que es nuestra actividad social *in actu*, si eso es tenido en cuenta repito, *las ciencias aportan saber valioso*.

Lo destaco: si tienen en cuenta lo señalado, las ciencias, también las sociales, aportan un saber sustantivo, valioso.

A esta forma de enfrentar intelectualmente la realidad, como he dicho, la denomina Hegel, “Entendimiento”. En un capítulo anterior también hemos hablado de

este tema. A la forma de comprender intelectualmente que la realidad y nosotros somos lo mismo la denomina “Razón”.

Pues bien, el propio Hegel dice que el Entendimiento sin Razón es válido –la gente puede vivir, hacer su vida desde el Entendimiento-, pero la Razón sin entendimiento es inútil. Puesto, que, por ejemplo, para cruzar una calle, hemos de tener en cuenta todos los “Realitäts” de rugientes motores que se nos abalanzan encima, sin esperar a poder interactuar deliberativamente con ellos claro.

Me recuerdas a ejemplos dados por Lukács en las *Conversaciones*.

Toda praxis comunitaria es, como he dicho, un hacer en común según un proyecto ordenador que subsume la totalidad de actividades. La Totalidad del mundo de la mercancía por ejemplo, mundo-Realität, mundo fetiche, cuya verdadera entidad es nosotros en comunidad haciendo y, a la par, considerando la totalidad de nuestros haceres y de sus creaciones –Wirklichkeit- como “mercancía”, como cosa, cosa instrumental, cosa utilitaria –Realität-, esto es, como “cosa”, “Ding”, como cosa a lo piedra, a lo árbol, y no como objetivación de nuestro hacer, como praxis propia de empresa común, de empresa “en” común, en el momento de su hacerse, objetivación práxica –“Sache”-. Praxis en común, totalidad. “Totalidad” habla de esa praxis intersubjetiva siempre viva. Totalidad es un no parar –diría mi madre-, un no parar en común y según proyecto orgánico, hegemonía.

El ser humano es práxico: ser social y práxico. Se autocrea en comunidad la forma de hacer y vivir. Nada hay que no sea creación nuestra. Solo somos creación nuestra, praxis en acto, por eso no hay otra realidad sino la que nosotros generamos, y por ello, verdad, cosa real verdadera es solo lo que hacemos –*verum ipsum factum*, verdad es lo hecho¹⁸⁸.

Todo nuestro hacer es obra nuestra y todo lo que hacemos nos autodetermina. Ítem más: la totalidad de nuestro vivir, la vida cotidiana, los saberes productivos y reproductivos, nuestra cultura material en sentido antropológico, nuestro ethos, que es lo que nos determina, nos construye, es producto creado por nosotros.

¿Creatio ex nihilo?

No. Creado no ex nihilo, hemos de metabolizar con la naturaleza interna y externa, pero sí creado. Por ello la totalidad del hacer y la totalidad del saber hacer es objeto de nuestro interés político.

Esa es la tarea a deliberar en comunidad de iguales: todo lo que hacemos y que nos crea.

Hermosa formulación.

Esta es la noción de totalidad social marxista, que es usada por los marxistas

188. El concepto de verdad atribuido a Giambattista Vico.

hegelianos. Un todo orgánico, donde no hay “bases por aquí”, “sobreestructuras por allá”, y donde no hay foto fija, sino proceso, sociedad en constante proceso de autotransformación. Donde además, nosotros, los marxistas, somos co-parte interior del sujeto social interactivo que genera el hacer.

Surgen mil preguntas más, el paso no es fácil, pero no puedo abusar más de ti. ¿Entiendo mal si señalo que estás haciendo una crítica a la metáfora arquitectónica de supuesta inspiración marxista sobre la infraestructura económica y la supraestructura política y cultural?

Exacto.

Hablas también de una nueva praxis que cree un nuevo ethos, esto es, añades, “un verdadero nuevo Estado” (que además, añades luego, es el campo fundamental de la praxis política). Ya lo hemos comentado por encima pero, para disolver dudas, aquí Estado está usado con significado distinto al uso usual del término. No equivale al conjunto de los aparatos políticos, institucionales e ideológicos del Estado, por usar terminología althusseriana.

Así es, el estado vuelve a ser lo que siempre fue para la tradición política clásica: la totalidad de la comunidad organizada para generar en común las actividades que producen el vivir de cada uno de los miembros de la misma, ethos lo llamaba Aristóteles, y era la totalidad de saberes prácticos, productivos del mundo humano de la comunidad, más los instrumentos de deliberación política en comunidad que posibilitan deliberar sobre el ethos y sobre las medidas para preservar a la comunidad.

Antonio Gramsci, consciente de que el liberalismo había querido liquidar esta tradición, y que mucha gente no lo entendía, definía al “estado como sociedad política + sociedad civil”. Por ello, la praxis política tiene siempre como fin determinar cuál es el ethos, la comunidad de vida que se quiere crear. El proyecto obedece a la inspiración, al ascendiente de una u otra fracción de la sociedad que impone su “hegemonía¹⁸⁹” sobre el mismo. Dirimir ese combate, decidir cuál debe ser el proyecto de vida es, por tanto, el objetivo de la praxis política que debe ya generar ex ante, antes de alcanzar a construir un nuevo orden institucional, el nuevo vivir, el ethos nuevo, al menos en buena parte.

Toda persona, afirmas, que diera adhesión a un vivir, supeditara su actividad a ese hacer y obligara o persuadiera a los demás subalternos de su ámbito de poder a proseguir ese hacer, era *puntal* de ese Estado. ¿Quiénes no han sido entonces *puntales* de los Estados? ¿Quién está libre de ese pecado?

189. Sobre el concepto gramsciano, Valentino Gerratana, “El concepto de hegemonía en la obra de Gramsci” <https://matricula7047.wordpress.com/2013/10/13/el-concepto-de-hegemonia-en-la-obra-de-gramsci/>

Totalmente cierto. Somos el sujeto productor del mundo que habitamos. No hay magia que lo produzca al margen de nosotros. Ese mundo no es naturaleza, es obra nuestra mediante la que hemos transformado la naturaleza. Si se produce es porque estamos de acuerdo en producirlo. “Auto identidad de sujeto y objeto”, “monismo”, “inmanentismo”. Pero precisamente por eso, podemos cambiarlo, cambiándonos a nosotros mismos, donde “cambiarnos”, lo que se entiende por tal cosa predicado de un ser que es comunidad práxica intersubjetiva, no es un acto posible individualmente, no es una conversión de individuo aislado en el desierto de la Tebaida¹⁹⁰, o subido sobre una columna, tal como lo hacían los ermitaños cristianos de las *Vidas Ejemplares* de Editorial Novaro¹⁹¹; o como Simeón el estilista¹⁹², encaramado en su columna y rodeado por un mandra o vallado encima. Es un proceso prático comunitario. En contrapartida todo hacer nuevo que generamos transforma la realidad que es creación nuestra y nos autotransforma al generar nuevas capacidades, nueva antropología en nosotros.

Sostienes que sin radicalizar la democracia y convertirla en el orden sustancial del vivir cotidiano en comunidad “no se puede desarrollar, afianzar, potenciar el orden democrático en las leyes”. Si es así, ¿dónde existe algún orden democrático en las leyes? ¿Ha existido alguna vez?

El orden democrático existe en la medida en que un sujeto social organizado genera actividad por imponer ese orden. Por imponer en la vida cotidiana un vivir controlado por la comunidad, un hacer en común controlado por todos los que lo producen en las diversas células microfundamento de la sociedad, en los micromundos desde los que actuamos organizadamente y que componen la vida cotidiana, los micromundos desde los que producimos y reproducimos la praxis que objetiva nuestra sociedad, que se objetiva como nuestra sociedad.

La democracia, donde existe, lo hace como proceso y como proceso de democratización del mundo que hay ahora. Puede llegar a existir como proceso a secas, o sea como ethos ya triunfante, cuya puesta en obra exige la actividad permanente de las gentes, pero ya no como proceso por imponerse como democracia real sobre los mundos de vida comunitarios.

La democracia existe entonces como democratización, tal y como nos decía Georg Lukács. Existen leyes democráticas allí donde son resultado de las luchas

190. Región del Antiguo Egipto que contiene los trece nomos (cada una de las subdivisiones territoriales del Antiguo Egipto; nombre de origen griego: μ , ‘distrito’) situados más al sur del Alto Egipto, de Abidos a Asuán. El nombre proviene de su proximidad a la capital egipcia de Tebas.

191. Empresa mexicana especializada en revistas (impresas, digitales), colecciones de libros de bolsillo, obras reconocidas de literatura mundial con una especial atención a los gustos juveniles, habiendo editado cómics o historietas en variados formatos.

192. Referencia a *Simón del desierto*, medimetrage mexicano dirigido por Luis Buñuel en 1965. Premio especial del Jurado del Festival de Venecia de 1965. <https://www.youtube.com/watch?v=z9hoBg9kVDo>

del movimiento democrático y donde este además impone que se cumplan y no se pervierta su espíritu. Lo decía otro grande, Arthur Rosenberg

Otro de los grandes de verdad en tu opinión. Yo, lamentablemente, le he leído poco.

Sí, desde luego. Rosenberg sostuvo que democracia es el nombre de un movimiento. Y existe estado democrático –pleno- allí donde ese movimiento se ha impuesto. ¿Cómo iba a ser la democracia otra cosa que proceso práctico intersubjetivo, si queremos que sea verdad verdadera, verdad real, verdad traída al mundo por quien puede, nosotros los explotados, *wirklichkeit*?

En cuanto a su existencia.

La democracia ha existido con plenitud en periodos revolucionarios y en algunas de las antiguas polis helénicas. La democracia es un proyecto concreto y es una posibilidad concreta, histórica, que acoge las aspiraciones concretas de un mundo social de pobres, de subalternos, un mundo histórico concreto. Nadie está fuera de su propio mundo y nuestras expectativas de vida son concretas. Se pueden definir fines, aspiraciones disparatadas, pero tan reales y concretas como las medidas. Y todas son históricas.

La democracia es histórica y, como tal, como proyecto definido por los que luchamos por co-generarla, es un proyecto determinado, concreto, y por ello hacedero al mil por mil. Como lo es mi ideal de felicidad, que es el de esta época, y por ello es “éste” con estos “ítems” –los de Aristóteles, por ejemplo: felicidad es sensación inherente a la actividad, la sensación inherente a la actividad de un ser que es práctico y solo se autodesarrolla mediante la praxis.

Todo esto viene a cuento de que no estoy por lo de los “Ideales regulativos¹⁹³”, esas ideas que desbordan siempre su momento histórico presente y que son como el horizonte que por mucho que se camine nunca se alcanza. Una versión laica del *escatón*¹⁹⁴. Todo proyecto es histórico, esto es, es concreto, y es, puede serlo, perfecto, porque perfecto “entelés”, perfectum, perficio, quiere decir “acabado”, conforme a la intención. ¿Cómo va a existir un ideal ahistórico?, ¿qué imaginación puede llegar a crearlo? Somos seres históricos y somos seres libres, eso sí. Pero no porque tengamos un ideal regulativo, llamado libertad, a alcanzar asintóticamente, un ideal no existente en el ES, pero alcanzable en el “DEBE”.

Se entiende tu posición no kantiana en este punto.

Somos seres libres, porque siempre –siempre- lo hemos sido. La libertad no es

193. Referencia a las Ideas regulativas kantianas. Véase Luis Sáez Rueda, “¿Es posible una razón crítica sin recurso a Ideas Regulativas? El nexa entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de patologías”. ISEGORÍA/26 (2002) pp. 257-275.

194. En la tradición, escatón se refiere al evento final del plan divino, al fin del mundo.

un estadio ontológico a alcanzar, o a desarrollar. Es simplemente nuestra ontología, la de un ser que no tiene naturaleza, una sustancia que es intersubjetividad, una sustancia que es sujeto comunitario, praxis en acto de comunidad, praxis sin proyecto predeterminado a priori.

Y por ello tan obra de nuestra libre autodeterminación es el esclavismo como la igual libertad. Pero la experiencia, tras la Revolución Francesa, nos ha revelado experiencialmente, ha revelado a nuestra consciencia esto, este carácter nuestro originario.

Y ahora, esta experiencia histórica, concreta que nos ha hecho seres conscientes de lo que siempre hemos sido, de nuestra condición ontológica de siempre, nos permite guiarnos conscientemente conforme a este entender lo que siempre hemos sido, esta autoidentidad sujeto-objeto nuestra, dicho sea de paso y para salir al paso de interpretaciones relativistas.

Interpretaciones relativistas que, entiendo, no van contigo, no eres partidario de ningún tipo de relativismo. Por lo demás, y perdona la pregunta, cuando se habla de democracias para referirse a sistemas políticos actuales como el alemán, el norteamericano, el chileno, el japonés o el español, este uso del término no debe ser muy convincente para ti.

Son regímenes representativos, liberales. Cínicamente, a sabiendas de su mentira, denominados democracias por los liberales. Precisamente Ortega y Gasset –quien vaya a mi libro, lo encontrará– salía al paso de la confusión y se declaraba antidemócrata explícitamente a fuer de liberal.

También Sacristán hizo referencia a esta distinción de Ortega cuando se le preguntó por la democracia en los años de la transición.

Hablas en algún momento de una vida hegemónizada por las ideas de igualdad, libertad y deliberación en común. ¿Por qué no has añadido la fraternidad?

Tienes razón, debiera haber hecho constar el tercer miembro de la divisa, o debiera haber hecho constar por qué, en ese punto que tú citas, no aparecía esa divisa que es justo la divisa de la democracia de la contemporaneidad. Me explico...

Espera, espera, descansemos un momento. Nos irá bien.

XXXIV

“La fraternidad es exigencia porque se nos impide mediante la violencia ser iguales y libres, igualmente libres, como lo son los ricos, los capitalistas”

Te preguntaba por la fraternidad¹⁹⁵, por su ausencia. Lo había hecho así: “Hablas, en algún momento, de una vida hegemonizada por las ideas de igualdad, libertad y deliberación en común. ¿Por qué no hablas de la fraternidad?”

La relación amistosa ha sido siempre el fundamento del ethos republicano. Aristóteles dedica nada menos que dos libros –o capítulos– de su *Ética Nicomáquea* a la amistad, la filia¹⁹⁶. Solo si hay filia hay relación ciudadana, relación entre ciudadanos, relación entre iguales que ponen a disposición de sus iguales, por propia voluntad, incluso sus bienes. Pero es divisa de relación entre quienes ya se reconocen como iguales y tiene que abarcar a todos los que viven en la polis.

Por supuesto, en la época de Aristóteles, los pobres habían hecho valer su poder, habían luchado, y desde la batalla de Salamina habían impuesto la democracia, que es la denominación del poder de los pobres, de los “muchos pobres”, tal como escribe Aristóteles.

Conviene recoger la idea: la democracia como poder de los pobres, de los muchos pobres. Has insistido en este punto.

Habían sido capaces de tejer una alianza hegemónica que abarcaba a cinco séptimas partes de la polis, según explica Arthur Rosenberg, un bloque social mayoritario hegemonizado por el demos, y se habían constituido en poder de los pobres, en democracia. Para las fechas de Aristóteles, habían derrotado a los

195. Recordemos el ensayo de Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Madrid: Akal, 2019 (prólogo de César Rendueles, epílogo de Daniel Raventós). https://www.akal.com/libro/el-eclipse-de-la-fraternidad_50515/

196. En griego antiguo: φιλία philos (amor o amistad). El sufijo “ia” significa cualidad.

oligárquicos dos veces: el golpe de estado de los cuatrocientos, en el 411, y el de los Treinta Tiranos del 404, que una vez en el poder organizaron una vastísima oleada de terror blanco cuyo fin era exterminar la democracia.

En ambos casos, Trasíbulo¹⁹⁷ fue el gran dirigente demócrata que derrotó al bando oligárquico. Tuvo además la prudencia de recomponer la alianza social mayoritaria en torno a los pobres, la democracia. Para ello se promulgó la primera amnistía, la primera amnesia política de la historia: “olvidemos”. En el régimen de la democracia, el régimen de los pobres, también ellos en consecuencia, estaban incluidos en la filia.

La fraternidad, que es una parte fundamental en la divisa republicana democrática de la Revolución Francesa, tiene otro significado, un significado imperativo, militante, una meta a conseguir, aún no lograda.

¿Y qué recoge ese significado imperativo, militante?

Recoge una aspiración de los pobres: que la república tenga en cuenta por igual a todos y nos considere a todos como hermanos comunes, sin distinción de fortunas. A la hora de ser iguales y libres, que seamos todos igualmente libres, también quienes somos pobres, y que, para ello, se nos dote de los recursos materiales que eviten que tengamos que vivir por cuenta ajena, sometidos a voluntad ajena. Una divisa que exige que *no se nos convierta en ciudadanos pasivos* por causa de nuestra escasez de bienes, que la tributación de impuestos no sea el discriminante entre diversas formas de ser ciudadano, plenas o limitadas.

Este tercer elemento de la divisa revolucionaria lo crea el gran Robespierre, nuestro Robespierre. Hasta entonces existía una divisa republicana que no había generado el entusiasmo que produciría la fórmula de Robespierre.

¿Qué divisa era esa?

Esta divisa anterior era “Libertad, Igualdad, Propiedad”.

Que no es lo mismo.

No, no lo es. En 1791, durante el periodo de la Asamblea Legislativa, el poder burgués, la oligarquía se movía para desactivar el proceso revolucionario y terminar la revolución ya. En un momento, dado la asamblea, en la que era diputado

197. Trasíbulo (445 a.n.e.-388 a.n.e.) fue un general ateniense y líder de la facción democrática de Atenas. En el 412 a.n.e., en el comienzo de un golpe de estado oligárquico en Atenas, los marineros pro-democráticos de Samos le eligieron general, haciéndole el primer líder de una resistencia democrática contra el golpe de estado. Como general, fue el responsable de hacer volver del exilio al noble Alcibíades. Tras la derrota de Atenas en la Guerra de Decelia (la última parte de la Guerra del Peloponeso), Trasíbulo dirigió la resistencia contra el nuevo gobierno oligárquico conocido como los Treinta Tiranos, régimen que Esparta, victoriosa en el combate, había impuesto a Atenas. En el 404 a.n.e., Trasíbulo dirigió una pequeña fuerza de exiliados que invadió el Ática y, en sucesivas batallas, derrotó primero a una guarnición espartana y luego a las fuerzas de los oligarcas. Tras estas victorias la democracia fue restablecida en Atenas.

Robespierre, debate la creación de un cuerpo armado que esté constituido por la ciudadanía y que preserve el régimen: la Guardia Nacional. El proyecto Feillant, el proyecto burgués¹⁹⁸, proponía que solo se admitiese a los ciudadanos cuya fortuna personal les obligase a pagar, como mínimo, un “marco de plata” al año. Se debatía quién tendría las armas, qué grupos sociales estarían armados y quiénes no. Era una forma, una más, de establecer la diferencia entre ciudadanos activos, en plenitud de derechos, y ciudadanos pasivos, excluidos de derechos por ser pobres.

Robespierre intervino. Atacó abiertamente mediante un discurso público la propuesta del “marco de plata” y exigió que la Guardia Nacional estuviese abierta a la universalidad de los ciudadanos, con independencia de su fortuna. Y planteó que en la espalda del uniforme del cuerpo armado universal, constase, escrito, un lema: “Libertad, Igualdad, Fraternidad”. Sustituía la “propiedad” por la “Fraternidad”.

¡Buen cambio y hermosa historia!

“Fraternidad” es, pues, la divisa de los pobres en lucha por la democracia, por su constitución como poder democrático con el fin de imponer ser reconocidos como iguales realmente. Fraternidad es la exigencia del reconocimiento de la igualdad aún no lograda. Invita a luchar por imponerla. Exige la igualdad universal referida a los dos principios anteriores, libertad e igualdad,

Igual libertad, has dicho antes.

Igual libertad digo ahora. Es una consigna de lucha de clases para decirlo sencillamente: que nadie trate de bloquear el emerger de los pobres a la igualdad política plena.

Y la divisa se hizo famosa por así decir.

La divisa así formulada se hizo famosa. Porque su autor, atento a la situación concreta, capaz de entender el momento, supo intervenir de forma también concreta para evitar la derrota del demos, e incluso supo articular la consigna movilizadora que fue apropiada por los pobres. Ese movimiento cambió la situación, desencadenó nuevas fases de la Revolución, e hizo que la misma revolución y el mundo social posterior no fueran iguales. La frase se hizo, entonces universal. Se hizo “für ewig”, se hizo eterna, porque fue un elemento concreto elaborado por una mente que comprendió el momento concreto y logró incidir en él, logró servir de movilizador, logró ayudar a transformarlo, transformando el futuro. No porque fuese una frase pensada para el futuro.

Claro, claro, no era eso, nunca es eso.

198. El “Club des Feuillants” es el nombre con el que se conoce a los “Amigos de la Constitución”, un grupo político de tendencia monárquica constitucional opuesto al derrocamiento de Luis XVI, tras la Fuga de Varennes el 22 de junio de 1791.

Este es un buen ejemplo que no se me ocurrió cuando hablábamos sobre si hay pensamiento “para la eternidad”.

Muy bien traído ahora.

Fue entendida por las fuerzas organizadas de las masas populares, atentas a lo que se debatía. Mientras estas existieron Robespierre fue intocable. En cuanto la actividad organizada de masas se disgregó, la reacción no esperó más y mandó asesinar a Robespierre.

Por tanto, es cierto lo que tú me indicas, no debiera haber dejado fuera de mención el tercer miembro de la divisa.

La razón, con todo, es esa: *Fraternidad es la exigencia de universalización de las otras dos ideas.*

Libertad, igualdad.

Exacto. Desde luego, la fraternidad no es como la filia, virtud ya implantada en la polis. La fraternidad exige el reconocimiento de que todos somos hermanos, pero es una exigencia, contra los aristos, y contra su violencia, contra los pocos ricos poderosos y sus canalladas antigalitarias. La fraternidad es exigencia violenta de nosotros, los pobres, contra la violencia de los capitalistas. Es exigencia porque se nos niega, se nos impide mediante la violencia ser iguales y libres, igualmente libres, como lo son los ricos, los capitalistas.

La fraternidad no es amable. Nosotros, que queremos abrir un camino para la amabilidad, no podemos ser amables, tal como escribe Bertold Brecht, porque “también el odio contra la bajeza ensombrece la cara. También la ira contra la injusticia pone ronca la voz¹⁹⁹”.

Eso es la Fraternidad, una consigna de lucha de clases por la igualdad.

Es hermosa tu referencia al poema de Brecht. Sacristán, como sabes, lo tradujo en varias ocasiones. Francesc Vicens me lo recitó una vez en alemán, cuando le entrevistamos sobre su compañero de militancia y amigo personal²⁰⁰.

Criticas a los partidos fordistas y a los partidos *light fashion*. ¿Nos puedes dar algunos ejemplos concretos?

Los partidos fordistas fueron las fuerzas políticas que tenían un fuerte arraigo en la clase obrera organizada del periodo capitalista fordista, el de las grandes fábricas de cadena de montaje. Todo esto es anterior a los años 90. Lo era, por ejemplo, el PCF, el partido comunista francés. O la socialdemocracia sueca. El cambio del modelo productivo del capitalismo, que termina con la gran fábrica,

199. Referencia al poema “A los por nacer”. Véase <http://jaenciudadhabitable.org/a-los-por-nacer-bertolt-brecht/>, en traducción de Antoni Domènech.

200. Véanse las cintas de las entrevistas para los documentales de Xavier Juncosa, “Integral Sacristán”. Biblioteca de la Facultad de Economía y Empresa de la UB.

se da durante los años 80. Nos lo explicaron Michael J. Piore y Charles F. Sabel, *La segunda ruptura industrial*; Lester Turow, *El futuro del capitalismo*; Horst Kern y Michael Schumann, *El fin de la división del trabajo*. Ellos y otros muchos, todos ellos con estudios empíricos. Nos lo explicó también Bruno Trentin, *La città del lavoro*, y Marco Revelli, *Más allá del siglo XX*, que nos decían que el mundo político social que imaginábamos ya no existía. Nos lo explicaron muchas veces y lo olvidamos muchas más.

Estoy oyendo a José A. Goytisolo en la voz de Paco Ibáñez, en tu voz mejor dicho.

Aquellas fuerzas políticas, anteriores a la gran mutación del mundo del trabajo, eran instrumentos electorales, pero poseían un gran arraigo en la clase obrera mediante los sindicatos, y podían movilizarla instrumentalmente para defender y preservar los derechos y leyes de los mismos trabajadores. Eso, lo que significaba en España el movimiento de CC.OO. en los años setenta, el sujeto social sobre el que se levantaba todo eso, dejó de existir.

Los partidos de izquierda quedaron desconectados de bases sociales, a la deriva. Ya no había un flujo de abajo arriba. Los nuevos dirigentes fueron cada vez más de “clases medias” y además carecían de experiencias de lucha. Ante la falta de base social organizada, su única posibilidad de incidir era el electorado y la negociación institucional.

Recordemos que llega a ser secretario general de CCOO en Cataluña, un funcionario del sindicato de CCOO, sin experiencia laboral fuera del mismo, hijo de un antiguo cuadro del sindicato... El mundo anterior había caducado y esta era la nueva era.

¿Estás hablando de Joan Coscubiela, el que fuera diputado de CSQES en el parlamento de Cataluña?

Sí, de él hablo.

Te he interrumpido. Prosigue por favor.

Los partidos pasaron a ser agencias electorales en manos de profesionales de la política. Las militancias dejaron de ser tales, dejaron de ser activistas sociales, para convertirse en afiliaciones cuya vida y actividad es interna al partido. Pero de esto ya hemos hablado tú y yo en otro apartado.

Pero está bien insistir.

La vida de los partidos gira –a vida o muerte- en torno a lo que sí puede y no puede atraer votos. Es el inmediatezismo y el cortoplacismo. Nada tiene valor sino eso.

Tú me pides que dé siglas o cite ejemplos concretos. Como has percibido, he tratado de evitar hacerlo durante la entrevista.

Lo he percibido. ¿Por qué?

Porque creo que nada puede sustituir la experiencia y las conclusiones extraídas a partir de la misma a la hora de valorar los partidos y más aún si uno es afiliado. Al decirte esto, estoy hablándote de mí mismo, de mi biografía, de mi propio caso. Esto es así, fue así en mí por ejemplo.

Además, al exponer mi opinión crítica concreta públicamente, se me hace aún más complejo y difícil el trabajo de transmisión de tradición intelectual de izquierdas a las nuevas personas de la izquierda que están integrados en uno u otro partido, y que pueden sentirse dudosas, que perciben quizá que “yo no soy de los suyos”, que los ataco. Creo que la tarea a realizar es la de recoger el legado intelectual de la izquierda, reflexionarlo, y transmitirlo para cuando haya movimiento real, de masas, subjetividad autoorganizada, que necesite de esa teoría, de esos debates, para pensar su experiencia. Eso es algo que hoy no resulta necesario a la política actual.

Te pregunto a continuación por estos temas.

XXXV

*“Todo lo que en la historia se ha hecho ‘grande’
ha comenzado por unos pequeños pasos”*

Hablemos de estos jóvenes a los que aludías en la anterior conversación. ¿No son los que han irrumpido en el ágora política, institucional o no, en los últimos años? Te cito algunos nombres: Garzón, Iglesias, Colau, Domènech, Pisarello, Asens,... Todos son jóvenes, relativamente jóvenes.

Están entre los treinta y cinco -el más joven, Garzón-, los cuarenta y dos de Pablo Iglesias, los cuarenta y cinco de Colau, los casi cincuenta de Asens.... Son más jóvenes que nosotros dos eso sí.

Nosotros no somos jóvenes. Algunos de los citados no son cuarentones y, menos aún, cuarentones muy largos. Garzón, por ejemplo, tú mismo lo has comentado.

Ya nos entendemos. Siempre objeté que se considerase al Lukács que escribe *Historia y consciencia de clase*²⁰¹ el “joven Lukács”. La obra es de 1919 y él había nacido en 1885. Estaba en la mitad de la vida según Dante... ¡Ojo, no Dante Albano Fachín!

Buen chiste. No me he confundido, no sufras.

Creo que habría que diferenciar entre el proyecto al que apunta Alberto Garzón, y la parte de IU que él representa, que trata de proponer la organización de movimiento de base, estable, que trata de inspirar o apoyar la creación de un movimiento sociopolítico, nucleado en torno a los explotados, a la clase trabajadora, por un lado, y por otro, el resto de los políticos, o de las fuerzas que ellos expresan, incluida en esa separación la parte catalana de IU -me da que no les va a gustar mucho ser

201. Traducida al castellano por Sacristán para Ediciones Grijalbo en 1969. Ha sido reeditada recientemente por Akal en 2010.

designados así, sin referencias a independencias orgánicas y al estado español y a la nació catalana, etcétera, pero, si son algo, es porque existe IU.... El resto de estos políticos y de las fuerzas que ellos expresan -se incluye la CUP, que era una fuerza institucional municipalista en origen (una asamblea de electores organizada en torno a una candidatura municipal, de vocación institucional, es una cosa muy distinta de un movimiento sociopolítico), pero que ya no lo es-, son simples proyectos electorales que tratan de apoyarse en los restos del quince eme, cuya movilización incipiente fue cabalgada por ellos, y luego, por ellos mismos sofocada.

El modelo en obra de todos ellos, salvo el del grupo que se nuclea en torno a la IU de Garzón, que intenta otra alternativa organizativa, de base, es como el de la Iniciativa per Catalunya inicial, el impulsado por Ribó, por Saura y Guillot, justo al comienzo, cuando los encuentros en la primera fase de las diversas fuerzas políticas que se coaligaban. Fase constitutiva, que comenzó con la creación de asambleas de electores y de comisiones abiertas a los electores, para definir lo que se iba a aprobar como programa institucional -recuerdo una asamblea de “intelectuales” en la que participaban Nuria Pompeia y Laura Tremosa, verdaderamente desopilantes en sus comentarios por lo bajo, pero que no por eso dejaban de estar a la maniobra.... Esa es siempre la primera fase.

Luego, tras el lanzamiento, las asambleas son el envase vacío de la fase de ignición y se desprenden. Después de todo, no hay nada que hacer en ellas. Una vez se ha escrito la carta a los Reyes Magos, la gente se aburre.

Es lo que estamos viendo ahora una nueva vez. Es el mismo ADN, perdón, el mismo modelo organizativo, el mismo tran tran: nosotros en las instituciones, vosotros en el voto. Esto, lo que contaba de ICV, solo a los de nuestra edad les puede recordar algo.

Seguramente. Es ya cosa de viejos.

Por eso me reafirmo: mi tarea es ayudar a traspasar el legado intelectual de la izquierda a aquella parte de la generación joven que considere que la política no es simple acción institucional, de forma que puedan elaborar su propia interpretación a partir de su nueva experiencia.

Un sujeto, así señalas en el libro (también lo has comentado en estas conversaciones), que no es creación nuestra, que es autocreación de los subalternos activados. Por otra parte afirmas: una creatividad, la actividad, la praxis social humana, que nosotros queremos ayudar a organizar y a poner en obra para producir a la vez un sujeto soberano activo. ¿No hay aquí una cierta contradicción y una apelación implícita a la conciencia exterior? Primero autocreación; luego intervención externa de unos ciudadanos con buena voluntad que quieren poner en obra ese sujeto.

Pretendo decir que un sujeto social, que es intersubjetividad activa, voluntaria, en acto, no puede ser diseñado por nadie a priori o según su saber. Y que “noso-

tros”, cada uno de los diversos “nosotros” que existen, se incorporan al proceso en el mismo grado de participación intersubjetiva que todos los demás, aportando lo que poseemos, cuya valoración y recepción dependerá de todos los nosotros organizados.

Un sujeto social solo puede ser autocreado por las voluntades que se incorporen a él, que lo generen con su hacer organizado, deliberado entre todos. Hacer organizado y deliberación que son ambas procesos que se retroalimentan en el tiempo: la auto creación en común es proceso largo, paciente...

Proceso de la razón práctica.

Exacto, no de razón teórica. Es proceso de prudencia-consciencia, no de ciencia-episteme. Creo haber insistido en que un movimiento así no es un instrumento para alcanzar otros objetivos. Autocreación indica activación de los ciudadanos, no es creación de algo y luego intento de intervenir externamente mediante ese instrumento. Quizá lo que hemos hablado sobre *Wirklichkeit* aclare lo que pretendo decir. Es el nuevo sujeto en creación el que genera la nueva hegemonía cultural, nuevo sujeto, nueva subjetividad es nueva elaboración intersubjetiva de un hacer nuevo, o ethos, sin el que no hay subjetividad, no hay bloque social nuevo. La creación depende de la intersubjetividad: de las nuevas relaciones sociales que la constituyan. Sin ese nuevo hacer autoorganizado que se genera en lucha con el ethos anteriormente hegemónico no se auto constituye como sujeto.

¿Por qué insistes?

Insisto porque el asunto es procesual. No existe un sujeto social que una vez creado intente generar una hegemonía, un ethos, en plan causa efecto. Ni un nosotros institucional constituido que, una vez así formado, pueda proponer la creación del sujeto social o, si este existe, pueda proponerse dirigirlo.

Hay un momento en que no existe sujeto, y poco a poco, a veces, comienza a haber actividad concreta en los mundos cotidianos, que fragua en grupos estables de gentes que buscan interrelacionarse. A veces lo logran, otros los imitan. Unos llevan tal saber experiencial, otros otro. Entre todos generan comunidades de acción y de vida, ethos cotidiano nuevo. Comparten principios, sienten como catastrófico el nuevo mundo que, sin embargo, el “banco mundial” de su época valoraba como mil veces mejor que el del pasado. Lo mismo hace ahora...

¿Lo mismo hace ahora?

Más de 4.000 campesinos indios se suicidan cada año -y entre 1995 y 2001, casi 400.000- desde que en 1985 el Banco Mundial impuso la política de sustitución de semillas por las transgénicas y los sometió a un endeudamiento y ruina a plazo fijo. Pero el BM dice que son unos equivocados, que nunca han vivido como ahora.

Algunos aportan tradiciones intelectuales varias, metodistas, evangélicas, de las

“viejas libertades inglesas”, jacobinas, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*.

Una vez comienza a producirse la génesis de lo nuevo, porque aquí y allí las experiencias y las voluntades de las personas les inducen a protagonizar su actividad y a moverla en tal sentido, cada cual se incorpora con el saber que tiene. Saber que sirve en la medida en que los otros lo aceptan como válido. Esta aceptación compartida de lo que se va creando, de las nuevas costumbres, a las que se suman más gentes para proseguir creando praxis nueva con su actividad, eso, es la hegemonía.

Una nueva aproximación al concepto.

Se trata del mismo quehacer visto como objetualidad, como proceso objetivo de un movimiento objetivo y a la vez, como actividad, como generación de auto actividad de intersubjetividades que se unen y como resultado de ello, son capaces de generarla. A tener en cuenta que cualquier ciudadano que se incorpora a un proceso de interacción práctica, no solo genera nueva actividad antes imposible en aislamiento, sino que él se autogenera, genera en sí nuevas capacidades, nuevas necesidades. Cambia su propia antropología...

Ya no es el mismo

No, no lo es.

Ha sufrido un proceso de conversión.

Como quieras decirlo, como queramos decirlo.

Referido a lo que acarrea el proceso de incorporación a la actividad intersubjetiva, Hegel escribe en *Fenomenología del Espíritu* que “el individuo no puede saber lo que él es antes de haberse llevado a la realidad efectiva [la Wirklichkeit de maras] por medio de la actividad... más justamente por eso tiene que empezar inmediatamente cualesquiera que sean las circunstancias, a avanzar hacia la actividad, sin darle más vueltas al comienzo, el medio y el final”. Esto está citado en mi libro.

Sí, sí, recuerdo la cita.

Por tanto, cuando me refería a los ciudadanos, a los individuos que se incorporan al proceso de intersubjetividad activa, trataba de analizarlo, de explicarlo, desde el microfundamento, desde la integración de cada individuo que constituye, que es coparte del proceso, desde la incorporación a ese proceso a partir de su vida cotidiana, integración interna a, ejecutada en, desde su vivir cotidiano. Un proceso de actividad que surge de la intersubjetividad, que es interactividad, y que se basa en un organizarse voluntario de personas que, al hacerlo, se cambian y generan capacidades antes inexistentes, es un proceso interactivo que no solo no puede ser previsto sino que además, depende inmediatamente de la actividad que emerge de cada uno de sus miembros.

Esto es lo que quería decir.

De acuerdo. Una afirmación tuya de los últimos compases de este apartado que comentamos: “Nada podemos vaticinar sobre el futuro”. ¿Puedo hacerte un vaticinio para demostrarse que sí podemos decir algo sobre el futuro? Helo aquí: si seguimos produciendo, distribuyendo y consumiendo en la forma en que lo hacemos en los países que llamamos desarrollados, la suerte está echada, y en menos de un siglo, o acaso antes, la relación de nuestra especie con la Naturaleza puede ubicarse en el listón más bajo, con grandes peligros para la continuidad, para la existencia de la Humanidad tal como la concebimos actualmente.

Sí. Ese tipo de afirmación, que se basa en la precisión de unas condiciones de validez. es posible y es válida. Pero el ser humano es historicidad. No podemos saber lo que vamos a hacer surgir de nosotros, como actividad, como consecuencia de nuestras decisiones. Si haremos caso, por ejemplo, de esas informaciones. Unas decisiones no cognoscibles, no por nuestro número masivo, sino porque están por ser decididas conforme a nuevas formas de hacer ahora también inexistentes.

¿Seremos capaces de crear una alternativa al problema que tú planteas? Que no se vea ahora intentos por generar una alternativa no quiere decir que no vayan a aparecer por obra nuestra. Ni sabemos qué elementos mínimos actuales, quizá, puedan ser fermento de algo mayor y nuevo. Lo mínimo actual es, por su falta de entidad, despreciable. Sin embargo, todo lo que en la historia se ha hecho “grande” ha comenzado por unos pequeños pasos, unos grupos activos, grupos de razón práctica, no grupos de teóricos, grupos de “microbios”, no grupos de científicos con microscopio que los estudian, valga el ejemplo para evitar equívocos.

¿Cuáles?

Pues no se puede saber a priori. Este es el tipo de ejemplo posible: vago. Si pudiésemos precisar más, prescribir más, pronosticar mejor, *no seríamos seres históricos*.

Sí, pero si me permites, admitiendo nuestra historicidad, sin perder ese norte esencial en nuestra brújula, ¿no podría ser que llegáramos tarde, que cuando esos microbios a los que aludes tuvieran una mayor dimensión la suerte podría estar echada y a lo máximo que podríamos aspirar es a salvar un poco los muebles si tal cosa fuera posible²⁰²? Todo lo deseable, por urgente y necesario que sea, no se puede alcanzar siempre y en cualesquiera circunstancias.

Sí, es así. La historicidad implica eso: no hay teodicea de salvación. Se hunde el Imperio Romano. La Guerra de los Treinta años extermina a una tercera parte de la población de habla alemana, campo de batalla principal de la misma, y produce hambrunas, epidemias y mortandades en todos los países involucrados. Las guerras napoleónicas, la primera y la segunda mundiales...

202. Véase, por ejemplo, Jorge Riechmann, *Otro fin del mundo es posible, decían los compañeros*, ob. cit. En otro orden de cosas, José A. Tapia, *Cambio climático. ¿Qué hacer?*, Madrid: Maia editores, 2019.

Todo eso es también posible. Lo ha sido. Decir que no hay teleología histórica es asumir esa realidad. No hay teleología ni de mano divina ni de parte de un sistema que se auto informa y sabe que tiene que simplificarse, que opera mediante catástrofes parciales y se depura... y salva a la especie.

Hablas también de “una política verdaderamente democrática”. ¿Qué es eso exactamente? ¿Una política en la que todo se discuta, se delibere y se acuerde entre todos? ¿Puede funcionar, podemos vivir de este modo? ¿Es posible una comunidad regida con esta norma central?

Para no reiterarme quiero partir aquí, implícitamente, de lo que hemos hablado sobre la democracia como democratización, como proceso, como democratización del vivir cotidiano, de la vida cotidiana también, fundamentalmente de ella, del ethos que la informa, que le da forma, además de sobre la creación de las leyes, por supuesto.

El mundo de vida actual, las relaciones sociales que regimentan la actividad microfundamentadora de la sociedad, que ordenan los procesos de actividad en las empresas, en los grupos de actividad, en las instituciones que organizan interacción, todas esas actividades están regimentadas conforme a relaciones sociales que dan el poder de decisión, de dominio y dan el acceso a los resultados de la actividad, a la riqueza por ellas producida cuando se trata de centros de trabajo, a una minoría, al capital, a la burguesía en ese caso.

Nadie piensa que eso implique que la minoría esté constantemente ejerciendo el esfuerzo ímprobo de estar sometiendo a cada instante a la mayoría que esté realizando actos organizados, previa reunión deliberatoria de los capitalistas, con el fin de saber cómo someter a los explotados, a los subalternos. Eso no es así, el orden de explotación de clase está entrañado en las normas, en las costumbres con las que actuamos, gracias a las cuales hacemos, vivimos. Está en el ethos, en la vida cotidiana y sus usos y costumbres.

Aparentemente sólo se nos complica la cosa cuando tratamos de imaginar un orden democrático. ¿Vamos a pretender sustituir, a suprimir, el hacer cotidiano, el ethos, las costumbres de vida, y vamos a intentar poner en su lugar acciones asamblearias deliberativas constantes? ¿Vamos a doblar el hacer cotidiano con el “pluriempleo” de unas asambleas democráticas perpetuas?

Excelentes preguntas. Las suscribo y te las reenvío.

La democratización del vivir, la democracia, exige deliberación, pero luego exige acción en común conforme a lo deliberado. Y si esa acción tiene éxito, se impone un hacer que se cotidianiza y que es simétrico, entre iguales, que reparte el trabajo, la actividad, de forma igualitaria, que dota a cada cual de control sobre la actividad común mediante usos y costumbres automatizados.

Un hacer concretado en nuevos hábitos y costumbres nuevas, en vida cotidiana nueva, en ethos nuevo, conocido, interiorizado y puesto en obra por cada individuo.

Se impone alguna ilustración. Te pregunto sobre ella a continuación.

XXXVI

*“Este debate sobre la vida cotidiana
es otra de las cuestiones candentes
que ha sido borrados de los libros”*

Se impone alguna ilustración lo que acabas de señalar sobre esa vida cotidiana nueva.

Una vez las asambleas de taller de le SEAT de los años setenta impusieron su poder en los talleres, que los de oficinas no se atrevían a bajar a taller, y que los capataces no se atrevían a abrir boca, entonces instauraron la democracia, la democratización del centro de trabajo, que consistía en unas nuevas normas, en unos nuevos hábitos que regimentaban el hacer de la cadena productiva. La ordenaron de forma más humana e impusieron como costumbres y hábitos las demás exigencias. Entonces, pasó a ser costumbre, también impuesta y ya establecida, el convocar asamblea para decidir. Pero esta otra nueva costumbre no era algo que se utilizara así como así. Sencillamente, se usaba de ella cuando había necesidad

¿Y cuando había necesidad?

Cuando surgía un nuevo problema detectado como tal por la mayoría o cuando se apercibía un atentado contra aquel orden impuesto por la mayoría, contra aquellas costumbres y hábitos convertidos en los reproductivos.

Democracia era ese control común e igualitario sobre la actividad que se ejercía mediante los nuevos hábitos, cotidianos, construidos y constructores de nuevo sentido común, creados por los agentes activos que operan cada proceso práctico. Entonces, el de la SEAT.

Todo orden social es un ethos, unas costumbres cotidianas que organizan la actividad en sus microfundamentos. Esto es así para toda sociedad, tanto democrática como oligárquica, pues toda sociedad se basa en la costumbre, hábito, en lo que denominamos ethos, eticidad, *moeurs*, *sitte* [costumbres], y que es la verdadera

constitución secreta de toda sociedad, tal como nos explica Hegel, *sittlichkeit*²⁰³. *La democracia lucha por constituir su ethos, y la democracia es un ethos, un ethos para la vida cotidiana*, que da poder igual sobre la actividad común.

Por tanto, se trata de luchar para poder crear en el interior toda institución social, en los microfundamentos cotidianos desde los que se genera la actividad que ellos organizan, las costumbres, las reglas o normas, impuestas mediante la lucha democratizadora, aceptadas e interiorizadas por quienes han luchado por ellas, que dan a los miembros activos de cada microgrupo activo organizado, la capacidad de control sobre la actividad que esa institución, esa instancia social, genera a partir de sus miembros. Unas normas que repartan de forma igualitaria el hacer cotidiano y el poder sobre el mismo, sobre las responsabilidades y decisiones cotidianas que dirigen el propio hacer.

¿Y cómo concibes un orden democrático?

Un orden democrático, de hacer entre iguales, de hacer igualitariamente repartido, ha de consistir fundamentalmente en un ethos, un mundo de costumbres impuestas por la mayoría que se hace consuetudinario, como lo es todo mundo social de cualquier tipo. Y desde luego, ha de haber la posibilidad de la convocatoria de asamblea para revisar lo acordado.

No se trata de eliminar la vida cotidiana y sustituirla por una vida pública y por la democracia, se trata de democratizar el hacer cotidiano. No se trata de vivir en lo excepcional, de hacer que lo excepcional sea perpetuo.

Se trata, como dices, de democratizar la vida cotidiana.

Exacto. De democratizar lo cotidiano.

El marxismo, y muy especialmente además el hegelomarxismo, sostiene que la eticidad, es decir, que la vida cotidiana, las costumbres y el saber hacer en que ellas se basan para producir y reproducir el vivir, es un elemento ontológico inherente a toda sociedad humana. Porque es algo inherente a nuestra forma de relacionarnos y metabolizar con la naturaleza; tanto la “externa”, como la “interna” a nuestros cuerpos.

Precisamente la Escuela de Budapest, con el gran Lukács a su cabeza, ha polemizado ideológicamente con otras corrientes ideológicas de tradición romántica, de la izquierda, que sostenían la posibilidad de trascender la vida cotidiana, de anularla.

¿Qué sostenían esas corrientes a las que haces referencia?

Para estas otras corrientes de pensamiento la vida cotidiana no era sino la consecuencia de un estadio histórico de la humanidad, el resultado de un tipo

203. Concepto de “vida ética” u “orden ético” propuesto por Hegel en la *Fenomenología* (1807) y en *Elementos de la filosofía del derecho* (1821).

de sociedad explotadora. La vida cotidiana en su integridad era una enajenación.

Para el marxismo hegeliano, para el grupo de Budapest, la vida, que es una instancia del vivir irrebasable, no tiene que ser un ámbito de hacer humano enajenado. Lo es porque el capitalismo lo organiza de forma enajenada, pero puede estar organizado conforme a otras relaciones sociales. Precisamente por ello, el grupo de Budapest, insiste una y otra vez que hay que distinguir entre la producción del vivir, entre la producción de las actividades mediante las que creamos el mundo humano, y la enajenación, entre la “Objetivación” de nuestra actividad y la “Enajenación” de la misma.

Recuerdo esas reflexiones. Hemos hablado antes de Màrkus, también Heller (Sacristán la tradujo al castellano²⁰⁴). Y de Lukács por supuesto.

Para la corriente romántica, la vida cotidiana, por su naturaleza, es la enajenación, y debe ser liquidada y trascendida. Esta otra tradición, de cuño romántico, fue propuesta por diferentes corrientes de pensamiento, entre ellas, por la Internacional Situacionista, una corriente de pensamiento de izquierdas muy fuerte durante mayo del 68, que se constituye en vísperas del estallido de dicho movimiento y cuyos primeros pensadores –cuyos primeros espadas- son personas de valía intelectual. Una posición también asumida por un pensador marxista interesante, Henri Lefebvre, francés y relacionado con Guy Debord²⁰⁵, el cerebro del situacionismo.

Paco Fernández Buey, que lo tenían en mucha consideración, hablo de él y de la internacional situacionista en algunos de sus artículos y libros²⁰⁶.

Fue Lukács el que investigó y elaboró reflexión sobre la vida cotidiana y sobre la democratización de la misma, con consciencia de lo que se estaba dirimiendo en este gran debate y lo peligroso que resultaba excluir de la política la mayor parte del hacer social humano. Toda su gran obra de madurez versa sobre este tema. Lo trata en su *Estética*, en su *Ontología del ser social*, en su manuscrito sobre ética, en sus entrevistas, en la obra sobre la democracia –en castellano se titula *El hombre y la democracia*²⁰⁷.

204. A. Heller, *Historia y vida cotidiana*, Barcelona: Grijalbo, 1971; *Hipótesis para una teoría marxista de los valores*, Barcelona: Grijalbo, 1974.

205. Véase Guy Debord, *Crítica del espectáculo y de la vida cotidiana*, Madrid: Los Libros de la Catarata (Colección de Pensamiento Crítico), 2019 (edición de Diego Ruedas Torres y Vidal Labajos Sebastián).

206. Véase, por ejemplo, “Situacionistas y mayo francés del sesentay ocho”. *Por una universidad democrática*, Vilassar de Dalt (Barcelona): El Viejo Topo, 2009, pp. 73-92.

207. <https://elsudamericano.files.wordpress.com/2013/11/georg-lukacs-el-hombre-y-la-democracia.pdf>.

Y también sus discípulos. Ágnes Héller desarrolla las ideas elaboradas por el maestro en su *Sociología de la vida cotidiana*, en *Instinto, agresividad y carácter*, en *Teoría de los sentimientos*, en *Teoría de las necesidades radicales en Marx*, en *Historia y vida cotidiana*, en *La revolución de la vida cotidiana*, etc.

También György Márkus, e István Mészáros trabajaron en esta línea, conscientes de su importancia. Por ejemplo, es muy importante la reflexión de Mészáros sobre la enajenación, en la que distingue, precisamente, tal como lo hace Lukács, entre objetivación práctica humana y enajenación. Lo explica en *La teoría de la enajenación en Marx*²⁰⁸.

Los marxistas estamos por crear una cotidianidad más plena, no por la opción romántica de sustituirla, no por el excepcionalismo vital.

¿Más plena?

Siempre habrá que cuidar de los niños, habrá que metabolizar con la naturaleza, padecer resfriados, guisar comida, ir a la compra, lavar ropa, habrá que trabajar, habrá que sembrar patatas, etc. Pues eso, todo eso, debe ser democratizado: la democratización del vivir cotidiano es la lucha por una vida cotidiana satisfactoria, plena. El ser humano no solo debe pintar, hacer poesía, deliberar en el ágora sobre la suerte de la polis en los momentos excepcionales. Debe cazar, sembrar, pescar, acudir al trabajo, ir a la tienda, tomar el autobús, recibir un no, atender a un enfermo..., para decirlo remedando a Marx.

La democracia es la lucha por la cotidianidad rica...

No por su aniquilación.

Efectivamente, no por su aniquilación. No puede ser una actividad que sustituya al ethos, a la cotidianidad, sino un hacer mediante el que nos hacemos con el control sobre nuestra propia actividad social cotidiana y lo democratizamos creando un nuevo ethos cotidiano, unas nuevas costumbres. Precisamente porque la vida cotidiana es una característica ontológica humana, la democracia es fundamental. Y por ello preocupó a Lukács, que reflexionó sobre la democracia como lucha por la democratización del vivir cotidiano.

De poderse dar una sociedad en la que la vida cotidiana pudiera ser trascendida, y cada cual pudiera suprimir de su vivir los límites que le impone el metabolismo con la naturaleza, la democracia sería en todo caso un instrumento para alcanzar ese futuro estadio.

Lukács reflexionó sobre la democracia de forma creativa y su legado al respecto es muy valioso. Cuántas infamias basadas en la ignorancia no se han dicho contra este gran pensador marxista.

208. México DF: Ediciones Era, 1978.

Sí, no son pocas. También aquí, entre nosotros. Estalinista dogmático era la más suave.

Este debate sobre la vida cotidiana, de fines de los años sesenta y de los setenta, es otro de los grandes debates sobre cuestiones candentes que han sido borrados de los libros, de las memorias, precisamente porque fue un debate de izquierdas, un debate potentísimo de la izquierda. Ningún manual sobre filosofía del siglo XX tiene ni tan siquiera un capítulo dedicado a él. Pero cualquier pensador que trate de dar respuesta a la pregunta sobre lo que puede ser modificado, y a lo que debe ser modificado, si de veras se quiere que haya una transformación revolucionaria del mundo, una mutación ontoantropológica de la civilización, cualquier pensador que trate de reflexionar sobre lo que son los fundamentos ontológicos, antropológicos del ser humano, y cuáles son los fundamentos en los que se enraza y se genera la explotación, debe volver sobre este gran debate sobre la vida cotidiana y sus costumbres, sus Sitte, sobre la eticità, sobre el ethos. Y sobre la democracia como democratización de los mismos.

Si estas líneas, y otras anteriores, todas ellas espoleadas por tus preguntas, sirven para que se comience a hacer una transmisión de legado intelectual, si sirven para que las nuevas generaciones de izquierda conozcan su patrimonio y puedan acceder a una primera aproximación al mismo, saber, siquiera, de la importancia de los debates habidos, de su existencia, entonces tú y yo estamos haciendo lo que debemos, lo que nos toca, Salvador.

Sobre todo lo haces tú, querido Joaquín. Pero gracias, muchas gracias por la inclusión. Eres muy generoso conmigo, yo me limito a acompañarte.

Una duda: ¿por qué insistes tanto en el uso de la expresión “marxismo hegeliano”? ¿Ese es el “verdadero” marxismo en tu opinión? ¿No vale cualquier otra lectura de la tradición?

Digamos en primer lugar que lo que surge de la lectura de Marx una vez se lo imbrica en su tradición filosófica, la hegeliana, es una interpretación muy distinta de Marx. Podríamos decir “alternativa”. Es una alternativa de pensamiento frente al cientifismo, al objetivismo evolucionista de la historia, a la teoría de elites, al economicismo, incluso los más cautos y refinados, y a la política institucionalista.

Y en tu caso, ¿por qué fuiste a Hegel?

En lo que a mí hace, no me he metido en Hegel por capricho, ni por tradición, ni por necesidad académica, para buscarme un nicho académico. Ha sido la reflexión de decenios. El darme cuenta de que unos determinados autores sí me daban respuestas a lo que sucedía en política, a la derrota e inanidad política de la izquierda, a su integración, previa a su corrupción. El descubrir lo que a veces había sido ocultado. Los casos de Gramsci, de Togliatti, que eran hegelos. La verdad es que tardé mucho en hacer caso a mi profesora Giulia Adinolfi, que a fines de

los setenta me había dicho que tenía que leer el capítulo V de la *Fenomenología del Espíritu*, y que usara la versión francesa...

Aparte de eso, los nuevos estudios sobre la obra de Marx, estudios “nuevos” que ya se inician con Rosdolsky²⁰⁹ que ya pone en claro cómo Marx tira de Hegel en los *Grundrisse*, los de los estudiosos actuales que investigan para la publicación de la Nueva Mega²¹⁰, que, como sabes, es la edición de las obras completas de Marx y Engels; los de los filólogos marxianos, etcétera, los que van a los textos de Marx, van por aquí.

Te vuelvo a citar: “Colectivo de luminarias de turno que dirijan el nuevo partido que pretende alcanzar las instituciones para crear el mundo en siete días”. ¿Un zas en toda la boca, que diría Sheldon Cooper, a intentos como el de Podemos o En Comú Podem?

Es una frase quizá pasada de vueltas... No pretendo criticar a determinada organización concreta mediante la misma. En realidad es contra el modelo político institucional general, el habitual. Como sabes, últimamente hemos publicado en Espai Marx textos de Bolívar Echeverría. Éste distingue entre «La política», que es eso que hacen profesionales desde las instituciones denominadas políticas, y «lo político», que es una posibilidad que está en la vida cotidiana de la gente, en la capacidad de hacer de la gente, a condición que la gente se organice para controlar de manera inmediata su vida, esto es para generar democracia en el seno de la vida cotidiana.

Una distinción que seguramente tú compartes.

Bolívar Echeverría insiste en la posibilidad de esta distinción analizada desde el valor de uso, tal y como reflexiona Marx sobre este concepto: volver a apropiarnos de nuestra capacidad de hacer, por el propio hacer. Esa posibilidad está siempre en los subalternos, pues basta que se organicen para democratizar su hacer inmediato de forma capilar.

Yo lo «leo» más desde la noción de la democratización de la vida cotidiana, de Lukács, o desde la creación de la nueva subjetividad intersubjetiva, el bloque histórico, que produce o genera el nuevo ethos, la nueva eticITÀ, de Gramsci y los comunistas italianos del sur, croceanos, como nos contaba Lucio Magri en su libro *El sastrer de Ulm. El comunismo del siglo XX*, publicado por Viejo Topo.

Hemos hablado extensamente de él.

Echeverría lo elabora más desde las tesis de Walter Benjamin, que también

209. Véase Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, México DF-Buenos Aires: Siglo XXI, 1978 (primera edición en alemán: 1968), traducción de León Mames.

210. Véase, por ejemplo, “El proyecto MEGA Peripecias de la edición crítica de las obras de Marx y Engels.” <https://nuso.org/articulo/el-proyecto-mega/>

insisten en la posibilidad del instante, la posibilidad ínsita en todo instante, la que existe porque puede surgir de la acción de los subalternos en cualquier momento. Y esto ya es una declaración de interpretación, de hermenéutica de Benjamin, porque, con o sin teología, es bien curioso que sea tan aproximable a los hegelos... Pero vuelvo al asunto.

Volvamos a él si te parece pero tomemos un nuevo descanso.

XXXVII

“Ha desaparecido el dirigente que estudia estilo Lenin”

Nos habíamos quedado en la distinción entre la política y lo político (a propósito de una reflexión de Bolívar Echevarría).

Cojo el hilo. Para cambiar de vida, para producir lo que Manuel Sacristán en una de sus últimas conferencias²¹¹ denominaba *metanoia*, con una palabra muy paulina, muy cristiana, para producir el imprescindible cambio de cultura material, de vida cotidiana, que posibilite la salvación de la especie, la solución de los enormes problemas ante los que la humanidad se enfrenta. Se necesita que sea la gente la que comience a organizarse para democratizar su vivir, controlar su actividad, y poder reconstruir, desde esa capacidad, su propia cultura. Eso convierte a la gente en un sujeto social poderoso, que en la medida en que necesite de ellos, puede tener servidores a quienes encomendar ciertas tareas. Pero para que así fuese, el sujeto soberano debería existir y debería no dejarse someter a sus servidores. Existe la señora Botín con todo su poder, y en consecuencia, existen sus servidores, pongámoslo como ejemplo. Porque el poder soberano no es algo declarativo, que exista porque consta en un papel. O existe o no existe.

Realismo político bien entendido se le llama a eso.

Pero todo eso es frenado por la forma convencional de entender la política. Las instituciones políticas existentes, tal cual ellas son, hemos señalado que en algunas fuerzas se abre el conato por tratar de ir en otra dirección, son instrumentos delegativos, que no están pensados para apoyar la organización de los subalternos en movimiento soberano, práctico, que es soberano, esto es, de su propio hacer.

211. Por ejemplo, “Tradición marxista y nuevos problemas”. *Seis conferencias*, ob. cit.

Si acaso, expresan la movilización cuando existe. Y su dinámica es tal que tiende siempre a sentirse incómodas con movimientos autónomos democráticos organizados. ¿Me dejas dar un ejemplo de hace años?

Adelante con él por supuesto.

Recuerdo un caso antiguo, el del PSUC salido de la clandestinidad, la fuerza política cuyo operar líquida y disgrega el movimiento organizado una vez se convierte en partido institucional. Le incomoda y estorba para poder negociar con otras fuerzas políticas, y en lugar de ser representante y expresión del mismo, lo frena, lo desorganiza, incluso le roba los cuadros para poder tener profesionales, tanto para el aparato político como para el aparato sindical

¿Aparato sindical?

No es lo mismo el movimiento CC.OO. que el aparato sindical CC.OO. Acaba ocurriendo que el PSUC destruye aquello que le había dado su peso. En realidad, todas las luchas posteriores internas del PSUC son entre profesionales y por los cargos, cosa que se hace más dramática una vez se encoge el ámbito institucional dominado por el partido, como consecuencia del ascenso del PSC, de los nacionalistas, etc. Incluso el V congreso²¹² que es un congreso del que el partido sale roto y nace una escisión. Como sabes, yo estuve del lado del PCC, la escisión, que acaba siendo una copia especular de las otras facciones.

Nadie pensaba, inicialmente, que eso iba a ser así.

Esa confrontación se produce como consecuencia de una sublevación de las bases, que van siendo desorganizadas, y cuyas organizaciones pasan a ser secciones internas de afiliados, no instrumentos que posibilitaran el debate y la organización de los militantes para la acción política hacia la sociedad, en las empresas, las asociaciones vecinales o donde fuese. Habían quedado convertidos en simples agitadores electorales, que se movilizaban de campaña en campaña para pegar carteles, que vendían lotería para allegar fondos, etc.

La coagulación de todo el malestar de unas generaciones de militantes que sí sabían lo que era el hacer político capilar y cotidiano en la sociedad, «pegado» a los demás quehaceres diarios de su vida, se produce en torno a una negociación: los llamados Pactos de la Moncloa.

¿Qué paso desde su punto de vista?

Estalla el partido. Porque la explosión del partido ocurre autónomamente, antes del proceso congresual y pregresual del que el partido saldrá liquidado. Es una

212. Véase M. Sacristán, “A propósito del V Congreso del PSUX”. *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ob. cit., pp. 74-81.

sublevación autónoma de bases militantes que ya han acudido a patear un mitin de Carrillo en el Palacio de los Deportes de Montjuïc, etc.

Lo recuerdo bien. Yo estuve allí aunque no formaba parte del colectivo que citas.

Esto es detectado por una fracción en liza, ya fraguada y en trance de expansión entre cuadros intermedios, profesionales o aspirantes a serlo, que aprovecha el proceso congresual posterior para hacerse con el malestar de las bases.

Sobreviene el V congreso, que se convierte en un amaño y son las bases las que pierden. Y con ellas una de las fracciones que había logrado convertirse en la expresión del malestar de las bases, que tenía la mayoría congresual pero en la salita de al lado, tal como mandan los cánones conspirativos, de espaldas a sus bases y a la enorme mayoría de delegados congresuales, pacta con las otras dos fracciones un reparto a tres del órgano soberano entre partido y partido, el comité central.

Los llamados leinistas y los eurocomunistas por así decir.

Su chasco es que ese dos a uno le es impuesto a esa fracción al día siguiente de terminado el congreso. Se convierte en la fracción minoritaria y es barrida por las otras dos fracciones coaligadas.

Surge de ahí el PCC, pero lo sorprendente es que un grueso muy importante de sus dirigentes, esos que habían negociado de espaldas a lo que pedía la base de su congreso en sublevación, y que salen perdedores, los que pasan a organizar el PCC, incluido su secretario general²¹³, había defendido los pactos de la Moncloa... El partido surgido se dedicó a lo mismo: a tratar de servir de instrumento para garantizar puestos profesionales en las instituciones, tanto para la fracción municipal y parlamentaria -fracaso-, como para la fracción sindical: pegar carteles, vender lotería etc. Es normal. Luego habría una pelotera posterior, a degüello, entre sindicalistas y municipalistas. Pero eso ya es cosa menor. En realidad todo es agua pasada, pero un agua muy esclarecedora.

¿Más ejemplos?

Otro ejemplo posterior, casi actual, muy divertido es el de CUP, pero ni mucho menos tan jugoso como el que te he resumido. Algo menor, en poesía le llamaríamos «arte menor». Cuando en la asamblea de Sabadell el Espíritu Santo en forma de lo que sea desciende sobre la asamblea y resulta que la votación da tantos votos a unos como a otros, a las dos fracciones enfrentadas al extremo de amenazarse la escisión...

Podemos traer a memoria los cambalaches de Comuns... O de EUiA, cuyo secretario general, Nuet, un todoterreno de la política y un corredor de fondo de la profesión, puede congelar la organización hasta que se pasa a ERC.

213. Marià Pere, durante años secretario general del PCC. Más tarde vendrían Jordi Miralles y Joan Josep Nuet.

Una vez uno recuerda lo que pasó con un partido de verdad, con el PSUC, y se tiene un buen modelo de cómo funcionan las elites políticas contra lo político, nada de todo esto es novedoso.

Surge un movimiento de protesta, y se instrumenta para ascender electoralmente en vez de tratar de ayudar a que se consolide y deje de ser de protesta para pasar a ser tejido social organizado. Una vez decae, se deja la cosa... Lo hemos visto.

Es la teoría de elites que ya habían analizado Pareto y Michels. Lo hacen los políticos que creen que la política es aplicar un saber que ellos poseen y que los demás solo somos un medio para ayudarles "a hacernos el bien, por nuestro bien". Y con el tiempo, dejan de creer que la política es cuestión de saber y de estrategia, que ellos deben dirigir porque son los que saben más. De hecho, y como decía Echeverría, ha desaparecido el dirigente que estudia, estilo Lenin.

Dicho con tono más reflexivo, y sin negar que sea mejor tener en el gobierno a unos que a otros, entre ellos con todo se niegan el pan y la sal, este modelo de hacer política, cuya elite dirigente se autojustifica por ser los que mejor saben lo que hay que hacer, no sirve para transformar la sociedad.

Esta es mi experiencia de vida, el resumen de 47 años de militancia. No creo que sea errática, ni fruto de la amargura. Yo sigo a lo que hay que hacer, a lo político. No me lo puedo ocultar. No deseo molestar a nadie. Pero es lo que hay, o lo que yo creo que es lo que hay: hasta que surja algo nuevo...nada nuevo bajo el sol.

Ha quedado clara tu posición y el análisis de tu militancia.

Por cierto, volviendo a punto anterior, ¿los votantes que dieron la victoria a Trump tampoco son unos lerdos equivocados?

Lo que me propones es una valoración política de la validez de los procesos electorales, en el límite, de la propia democracia. A ver si me sé explicar.

Seguro que sabes. Inténtalo.

Equivocados pueden haberlo sido los votantes que, queriendo haber metido en la urna una papeleta, metieron otra por equivocación. Lo que ocurrió creo que debe ser explicado de otra manera.

Lo que vemos es una deslegitimación del régimen político estadounidense, y, en realidad, de todo el sistema político europeo occidental, o así lo piensa Ignacio Ramonet, en un artículo a bote pronto, en el que dice que el caso de Trump es prueba de que hemos entrado en una nueva época o nuevo mundo que no conocemos.

Creo que la noticia es que las fuerzas que deberían haber sido progresistas, favorables a las clases populares, en EEUU y en Europa, se mantienen como el pilar del neoliberalismo: globalización, desregulación de los mercados y, entre ellos, los capitales financieros, especulación salvaje, deslocalización de empresas, pérdida de puestos de trabajo, etcétera. Y, encima y contra toda razón, contra todo sentido

común y experiencia inmediata de las clases populares, declarando que todo eso produce bienes sin cuento, prosperidad y redistribución, puestos de trabajo, etc.

Es una ofensa a la inteligencia y al sentido común crítico. A su vida, a sus experiencias reales.

Escribía en un artículo muy reciente Dani Rodrik²¹⁴, el economista turco que trabaja en Oxford, que si los economistas no hubiesen mentido tanto, si no hubiesen dejado su papel de estudiosos para convertirse en el caballo de batalla partidario del neoliberalismo y la globalización, quizá hubieran tenido mayor crédito ante la opinión pública y hubiesen podido combatir a Trump eficazmente. Pero, defendiendo la liquidación de la soberanía económica, ¿cómo van a poder hacer eso, tanto los economistas como los políticos?

En otro artículo este mismo autor nos recordaba que los padres del desmedulamiento completo de la soberanía económica, y de la instalación del neoliberalismo en Europa, no fueron las derechas, sino gente como Jacques Delors, tecnócratas socialdemócratas.

Ahora esas fuerzas no tienen credibilidad. En EEUU, durante los ocho años con Obama, todo siguió este curso. Se insiste en las políticas racistas de Trump. Pero la prensa más ecuaníme ha reconocido que no era más racista el electorado de Trump que el de la señora Clinton. Es más, James Petras escribió días después del triunfo de Trump que si éste se proponía expulsar a tres millones de emigrantes, Obama había expulsado a dos millones. Una vez, desde la izquierda, o desde las fuerzas progresistas, se abre la puerta al racismo, en “clave bien temperado”, puede no haber freno luego.

En fin, y para resumir lo que pienso...

Adelante con el resumen. Muy bienvenido.

Todo eso tuvo como consecuencia que se abriera la posibilidad de que un multimillonario se presentara ante las clases populares como un *outsider* político, enfrentado al sistema partitocrático, y contra el proyecto económico *mainstream*, neoliberal, alguien que asumía un proyecto económico anti desregulación, proteccionista, que ganó las elecciones.

Podemos tacharlo de demagogo, pero su triunfo vino servido por la demagogia mentirosa de todas las demás fuerzas y personalidades progresistas.

Si la izquierda o las fuerzas progresistas no cumplen con su papel, tiran las banderas, mienten y hacen demagogia, otros tomarán esas banderas, con los fines que sea. En EEUU, en Francia, en España y donde sea. Y los explotados y los trabajadores, una vez desengañados de unas fuerzas políticas, a falta de proyecto

214. Véase Dani Rodrik, *La paradoja de la globalización. La democracia y el futuro de la economía mundial*, Barcelona. Antoni Bosch editor, 2011.

propio, de organización de masas y fuerzas políticas de los explotados, a falta de otro proyecto, no tienen por qué no tratar de ver si las soluciones de otros son mejores. En situaciones de deslegitimación del proyecto capitalista, la derrota de la izquierda siempre precedió el ascenso del fascismo.

Y eso, el ascenso del fascismo, es lo que puede suceder en estos momentos. Te pregunto por ello a continuación

XXXVIII

*“La supremacía moral ha sido siempre la coartada
para los regímenes más abyectos y canallas”*

Continuamos. ¿Ves venir el ascenso del fascismo? ¿Puede suceder en estos momentos?

Yo no soy muy dado a pronosticar, porque me suelo equivocar. Una vez un acontecimiento histórico ha acaecido, todo suele estar claro, o al menos, suele estar argumentado sensatamente. “Ex ante”, nada lo es. Ni la CIA tenía prevista la implosión de la URSS²¹⁵, digo “la CIA” para ponerle nombre a la inteligencia del país rival.

Como ya he planteado en anterior ocasión, la incapacidad para el pronóstico se debe no a que nuestra episteme sea “aún” deficiente sino a que todo momento histórico social es singular, no repite el pasado. Es “histórico”.

Lo posible, lo prudente, es tratar de registrar y comprender lo que ya en el presente apunta como novedad respecto de un pasado muy cercano, lo anterior al 2008. Creo que podemos afirmar que nos encontramos de lleno metidos en un proceso de deslegitimación del proyecto hegemónico capitalista que había instalado sus reales tras 1945.

¿De qué es consecuencia esa deslegitimación que señalas?

De la adhesión del capital al proyecto neoliberal. Justo tras el hundimiento de la URSS, desde los años noventa del siglo pasado, el capitalismo toma la senda del neoliberalismo ya sin cautela ninguna. Las consecuencias de las políticas desatadas durante estos más de 25 años, se han manifestado a las claras desde la crisis de 2008, tras la bancarrota de la compañía de servicios financieros Lehman Brothers, acontecimiento tras el cual se desencadena la crisis financiera. Tras la explosión

215. Véase Rafael Poch de Feliu, *La gran transición*, Barcelona: Crítica, 2003.

de esa crisis, la situación no hizo sino empeorar, porque el capital, para salvarse, tuvo que acelerar y radicalizar la expropiación por desposesión de los trabajadores y subalternos.

A fecha de hoy, nada se ha hecho para rectificar el estado de cosas que precipitaron la crisis que se declara en el 2008. Y economistas sensatos, sobre esa base, explican que es cuestión de tiempo, cada vez menos, que se vuelva a reproducir una situación como la del 2008.

¿Y son solventes entonces este tipo de pronósticos?

Lo son dado que se elabora una proyección a partir de las condiciones existentes y sus consecuencias anteriores.

Capto la diferencia.

Esta situación creada por el neoliberalismo, la mundialización desreguladora o como queramos denominarlo, todo esto conduce al descrédito de un mundo cultural, de una cultura en el sentido antropológico del término, de un orden. Y en primer lugar conduce al descrédito del régimen político que lo gestiona. Tal como vemos, el desgaste de las fuerzas políticas va en cabeza.

Pero ese descrédito no solo afecta a las fuerzas políticas de la derecha. Recae también sobre unas fuerzas que se dicen de izquierdas pero que actúan como ala izquierda del régimen existente en cada país. No denuncian la globalización y los medios y recursos mediante los que se aplica en sus países. No señalan los problemas causantes, ni explican el calado y las consecuencias de posibles medidas a adoptar para retomar el control soberano sobre los instrumentos económicos de cada sociedad y poder así adoptar medidas democráticas institucionales.

¿Y por qué no lo hacen?

No lo hacen por temor a perder votos, a ser atacados como radicales, por el poder institucional. Es la falta de un movimiento de masas organizado, autónomo intelectual, informativa y culturalmente, que atienda a sus propios –hoy inexistentes- instrumentos intelectuales, y que sea el que imponga de veras y con su movilización las medidas a adoptar. Y unas fuerzas políticas que temen incluso ayudar a constituirlo.

Estamos ante una de esas situaciones en que unos ya no pueden –no es un ya escatológico que habla de los “últimos tiempos”, es un ya referido al proyecto que ha asumido el capital- pero otros tampoco se constituyen en alternativa, precisamente porque la gente no está organizada. Está como patatas dentro un saco de ibidem. Cada una por su lado, aisladas, atomizadas.

Buenísima metáfora para entender la importancia de la organización.

Tomo esa frase de texto célebre, el libro en el que Marx estudia las condiciones

sociales e históricas de un fenómeno histórico nuevo, que denominó bonapartismo: *El 18 de brumario de Luis Napoleón Bonaparte*.

Marx registra allí que en una situación de crisis generalizada la inmensa mayoría de la sociedad se ha desapegado del proyecto capitalista y del régimen liberal monárquico mediante el que se expresaba. Pero la izquierda no había sido capaz de elaborar con antelación, pacientemente, un proyecto masivo que incluyera a la mayoría de la sociedad explotada, dentro de la cual era el campesinado, con mucho, la fracción mayoritaria. En esas condiciones, la clase obrera, organizada y activa, pero minoritaria y aislada de la mayoría de la sociedad, del campesinado, es aplastada.

La frase de Marx se aplica al campesinado desmovilizado debido a que el proyecto democrático en el que no había participado organizadamente no expresaba sus necesidades. Es una situación “gelatinosa” en la que el mundo social campesino, a pesar de poseer una cultura de vida, un ethos, aspiraciones comunitarias, no está organizado como proyecto cívico político.

Gramsci tomará esta idea –la palabra “gelatinosa” es de Gramsci, como sabemos– para analizar la Rusia anterior a la revolución, sin pretender elaborar una categorización ahistórica solo apta para el “mundo asiático”.

Válida entonces...

La categoría vale como hilo heurístico para todo mundo social en el que la mayoría de los explotados esté desorganizada, vale para todo momento en que se dé esa circunstancia.

Además, Gramsci indica una diferencia sustancial para el capitalismo occidental. Puede entrar en quiebra el aparato político, las fuerzas e instituciones políticas, pero en ese mundo, bajo el temblor de esa “epidermis”, se percibe la robustez de una sociedad burguesa sí organizada mediante sus instrumentos que pone freno.

En esa situación de desmovilización social y de precariedad o de casi inexistencia de poder (el poder es capacidad de organizar la actividad social de la mayoría, lo hemos comentado), pero en la que los problemas de la gente son acuciantes, se da el momento para los “golpes de mano”, para que una personalidad con predicamento sea capaz de concitar las voluntades de cientos de miles de personas disgregadas, que se sienten unidas a él y lo que dice.

El momento del bonapartismo.

El momento de las diversas versiones de bonapartismo, semejantes todas ellas a esta situación histórica que permite a este aventurero, Luis Napoleón Bonaparte, un sobrino lejano del emperador, crear su grupo de acción con gentes heterogéneas, de diversas extracciones sociales y distintos proyectos previos, y hacerse con el poder.

Pero no todos los bonapartismos son fascistas.

No todos los bonapartismos son fascistas. Sí son una movilización social masiva de personas que entre ellas no tienen otra conexión que la adhesión al líder que les parece que sí sabe cómo resolver la situación de crisis, de malestar social, de miseria. Son adhesiones masivas y resultan imprescindibles, puesto que, en el mundo de la contemporaneidad, la sociedad está interconectada constantemente y sin ello no hay posible reproducción. Estas son las bases de la democracia de la contemporaneidad.

Conviene recoger y destacar la idea.

Unas bases que hacen que sin el consenso de la mayoría no se pueda gestionar la sociedad, y por ello, tal como ya he dicho, hasta los movimientos fascistas son en un determinado sentido movimientos de masas, de demos, de pobres, de democracia. Esos momentos, o momentos semejantes, han propiciado bonapartismos también de izquierdas. También lo fue el instrumento organizado de aluvión por Felipe González.

Excelente ejemplo. Y esta situación es la que explica el ascenso de los fascismos.

Efectivamente, esta situación es la que explica el ascenso de los fascismos o que personalidades que se presentan a sí mismos como *outsiders*, como personajes exteriores y enfrentados al régimen político existente al que se le declara culpable de los males, puedan tener predicamento.

Trump por ejemplo.

Trump en Estados Unidos, Berlusconi en otro momento en Italia, etc. Son regímenes que, si no evolucionan, no logran salir de la provisionalidad, debido a que se sustentan en una doble debilidad social, la de las fuerzas del capital y las populares desorganizadas. Surgen de la derrota y ausencia de los proyectos alternativos posibles que han fracasado y decepcionado a la sociedad, no han conseguido resolver los problemas sociales acuciantes. En este sentido, recuerdo una frase de Vázquez Montalbán, de cuyo sentido hondo tal vez él no era consciente: «correlación de debilidades».

La recuerdo, hablando de la situación tras la muerte de Franco. Se ha repetido mucho estos últimos años.

El bonapartismo es la denominación de lo que surge de los simultáneos fracasos y debilidades de las diferentes fuerzas políticas. El ejemplo que presenta Luciano Canfora, siguiendo en esto a Arhtur Rosenberg, es el de Augusto César²¹⁶, que es además ejemplo doblemente paradigmático porque es el que articula una salida

posible y lo hace porque es el único que queda vivo entre los *optimates*²¹⁷, debido a que era un crío sin importancia cuando se produce el proceso de guerra civil con el que termina la república de Roma.

Si bien, una vez en el poder, estas gentes pueden aliarse con la clase que sigue controlando la economía y crear entonces regímenes prolongados, capitalistas. Creo que esto, el momento bonapartista, sí me atrevo a pronosticarlo para identificar lo que está ocurriendo en occidente. Ninguna de las dos alternativas posibles es buena, deseable, por más que una sea preferible a la otra.

Creo que sí podemos decir que estas notas reflexivas sobre historia social del capitalismo nos pueden ayudar a interpretar el momento, la “fase”, o como se quiera decir, que estamos viviendo

De acuerdo, yo también creo que ayudan. Una pregunta que acaso sea útil para asentar puntos esenciales. Jordi Llovet, resumo algunas de sus ideas de “Què queda de la democràcia^{218?}”, señalaba hace ya años lo siguiente: En 1964, en Estados Unidos, solo una minoría sabía que la URSS no formaba parte de la OTAN; el 73% no saben todavía hoy qué fue la guerra fría; el 40% no saben contra quien luchó su país durante la II Guerra Mundial; en las elecciones solo un tanto por ciento muy pequeño de personas, todas ellas con título universitario, han aceptado calificar a Donald Trump de imbécil. Añade Llovet: “En España las cosas no son muy diferentes: muchos catalanes piensan que la Guerra de Sucesión fue una guerra entre españoles y catalanes; muchos otros no sabrán explicaros qué significó el ascenso de la casa de los Trastámara a la corona aragonesa, y muchos más -y esto es lo peor- los importa una nariz saber de todo esto, o ignorarlo”. Concluye: “No puede haber democracia si está basada en la desinformación, en la mentira, en la manipulación, en la distorsión de la historia y, en suma, en una trabajada falta de soberanía intelectual ejercida por todos y cada uno de los ciudadanos”. Su cierre: “si la cosa ha de ir de este modo, mejor ser gobernados por una aristocracia: no de sangre, sino de conocimientos y de ética”. ¿Qué te parece esta reflexión-argumentación? Puedo imaginármelo pero creo que debo preguntarte por ella.

Estoy de acuerdo con el balance de situación que hace: sin información, no hay democracia posible. Y por eso, dicho sea de paso y entre otras varias razones, debemos organizarnos. Organizarnos para crear nuestros medios de información y de formación; organizarnos porque quien actúa, lucha, ese sí siente necesidad de saber, dado que se le abren dudas, se le plantean problemas y descubre para qué sirve saber.

No estoy de acuerdo con la alternativa que preconiza: eso es meter la zorra

217 “Hombres excelentes”, constituyeron la facción aristocrática de la República romana tardía.

218 *El País*, Quadern, 10 de noviembre de 2016, p. 6. https://cat.elpais.com/cat/2016/11/09/opinion/1478725266_172509.html.

en el gallinero para que cuide de las gallinas. Excluir a la mayoría de los debates políticos y permitir el control de la política por parte de una minoría, ha sido precisamente la causa de esta situación actual. *La aristocratización de la política es la causa de esto*. Y para acabar con esto es imprescindible acabar con todo tipo de *oligarquización de la política*.

En cuanto a la referencia a una aristocracia de la moral... es tremenda. La supremacía moral ha sido siempre la coartada para los regímenes más abyectos y canallas. Desde Videla, bendecido por la iglesia católica argentina como defensor de la civilización y los valores, a Sudáfrica, pasando por Franco, cruzado según la iglesia católica española.

La moralidad no se aprende en las universidades, no es asunto técnico, ni de saber superior. Nadie que se crea moralmente mejor y de primera tiene superioridad ética; por el contrario, es un clasista menospreciador y cargado de prejuicios, a lo menos y como menos. *Ni en dioses, ni en reyes, ni en tribunales²¹⁹ está el supremo salvador, nosotros mismos realicemos el esfuerzo redentor.. ¿No nos acordamos? ¿No te acuerdas?*

Sí, sí que me acuerdo, claro que me acuerdo.

Te he dicho antes que era la pregunta final de esta conversación, pero no puedo evitar añadir otra que toma pie en la conversación de Pestaña con Lenin. Tiene que ver con cosas señaladas en este diálogo sobre la primera parte de tu libro. Te resumo un poco:

Hablan en francés y en un momento de la conversación, Lenin le pregunta: “A propósito, ¿qué concepto, como revolucionarios, os merecen los delegados que han concurrido al Congreso?”. Pestaña le pregunta a su vez: “¿Queréis que os sea franco?”. “Para eso os lo pregunto” responde el revolucionario ruso. Pestaña le habla con claridad: “Pues bien, aunque el saberlo os cause alguna decepción, o penséis que no sé conocer el valor de los hombres, el concepto que tengo de la mayoría de los delegados concurrentes al Congreso, es deplorable. Salvadas raras excepciones, todos tienen mentalidad burguesa. Unos por arribistas y otros porque tal en su temperamento y su educación”. Lenin le pide que justifique su juicio tan desfavorable: “¡No será por lo que han dicho en el Congreso!”, le comenta. No era por eso. La explicación de Pestaña es larga. Te la copio.

“Por eso exclusivamente no, pero me fundamento en la contradicción entre los discursos que pronunciaban en el Congreso y la vida ordinaria que hacían en el hotel. Las pequeñas acciones de cada día enseñan a conocer mejor a los hombres que todas sus palabras y discursos; es por lo que se hace y se dice, por lo que puede conocerse a cada uno... A hombres y mujeres del pueblo los consideraban

219 Este verso de la Internacional sirvió de inspiración a Francisco Fernández Buey y Jorge Riechmann para su libro: *Ni tribunales. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, Madrid: Siglos XXI, 1996.

servidores, criados, lacayos, olvidando que acaso algunos de ellos se han batido y expuesto su vida en defensa de la revolución. ¿De qué les ha servido? Cada noche, igual que si viajaran por los países capitalistas, ponen sus zapatos en la puerta del cuarto para que el *camarada* servidor del hotel se los limpie y embetune. ¡Hay para morirse de risa con la mentalidad revolucionaria de esos delegados! Y el empaque y altivez y desprecio con que tratan a quien no sea algo influyente en el seno del gobierno o en el comité de la Tercera Internacional irrita, desespera. Hace pensar en cómo procederían esos individuos si mañana se hiciera la revolución en sus países de origen y fueran ellos los encargados de dirigirnos desde el poder... ¡Poco importan los discursos que hagan en el Congreso! Que hablen de fraternidad, de compañerismo, de camaradería, para obrar luego como amos, es sencillamente ridículo, cuando no infame y detestable...”

Pestaña sigue denunciando inconsistencias entre el decir y el hacer pero tal vez con lo anterior sea suficiente. Lenin, que mostró su acuerdo “aunque haya alguna exageración en vuestros juicios”, le preguntó finalmente si escribiría algo acerca de lo que había visto y sobre el concepto que le merecía. Pestaña le respondió que muy probablemente lo haría. Antes de darle la mano para despedirse, Lenin le comentó: “Si lo hacéis, no dejéis de enviármelo. Tendré mucho gusto en recibirlo y leerlo”.

¿Te sugiere algo este interesante intercambio cenetista-bolchevique que conocemos por el propio Pestaña? Lo he tomado de un libro que conoces de Paco Ignacio Taibo II²²⁰. Sé que la respuesta, lo conjeturo, no va a saber breve. ¿Te importa que recojamos tu reflexión en la próxima conversación?

No me importa.

220. *Que sean fuego las estrellas. Barcelona (1917-1923)*. Barcelona: Crítica, 2016.

XXXIX

“Las revoluciones más radicales se han hecho siempre a partir de problemas reales, concretos”

Nos habíamos quedado en la conversación entre Lenin y Pestaña. ¿Algún comentario?

No conocía esta conversación. Creo que señala el problema, el triple problema que hemos ido comentando a lo largo de estas conversaciones. La historia ha de servir para orientarnos ahora y explicarnos lo que vivimos.

¿Qué triple problema?

El de las élites a la busca de un lugar al sol, el de la impaciencia política, el de la política no entendida como cambio del hacer en la cotidianidad. Por tanto, que la propia política debe ser elaborada de otra manera, a partir de pautas que permitan que sea la propia gente la que protagonice el hacer político y que, en caso de tener que delegar en personas para ejecutar tareas, como es el caso de una reunión internacional, estas personas no sean sino los sirvientes de sus comitentes.

Por lo demás, no creo que en la CNT las cosas –las “cosas”: las relaciones entre cuadros y base, entre CNT y FAI por ejemplo- fuesen muy distintas.

Sobre las elites porque seguro que siempre hay gentes dispuestas a apoderarse de toda buena causa para medrar. Me hace gracia que ahora, en la jefatura de las nuevas fuerzas políticas, y también en los parlamentos e instituciones políticas españolas, sean parlamentarios, concejales, etc, furibundos radicales autonomistas.

¿Autonomistas?

Lo que comentamos puede servir para juzgar lo que en buena medida está ocurriendo en el momento presente, en las nuevas fuerzas políticas emergentes. Lo declarativo no sirve: si no existe un sujeto social que controle a los delegados a los comisariados, estos pueden acabar haciendo lo que declaraban rechazar.

Has insistido en esta idea varias veces.

También sirve para hablar de la impaciencia, porque esas cosas ocurren cuando la “política por arriba” no es expresión de un movimiento de masas real, organizado, con capacidad de control sobre sus delegados, que haga que sus mandatos respondan e imponga la rotatividad de cargos políticos. Cuando se hace de la necesidad virtud, y a falta de fuerzas que expresen movimientos sociales y que sean capaces de corresponder a las necesidades y expectativas propias, se apoya la creación “ex nihilo” de una nueva fuerza a partir de individuos aislados que se ofrecen. Se pretende lograr voluntaristamente, con medidas organizativas, lo que no se alcanza como resultado de un ascenso de la lucha real organizada, con el ascenso de la democracia.

Y nos indica que ya la misma política debe ser elaborada de otra manera si queremos que tenga otros resultados, que la cotidianidad de la política debe fundamentarse en otra cultura, ya desde el presente.

Regreso un momento al pasado. Una entrevista a Alberto Garzón de noviembre de 2016²²¹, en la que el líder de IU se declaraba crítico con el “populismo de izquierdas”, mereció un comentario tuyo en Espai Marx. “Gracias, muy interesante”, dijiste. Te pregunté por este “muy interesante”, por dónde estaba su interés, y tu respuesta fue la siguiente:

“Querido Salvador: me han reenviado tu pregunta durante esta mañana y la he podido leer ahora. Espero saber hacer que mi respuesta te llegue. Me interesa el hecho de que, parece, se abre una reflexión teórica de más fondo que lo habitual, no centrada en las “ventanas de oportunidad electoral”, ni en los rapapolvos a las beatas que no siguen al líder -dicho sea con toda la respetuosa irreverencia debida a Anguita-. Construir sujeto social parece que va a ser una de las propuestas del debate. Esta idea adolece de abstracción. Con todo, que el centro de la política, según lo plantea Garzón, sea la cotidianidad, el hacer cotidiano de los militantes en sus mundos de vida, y que lo institucional sea considerado algo subsidiario, y que lo sociopolítico no sea confundido con institucionalismo municipalista, con política institucional de proximidad al “cliente”, etc., es importante: me refiero a lo expresado por Garzón en su entrevista última.

Respecto de lo de Errejón, de sus réplicas, pues es un discurso vacío y falaz. ¡Ójalá hace 40 años los comunistas hubiésemos estado haciendo eso que él dice que es viejo! No me impresiona su anticomunismo, incluso resulta divertido. Como todo ese anticomunismo de autonomistas, libertarios de última generación etc. que habían desarrollado su parroquia previa a base de reproducir un discurso anticomunista -“totalitarista”- pero que se han lanzado sobre los puestos institucionales, electorales (representación-poder, instituciones-burocracia-panóptico), como las moscas se

221. “No estoy de acuerdo con las tesis de Íñigo Errejón” (http://politica.elpais.com/politica/2016/11/24/actualidad/1480011497_610254.html)

lanzan sobre el cubo de leche recién ordeñada... ¡Tanto leer a Ángel Pestaña para acabar de prietistas!”

Sigues así:

“Y vuelvo sobre Garzón. En las frases de Garzón intuyo -no se puede escribir otro término- un saber diferenciar entre asambleas de electores y movimiento sociopolítico. Desde luego, una vez el asunto así formulado es solo -es “aún”- puro ectoplasma, y puede acabar, perdona el mal gusto del ejemplo, como el “espíritu del 12 de febrero”, como una pura aparición para las frías noches de algún invierno... Pero Garzón parece querer abrir un debate a otro nivel.

Me preocupa, me obsesiona, si se quiere, que quede clara la distinción entre movimiento sociopolítico, de base, que es organización concreta de gentes que se unen para actuar de forma inmediata en la sociedad -empresa, asociación vecinal, centro cultural autosostenido, movimiento estudiantil, organización de actividad de estudio, de seminarios-, saliendo de la simple protesta y la simple reivindicación, legítimas, para pasar a adoptar el protagonismo sobre su actividad, es decir, para generar democracia, pues la democracia no es sino la capacidad de democratización del poder, el cual, a su vez, no es otra cosa que nuestra actividad intersubjetiva en una suma cero. Digo *suma cero* porque en toda sociedad, todo el control sobre la actividad nuestra que generamos nosotros, allí donde la generamos, mediante la autoorganización, mediante la democracia, todo nuevo hacer y saber hacer, es control sobre nuestra actividad que pierde la cultura hegemónica, es viejo saber hacer que se disuelve.

Pero lo habitual ha sido siempre confundir entre movimiento autoorganizado que genera nuevo control sobre el hacer que genera la vida cotidiana, y asambleas de electores. Así ocurrió en la fundación de ICV, así ocurrió en EUiA, y en esas chapuzas que fueron las asambleas municipales independientes del entorno del Vallès occidental, que pretendían ser la réplica a la burocratización de EUiA. O las asambleas originarias CUP. Así vuelve a ser en los Comunes. Todo eso, que sirve como instrumento propagandístico para atraer en un primer momento a nuevos electores, es dejado caer una vez el nuevo aparato institucional, los nuevos profesionales de la política se han hecho con el control organizativo de la nueva cosa emergente. La chapuza la vimos en ICV, en EUiA, cuyo secretario general, Nuet, se permite congelar la organización mientras él negocia pasarse a ERC. Esto no ocurre si no está ya en la médula organizativa de la formación, nada es pecadillo de tan solo uno. Ocurre en la CUP, que en origen era una confederación de asambleas de electores municipales, y se ve su viraje en la famosa asamblea de Sabadell, donde los mandarines zanján su confrontación y dirimen sus diferencias falsificando la votación de asamblea, y dando igual número de votos a ambas partes. Se vio en las asambleas municipalistas denominadas «candidaturas independientes del Vallès», cuyas direcciones o aparatos, durante el Procés de 2017, se declaran independentistas, pero que muestran no tener nada que ver con sus bases, ni obedecer sus

mandatos, y estas bases, chasqueadas y burladas, pasan a votar a Ciudadanos...

Disculpa si me repito. Pero es que cada vez que ocurre eso, cada vez que se confunde movimiento sociopolítico con asambleas municipales de electores, se acaba quemando gente que, con toda razón, termina diciendo que todos los políticos son iguales”

Ha sido larga pero vale la pena. ¿Me dejas que incluya tu reflexión en esta entrevista?

Por supuesto, de acuerdo. De hecho, ya lo has hecho.

Recuerdo también otra reflexión tuya de Espai Marx. Ha salido alguna vez en estas conversaciones:

“Lo que he anotado antes sobre “Realität” versus “Wirklichkeit” es la llave para leer *El Capital* de Marx precisamente. Desde el capítulo sobre la mercancía, el arranque, que “de repente” (según comentaristas, pero de repente nada) se mete a decirnos que la mercancía es un fetiche. O sea, Marx toma a Ricardo que es un economista objetivo que elabora sobre economía como resultado del trabajo y dice: donde tú me hablas de todo eso observándolo como si fuese entidad natural, desde el Entendimiento, o sea, como Realität, y como cosas hechas naturales, “mercancías”, ding, yo te digo que te equivocas, que esto es Wirklichkeit, autoactividad nuestra. Y a partir de ahí, para seguir ese hilo, “adelgaza” aún más, entra aún más en la micro descomposición del proceso y dice, NO es “trabajo”, es praxis humana objetivada -sache-, y lo que coagula es actividad, praxis, autoidentidad sujeto objeto. Ahí ya estamos en la clave porque de lo contrario, estamos todavía con Ricardo, y no sabemos a qué viene que el libro no se titule, como los de Ricardo, economía política, sino que se titule *Crítica de la economía política*. Radicaliza la indagación en las categorías económicas hasta volver a convertirlas en auto identidad humana, en actividad humana. No es cierto que ponga “sobre sus pies” a Ricardo. Es tal como nos recuerda Nando Zamorano que dice Labriola²²²: la traducción es otra, es levantarle el dobladillo de los pantalones hacia arriba.

Es decir, mostrar lo que hay debajo. La frase esa, que Labriola nos recuerda que está mal traducida, es de Marx, y él se la aplica a Hegel. Pero Marx la toma del mismo Hegel, es un homenaje a Hegel, es del prólogo de *Fenomenología del Espíritu*, y Hegel la aplica al utilitarismo ilustrado”.

¿Lo incluimos también? Son nociones importantes... De hecho, puestos en ello déjame añadir una cosa.

Aunque tal vez estemos abusando de los lectores, si a ti te parece bien, de acuerdo.

222. Véase Fernando Zamorano, “Antonio Labriola y la filosofía de la praxis”. https://www.gramsci.cat/2020/03/antonio-labriola-y-la-filosofia-de-la_19.html. También Manuel Sacristán, “Por qué leer a Labriola” (1968). *Sobre Marx y marxismo, ob. cit.*, pp. 115-132.

Sigo. Aprovechando un comentario crítico de Monedero²²³ (“Por envenenar el alma de los jóvenes hicieron beber cicuta a Sócrates. La editorial Santillana se forra por sus contactos con el poder y por escribir estas cosas. Lo de la cicuta es excesivo. Pero seguro que entre eso y no hacer nada... Luego nos llamarán enemigos de la libertad de expresión”), añadiste este comentario (que no es breve):

“Sí, es de ese emporio. Pero ahora quiero aprovechar el comentario crítico del informante periodista para situar que Hegel apenas nunca menciona eso de la tesis-antítesis-síntesis, que está dado por el periodista como propio de él. Y cuando lo menciona es para decir que es un disparate.

Creo que es fácil de explicar que Hegel parte del “espíritu” que es denominación idéntica a “sujeto”, sujeto social, claro, y sujeto social en interacción social para generar actividad: praxis que crea mundo. Este espíritu o intersubjetividad activa no tiene proyecto innato y debe crearlo, crear el saber hacer intersubjetivo que oriente la praxis que se objetiva en un mundo histórico, en una civilización, un ethos. Ese mundo es idéntico al sujeto que lo crea. Identidad sujeto objeto”

Un segundo paso:

“Existen dos maneras de comprender el mundo creado por el Espíritu. Una, propia del sentido común, y de la que parten las ciencias, es como si eso creado no fuera en absoluto producto nuestro, producto que se sustenta en la medida en que proseguimos como intersubjetividad práxica, produciéndolo y reproduciéndolo –tan creativo, tan creación es la primera creación como las siguientes reproducciones; ejemplo: según los creyentes, dios me crea a mí a cada instante, y no solo “en un principio”, cuando insufló mi alma a un ADN, porque si dios dejara de pensar un momento en mí yo dejaría de existir, de ser creado y recreado. Pues lo mismo: eso es una interpretación “a divinis” de la realidad social creadora, humana, de la creatividad intersubjetiva denominada “Espíritu”.

Volvamos: esa otra forma propia del sentido común, sin embargo, en todo lo creado por la comunidad ve cosa, cosas, ve lo que es producto prático comunitario como naturaleza, como natural. A esa forma de pensamiento Hegel lo denomina *ENTENDIMIENTO*, forma parte de él el pensamiento ilustrado mayoritario –no Rousseau, que cree que somos *volonté* general creadora-, el sentido común, tal como he dicho las ciencias, que adoptan disposición objetivamente naturalizadora –pero que, si lo tenemos en cuenta, nos pueden proporcionar buen saber-. Y a esa forma de interpretar al mundo como cosa, a ese ver cosa en lo hecho, en verlo como inamovible, a esa forma de ver la realidad la denomina *REALITÄT*, y la *REALITÄT* está formada por cosas particulares, y a esas “cosas” las denomina *Ding*. *Ding* es la palabra para “cosa” como piedra, árbol, etc. Es el uso usual cotidiano de “cosa”.

Existe la otra forma de ver la realidad en la que eso creado es comprendido

223. “Marx era de Ciudadanos”.

<http://www.comiendotierra.es/2016/11/22/marx-era-de-ciudadanos/>

como creación de nuestra-mi comunidad intersubjetiva religada por una religio de relaciones sociales que es un saber que forma parte de todo el saber hacer que hemos creado para poder hacer. En ese hacer en común también creamos nuestra antropología, la praxis común crea el “fuera” objetivo y el “dentro” subjetivo: identidad subjetividad comunitaria -saber hacer creado-, praxis objetivada con ese saber hacer. No hay un dentro y un fuera, lo uno y lo otro es autoidéntico y creado por la misma praxis.”

Proseguías señalando, la reflexión es algo extensa, que a ese pensamiento que comprende que el mundo producido es “nosotros en praxis intersubjetiva”, Hegel le llamaba “RAZÓN, frente a “ENTENDIMIENTO”:

“A esa forma de comprender la realidad que elabora la RAZÓN, a ese comprender que la realidad es nosotros y es actividad nuestra, Hegel le denomina *WIRKLICHKEIT*, o sea “realidad verdadera” o “Realidad efectiva”. Y la forma que tiene de considerar cada parte de su hacer, es considerarlo como actividad emprendida, como hacer emprendido concreto, que en tanto hacer tiene una objetividad, pero que no es cosa-piedra, “ding”, sino objetividad práxica concreta, “cosa” como objetivación práxica, hacer concreto comunitario en marcha, que es real, y al que Hegel llama “SACHE”.

Para el «Entendimiento», pensamiento objetivante, la realidad, la realidad social, la riqueza «aparece» ante nosotros, frente a nosotros, como algo que es cosa y que puede tener diversas apariencias -schein, apariencia de la cosa en sí que no sabemos qué es y que no es nosotros-, pero es algo distinto de nosotros. La Razón sabe que eso que aparece ante nosotros, tenga la apariencia que tenga, no es apariencia -schein- de algo. Tenga la apariencia que tenga es un algo que es creado por nosotros, y por tanto «Aparece/erscheint» -Erscheinung-, porque lo objetivamos, lo creamos, lo hacemos aparecer o ponemos nosotros con nuestra actividad. Para la Razón eso que hay delante no es sino nosotros mismos, nuestra intersubjetividad práxica, sus objetivaciones hechas «aparecer», creadas, por nuestra actividad.

O sea, *ENTENDIMIENTO-REALITÄT-DING* -y *schein* o *apariencia*-: nuestro mundo visto como mundo natural ahí enfrente. Y *RAZÓN- WIRLICHKEIT- SACHE* -y *erscheinung* o *hecho aparecer/creado por nosotros*-: nuestro mundo visto como autoproducido por nosotros en comunidad.”

Ahora, proseguías, ya podíamos ir a lo de la tríada tesis-antítesis-síntesis:

“Esta forma de hablar de la realidad, del mundo social humano, ¿suena a *entendimiento-realität-ding*, o a *razón-wirlichkeit-sache*?”

Es una interpretación en la que nosotros no estamos considerados como sujeto agente, y que observa intelectualmente el objeto de estudio proceso social como cosa independiente de nuestro hacer, y que está ahí, con una dinámica propia al margen de lo que queramos nosotros. Es entendimiento, *realität, ding*. Es error, equivocación, fetichismo, enajenación, ajenidad de nosotros respecto de nuestro

hacer en común que es juzgado como ajeno, cosa, naturaleza. Bueno ahora ya si está explicado. Hegel usa muy poco de esa tripleta tesis-antítesis-síntesis, porque la considera elemento del pensamiento erróneo, cosificador

No solo lo veo y explico yo. Cito un autor, Rubén Dri, hegelólogo y marxista:

“Esto es lo que ve el sentido común guiado por el *entendimiento*. Hay dos fuerzas de las cuales una actúa sobre la otra (...) Para el *entendimiento* hay, por una parte, acción frente a la cual, hay otra fuerza que reacciona. Se trata de dos fuerzas que se enfrentan. Tesis y antítesis. La *razón* interviene para corregir el espejismo del *entendimiento*. La fuerza que reacciona no es otra fuerza que parece estar afuera, en el exterior. En realidad es la única fuerza [de la subjetividad comunitaria o intersubjetiva] la cual se exterioriza [se objetiva], se expone como exterior (...) En realidad es la misma fuerza que desde sí misma sale (se exterioriza) y vuelve, retorna desde el ‘exterior’²²⁴”.

Hasta aquí Dri. Creo que queda claro que Dri piensa eso, que tesis-antítesis-síntesis es error.”

Luego me indicabas que te permitiera volver a *El capital*, a las frases iniciales, casi un calco del inicio de la *Contribución a la crítica de la economía política*.

“Precisamente para esto he recalcado de forma pesada, el significado que entraña la palabra «*erscheinung*» y su adscripción a la constelación de términos de la Razón, a la consciencia de que lo que «aparece» es tal porque lo creamos nosotros, es fruto de nuestro hacer.

Tomo el inicio de *El Capital* porque viene a cuento de la palabra *erscheinung*. Allí, expresándose con un término técnico hegeliano. Marx escribe: «La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista *aparece* [erscheint] como una gigantesca acumulación de mercancías y la mercancía como la forma elemental de la riqueza». La frase queda así, como si tal cosa, pero la palabra -*erscheint/ erscheinung*- ha sido dejada caer, ha sido soltada.

Pareciera que el párrafo acepta que la riqueza humana es cosa- mercancía, según dice Marx; así lo parece, al menos para el Marx didáctico que nos ayuda a ir entrando en el texto. Y solo al final del primer capítulo, en la sección IV, última del mismo, y como ya hemos señalado antes, surge el asunto del fetichismo, y es entonces cuando, para nuestra sorpresa, Marx revela que eso que parece cosa, tiene tan solo apariencia de serlo, pero en realidad es objetivación nuestra.

Pero eso no es así. Marx no hace la menor concesión al respecto ni desde la primera línea. De hecho, todo lector de Hegel sabe que eso del fetichismo viene ya dicho desde la primera -la segunda línea- de la obra: la riqueza «aparece» con aspecto cósmico pero eso -lo declara la palabra *erscheint/ erscheinung*- es solo la

224. Hegel *la doctrina de la esencia. Las contradicciones en el camino de la creación del sujeto y el estado*. Biblos Buenos Aires, 2015.

apariciencia que adquiere su creación humana, su *erscheinung*, aparición por obra y gracias de nuestro hacer, *erscheinung*, noción de la Razón”.

El lector o lectora puede estar agotándose por decirlo suavemente. O puede estar hasta las...

Tal vez no, tal vez profundice más en lo que nos has explicado.

Prosigo. Corrió hace tiempo por la red un comentario tuyo que lleva por título “Dicen dicen dicen...”. Es el siguiente:

“[este amigo, Errejón, que se atreve a opinar expeditivamente sobre lo que es un partido comunista, sin haber conocido ninguno] no sabe distinguir entre lo que vive y lo que no ha visto. Un partido comunista tradicional tiene una base que organiza tejido social: Hay detrás de él, una sociedad, una micro sociedad, la fábrica, con unos trabajadores que son el mundo cotidiano, no el partido. Y un grupo o célula del partido, formada por gente que se ha sumado a la política porque es la que era más activa y constante en la actividad de lucha de la empresa, y era la que daba continuidad a la memoria de la praxis de lucha de la empresa, y llegado el momento, necesitan discutir y poder sostener continuidad de forma estable, con ayuda, con reflexión conjunta sobre lo que viven y han vivido con un grupo que, como él, sienta interés en pasar el legado. Entonces, si hay un instrumento interno y unido, continuidad sin ruptura respecto del tejido humano de la fábrica, del órgano fabril denominado asamblea, etc, sea cual sea ese organismo, pues se suman a él. Se llame como se llame, sea el que sea, pero un organismo interno a su microcosmos concreto, que no considere a su mundo como un instrumento que no considere a su lucha como un medio para otra cosa. Si se llama PSUC, pues PSUC. La principal fidelidad es con los compañeros de trabajo, sus luchas, la responsabilidad de dar salida a las luchas, sostenerlas, guardar memoria interna –crear ethos, costumbres. “No lo saben pero lo hacen”.

Esta gente, cuando se relacione con el resto del partido, no va al partido para comer de él, a buscar cargo, ni nada de ese tipo profesional. Es más, todo lo que es profesional, politológico, no le sirve. Él no trabaja desde las instituciones ni lo pretende. Cuando discute, no lo hace a partir de una recepción de discurso, el del Comité Central o el del secretario, porque él va a discutir sobre su experiencia, para dar salida y continuidad a una lucha concreta, y busca otras experiencias y apoyo en otras luchas, y no un blablablá. Un oblatos es un miembro de la corporación iglesia, vive de ella, y su futuro está en la estructura de la iglesia; un activista vive en su micro organismo práxico y su fin el sentido de lo que hace está en ese organismo. Cuando discute en la asamblea lo hace con dureza de asamblea y sin fantasías; cuando discute en el partido lo hace con dureza y crítica porque exige que se le ayude en lo que hace no que se le venga con monsergas. A partir de aquí, se ve que este hombre no ha tenido ninguna experiencia más allá de juntarse con gentes que son base de estructuras, esos partidos cuyas bases elaboran programas electorales, cuya

actividad es los congresos. Y que no sabe que la palabra *partido* ha tenido múltiples modelos organizativos. Incluso los PC, las siglas PC, son un nominalismo, no son lo mismo según sea su esquema de organización, ni un PC, uno verdadero, esto es, uno que esté arraigado a su mundo, de una u otra sociedad, cada una de las cuales posee una composición social determinada, y su propia tradición cultural histórica, particular, dentro de la cual se enmarca una propia, singular, histórica, tradición de actividad social de izquierda, y, también, una historia política, no reductible a la actividad social de la izquierda, ni, solo, a la política de la izquierda... Sí es lo mismo este amigo y los miembros de un PC que están en el profesionalismo político, cuya carrera, cuyos sueldos, dependen de eso. Y debería leer un poco a Gramsci, solo un poco, para no cansarse.”

Mi duda se incrementa: ¿abusamos de la paciencia de los lectores? ¿No nos estamos extralimitando?

Creo que no, estamos en los últimos compases.

La última pregunta por el momento. En un artículo de Santiago Alba Rico²²⁵ publicado poco después del fallecimiento del revolucionario cubano Fidel Castro, encontré esta reflexión sobre la experiencia de un helenista marxista, Luciano Canfora, muy admirado por ti (y por mí). Hemos hablado de él en repetidas ocasiones. Como hemos hablado del tema a lo largo de estas conversaciones te copio el fragmento:

“El impulso revolucionario no se transmite, ni por vía genética ni por vía pedagógica. Simplemente se pierde. Ya que la experiencia a lo sumo se puede explicar, pero no transmitir: es individual e irreplicable. Cuando obstinadamente se intenta prolongar por vía pedagógica su vitalidad de generación en generación, muy pronto esa pedagogía es percibida como retórica y, por tanto, rechazada.”

¿Qué te sugiere esta reflexión del helenista italiano?

Creo que el texto nos plantea dos interrogantes, una sobre la intercambiabilidad de la experiencia generacional; otra sobre los legados intelectuales, y dentro de los mismos, de un determinado legado intelectual, el legado praxeológico, los legados de las filosofías que han reflexionado conscientemente sobre las praxis del pasado, praxis coetáneas suyas, y han elaborado filosofar con consciencia de lo que es praxis.

De acuerdo, yo también pienso que plantea lo que señalas.

La experiencia es un hecho vital, subjetivo, esto es, personal, histórico. Subjetivo porque es la subjetividad la que experimenta; histórico porque no solo hablamos de la subjetividad individual, que es la que lo registra, sino de la intersubjetividad constituida por la interacción de todas las subjetividades individuales, dentro de la cual, dentro de cuya intersubjetividad, está la mía. En ella, de ella, copartici-

225. “Y en esto se fue Fidel” <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=219694>

po yo. Esta subjetividad social, este anudamiento de miles y cientos de miles de acciones organizadas según unas u otras relaciones sociales, en interacción, en proceso de generarse, de afirmarse o de desvanecerse, de ascender las unas, de ser derrotadas las otras, es lo que denominamos historia, y es el “fondo”, el “paisaje”, aparentemente fijo, desde el que actuamos, y sobre el que actuamos, y en cuya interacción generamos nuestra experiencia, en cuya interacción, nos construimos como sujetos prácticos y generamos una experiencia consecuencia del vivir y hacer en interacción intersubjetiva.

Por tanto, la experiencia es histórica. Y en esto estoy de acuerdo con Canfora.

Un punto de coincidencia. Pero...

No sé si lo estoy cuando habla del fracaso de los intentos de su transmisión.

Tus razones.

En un sentido muy elemental. En primer lugar: no conozco de proyectos que hayan tratado de realizar esa tarea descomunal de transmitir por vía intelectual una experiencia. Todos lo sabemos: ¿cómo se transmite, como se explica, se cuenta, la experiencia de entusiasmo o de enamoramiento? Sí conozco, en cambio, proyectos, diversos entre sí, de trasladar, de hacer perdurar legados, en este caso, legados políticos. Proyectos de diversa índole.

Por ejemplo.

Índole uno: Sabemos de las fuerzas derrotadas que tratan de preservar un determinado proyecto político tal como fue elaborado en su momento originario. Por ejemplo, los exilados de la república jacobina francesa en la Inglaterra de 1840. Los que preservaban la primera república, y querían instaurar nuevamente eso en Francia; los que disputaban entre ellos por los cargos en el exilio, dedicaban su tiempo al culparse unos a otros de la derrota, etc. Ese tipo de proyecto político *que ha quedado fuera de la actividad política, y por eso se preserva tal como fue, es una inutilidad*. Solo sirve para producir rencillas entre los miembros de los círculos que conservan esos elementos.

Pero esos elementos, constituciones, presidencias de la república en el exilio, gobiernos en el exilio, no son experiencia, no son fruto de una experiencia.

¿Qué son entonces?

Son una elaboración, teórica en parte, en parte institucional, orgánica de una experiencia que pasó y que se conserva fija por estar fuera del proceso experiencial de lucha. Proceso experiencial de lucha, que, de existir, de proseguir, de estar siendo generado por algunos individuos en el mundo donde se originaron esas instituciones en el exilio, precisamente por ser verdadero proceso de lucha, praxis que genera experiencia, dicta a la experiencia viva de los que sigan operando que

hay que elaborar otras alternativas, las inmediatamente sugerentes a la praxis que exista en el momento, a la praxis viva, a la experiencia viva.

Muy probablemente lo que se elabore a veces dentro de esa corriente de experiencia en acto, existente, adolece a veces de ideologismo, de exceso, de fantasía.

Por ejemplo...

Se organiza un partido y se le dota de estatutos, de programa, de “estrategia”. Se le dota de principios teóricos, de justificaciones. Pero el partido, un partido que sea real, es algo más, algo distinto y algo no recogido en esos textos.

¿Y qué es ese algo más?

Es el hacer cotidiano de gentes en sus mundos de vida. Ni tan siquiera un partido institucional que es un sindicato de profesionales de la política institucional, y, por lo tanto, no abarca procesos de acción enraizados con la vida cotidiana de la gente, ni siquiera ese tipo de partido de tan exiguo grosor queda reflejado, está reflejado, se guía por sus normas congresuales, por los acuerdos escritos, por las prescripciones normativas... Esas se escriben, luego la cosa va por otro lado.

Pero sí creo que existe otro tipo de tradición intelectual.

Descansemos ahora un momento. Nos hemos extendido mucho. Te pregunto a continuación por ese otro tipo de tradición intelectual.

XL

*“Soy partidario de leer historia como instrumento
para reflexionar experiencias actuales,
como medio para comprender nuestro mundo presente”*

Estábamos en el “otro tipo” de tradición intelectual. Adelante con ella.

La praxeológica, la que registra que la política es una praxis, un hacer cotidiano, intersubjetivo, que abarca a muchos individuos -unos pocos o millones-, que surge del hacer intersubjetivo de todos ellos, de todos los activos. Y que ese hacer no puede ser preestablecido porque es histórico, singular, único. Que la experiencia que surge de ese hacer es, en consecuencia, única, o sea, histórica.

Y que se trata de eso, de ayudar a que surja, ayudar a que se genere nueva actividad, actuando como partera de la misma, y, una vez se constituya un nuevo sujeto social práxico, ayudar a transmitirle el legado del pasado.

¿Qué legado?

¿Las constituciones? ¿Los gobiernos en el exilio? No: el saber consciente que se generó en el pasado, a la luz de la experiencia del pasado y que haya producido precisamente esa experiencia de ser praxis irrepitable en el tiempo, de ser historicidad, que haya generado la consciencia de que la política es eso. No estatutos, no prescripciones, no dinámicas objetivas. Y que se haya decantado en un saber teórico praxeológico consciente de eso. Un saber que afirma la consciencia de que somos un ser comunitario que se autogenera en praxis intersubjetiva. Un saber elaborado por personas que lo experimentaron así y que ha sido transmitido como tradición intelectual a personas del presente. Un saber que propone al que lo posee indagar sobre los atisbos de gentes que se organizan para la lucha ahora y que insiste en que ese es el único plano ontológico existente de realidad en lucha, que esa praxis es la única realidad política existente. Un legado que sabe que el sujeto práxico se construye y que sin sujeto práxico no existe subjetividad capaz

de interesarse por ese legado. Un saber que exige a sus portadores que ayuden a construir ese sujeto y que traten de entregarlo a esas gentes nuevas en acción. Un saber que contiene elaboraciones críticas: contra el rival, el capital al que analiza, y contra los espejismos propios. No valen las elaboraciones ya hechas que proceden de otros periodos y que ofrecen alternativas ya cerradas.

Ese saber praxeológico, que tiene consciencia de que el ser humano es praxis creadora en todo momento, que sabe de eso, no es saber consciente inmediato de los agentes práxicos reales, porque es elaboración segunda a partir de las experiencias históricas, filosofar.

Y sería transmisible.

Ese saber sí es un saber trasmisible, como lo es todo saber. Lo es, insisto, en la medida en que se robustece la praxis y se engrosa, crece, la experiencia práxica: porque entonces ese saber praxeológico, ese legado, posee un suelo sobre el que se le haga aterrizar: el suelo, el contexto de recepción, es la experiencia práxica presente. Ese saber sirve para enriquecer la reflexión de la experiencia generada por la praxis operante, viva, a la luz de elaboraciones que le ponen nombre: eso que tú haces, tú lo estás creando, no lo haces porque sea una facultad natural tuya. Surge ahora porque lo estáis haciendo surgir, y nuestro propósito es que lo elaboréis con consciencia de eso que es. No venimos con tal o cual programa elaborado por tal o cual ciencia, o por tal o cual reformador del mundo para tratar de que lo llevéis a la práctica. Venimos a ser el espejo en el que veáis que sois un movimiento en comunidad, una comunidad en movimiento y que, en la medida en que lo sois y lo habéis organizado por vuestra voluntad, sois el movimiento consciente que trasciende el estado de cosas actual existente.

Bueno, estas son paráfrasis de frases de Marx...

La filosofía praxeológica o de la praxis que hemos hablado...

Esta es la praxeología, el filosofar praxeológico, que reflexiona sobre la praxis existente desde la praxis existente, intentando utilizar para ello el legado intelectual praxeológico. *Es un pensamiento que sirve para ayudar a crear mejor autoconsciencia del hacer que existe, no para cargar el presente con los fantasmales del pasado.*

Y respecto de ese saber, insisto: son los vivos que están ahora activos, en su hacer, y desde la experiencia de su hacer, los que tienen la clave de interpretación del legado de los muertos, de los que lo elaboraron porque en su momento, respecto de su praxis histórica, sí supieron y entendieron que las cosas eran así.

Antes de proseguir con Canfora, me voy a permitir recurrir a una experiencia formativa mía, para reflexionar sobre lo que sí son saberes legados interesantes y los que no.

Adelante, toda concreción es bienvenida.

Yo, de joven, me organicé en el PSUC, durante la clandestinidad; entonces el partido era un instrumento que permitía reflexionar sobre qué hacer, a todos los que hacíamos, que no éramos los concejales, los diputados, los... sino las personas que estábamos entre la gente, con la gente, y tratábamos de organizarnos interactivamente junto con todos los demás para hacer cosas: la gente con la gente y en ámbitos “naturales” de socialización. El mío era el movimiento estudiantil universitario; el de otros, la empresa de trabajo, la asociación de vecinos. Y tratábamos de reflexionar sobre ello y estaba el partido. El partido de la época también te proporcionaba una serie de metas prescritas, “científicamente garantizadas”, que la experiencia demostró inútiles: la huelga general política, la ruptura democrática. No voy a insistir en esos objetivos, para no lastrar aún más esta respuesta.

Una vez en el partido uno esperaba más formación de la que te daban. Sí, eso es cierto. Pero cuando te encontrabas con personas de otros grupos, había una gran diferencia. De entrada, parecía que tenían “más formación” pero era realmente más catecismo. Y parecía que tenían mejores análisis pero era, por ejemplo, que tú estabas en una asamblea y se te podían poner a criticar por... los “fets del maig”, los sucesos de Mayo del 37. Se ponían a expresar su “análisis” sobre acontecimientos del pasado. Era ideologismo.

Lo que has comentado antes.

O por el estalinismo. Es de sentido común que eso se debe a que no vivían en el mundo de la experiencia práctica real y trataban de sostener rencillas en lugar de debatir políticamente sobre el qué hacer.

Nosotros no caíamos en eso. Por el contrario, eso es lo que a veces me inquieta de ahora. A veces podemos caer ahora en eso, en lo que antes no caíamos, en debates de este tipo, en debates de muertos. Entiéndeme...

Creo entenderte pero explícate algo más sobre esto último.

Yo soy un partidario de leer historia, y leerla ¡a saco!, como dice el del anuncio de “La gula del norte”. Pero como instrumento para reflexionar experiencias actuales, como medio para comprender nuestro mundo presente. Para pensar qué se hizo que iba bien y qué no se hizo, qué hicieron gentes que no son nosotros, los vivos, pero que eran tan simples seres humanos como nosotros, un saber que ayude a nuestra imaginación viva, práctica.

Recuerdo alucinado, en una asamblea masiva de estudiantes en la que estábamos para reflexionar cómo organizar la lucha, a Heribert Barrera²²⁶ en un

226. Secretario general del ERC, con sonadas declaraciones racistas y xenófobas. Su partido le suspendió de militancia en 2009. Presidente del primer Parlamento de Cataluña tras la restauración de la Generalitat republicana, fue también diputado en el Congreso de Diputados entre 1977-1980 gracias al esfuerzo, el activismo incansable y la generosidad de la militancia de base del PTE, una organización que se decía y creía de izquierda comunista.

ataque-pataleta contra el partido, denunciándolo, excomulgándolo. No creo que consiguiese un adepto, un solo discípulo, ni nadie que cayese a sus pies derribado del caballo por la luz cegadora de su denuncia profética.

Nunca se sabe... aunque espero que tengas razón. Los caminos del convencimiento son muy diversos.

Para todos los asistentes a la asamblea, aquel viejo energúmeno, salido de no sabíamos dónde, era ridículo, patético y, además, antipático. Tres esdrújulas. Creo que ahora queda claro lo que sí es y lo que no es buen saber.

Creo que sí, que se capta poco a poco tu reflexión en voz alta.

Saber bueno es el que ayuda a reflexionar sobre lo que se hace en el presente, porque se trata de eso, de elaborar actividad concreta que genere experiencia concreta. Y ha de ser un saber que ayude a reflexionar sobre la propia experiencia. Por ello, y permíteme otra digresión más, a mí no me preocupó el pequeño circo que se provocó en 2017, en el centenario de la Revolución Rusa²²⁷, *aprofitant l'avinentesa*²²⁸, contra el comunismo: que si el estalinismo, que si fue un error haber creado la Komintern, que si...

¿Qué te preocupa entonces?

Lo que me preocupa es que no haya quinientos, mil activistas, con consciencia praxeológica, en sus mundos de vida, cogenerando con sus gentes experiencia de organización y lucha en su cotidianidad, y compartiéndola con los demás, de forma organizada. 500 activistas, no 500 concejales, o 500 alcaldes o 500 parlamentarios, quinientos activistas con consciencia praxeológica, es decir, con lo que yo denomino consciencia comunista.

Con qué modelo organizativo: ah, pues no sé. La palabra “partido” ha tenido mil significaciones distintas. Y “partido comunista” lo mismo, ídem de lienzo, a pesar del ideologismo que nos haya hecho creer que era “el mismo que viste y calza”.

Con qué principios partidarios: tampoco eso puede ser pronosticado, ni tiene sentido hacerlo. Y si se hace se cae en un ideologismo huero, que tanto puede servir para defender la lucha democrática como para proteger a una dirección política puesta en jaque por un grupo de militantes que apela a los grandes principios con mayúscula para prevalerse de ellos y descalificar a los militantes en debate.

Un ejemplo de todo esto puede darlo la frase «dictadura del proletariado», que ha servido para tantas cosas.

A ver, a ver, explícanos un poco.

227. Véase Francisco Fernández Buey, 1917. *Variaciones sobre la revolución de Octubre, su historia y sus consecuencias*. Vilassar de Dalt (Barcelona): El Viejo Topo, 2017.

228. Aprovechando la ocasión.

A mí no me asusta esa frase, pero esa frase, que tuvo fuerza y sentido, hoy no dice nada. No es que esa frase proponga o diga por sí misma cosas terribles. Nunca las expresó. Por eso yo, que la he defendido en su tiempo, y que a lo mejor, para esas fechas, la frase era ya un fósil, lo que pretendía junto con otros como yo, lo que queríamos, era articular con esa palabra otro debate que no sabíamos cómo articular intelectualmente

¿Qué debate?

El debate contra el liberalismo y la representación electoral, colados de matute como democracia.

Pero no te sientes avergonzado de haberlo hecho...

No me siento en absoluto avergonzado de haberlo hecho. Pero, esa frase, o la Constitución escrita de la Segunda República, o lo justo de la política de apoyo a Negrín, no es debate político, no es teoría político-filosófica que enriquezca praxis ahora, que sugiera praxis ahora.

Tampoco las charranadas²²⁹ anticomunistas para conferencias universitarias nos frenan la praxis. El ideologismo del enemigo no es el que nos afecta. Ese no hace daño, el ideologismo malo es el mío. Si yo propongo una acción justa en un ambiente social adecuado, y sobre un tema que todos compartimos, y la gente me conoce y sabe que no soy un chorizo, eso sale adelante, aunque yo crea en el bigotes y le rece todos los domingos en las misas de mi célula, y aunque a una buena parte de los otros se les aparezca por la noche la virgen María o San Bakunin. Y si actuamos juntos, ese hacer que surge de la organización nuestra, y esa instancia organizadora de la que nos dotamos para actuar, eso, eso es el partido, es la fuerza del presente. Y esa experiencia que surge es la consciencia de nuestra fuerza del presente, una consciencia repleta de capacidad de imaginar, ávida de reflexión sobre sí misma y, por tanto, necesitada de elementos intelectuales, reflexivos, que le permitan auto comprenderse. En el PSUC una gran parte de militantes procedían del campo andaluz, de la cultura campesina comunista libertaria andaluza. ¡Este es el *magnum misterium* jamás revelado de la transustanciación...!

Muy bueno: ¡el misterio jamás revelado!

Otro elemento que quiero discutir y que Canfora trata es el de la Revolución como único momento generador de experiencia –o así lo parece, dado que cuando piensa en la dificultad de transmitir experiencia solo piensa en la revolucionaria-. Pues tú y yo no hemos vivido ninguna revolución. Pero sí hemos vivido praxis organizada y hemos generado la consiguiente experiencia. Porque para vivir eso no

229. De charrán. En zoología, ave palmípeda con la cabeza gris y el cuerpo negro que vive en las costas. Como adjetivo, pillo, tunante.

hace falta más que organizarse con otros, relacionarse con otros y tratar de generar actividad: todo tipo de actividad auto generada es praxis. Y eso, siempre, produce experiencia, una experiencia de que el mundo depende de nuestro hacer: es nuestro hacer y su objetivación. De que el mundo no es cosa, naturaleza inmodificable. La experiencia de que el poder es el control de la actividad y que, por tanto, nosotros podemos generar poder. Una experiencia que se abre al legado praxeológico, que lo necesita, y si se lo apropia, lo reelabora novedosamente –no puede no hacerlo- para auto reflexionarse; una experiencia que sabe que para toda forma de organizar el hacer que produce y reproduce el mundo, existen otras posibilidades de hacer, porque lo ha experimentado en concreto, al lograr modificar mediante su actividad organizada, parcelas del hacer. Y, en el límite, sabe que todo es posible, que nada está escrito en ninguna parte, y que es posible un gran cambio. Claro, eso, esa experiencia, surge de la actividad, de la movilización. Y de ahí surge la imaginación realista, la imaginación de que se pueden hacer nuevas cosas, dar nuevos pasos práxicos y de que todo puede llegar a ser.

O sea...

O sea y volviendo, como resumen, al asunto planteado por Canfora: nosotros no podemos transmitir una experiencia que fue, pero sí podemos usar de nuestra experiencia pasada para ayudar a construir una nueva experiencia actual en la gente, autoorganizándonos con ellos, para que ese nosotros en común actúe y genere experiencia nueva. Una vez hecho eso, podemos transmitir nuestro legado praxeológico. ¿Cómo? No me extenderé en ello...

Pero danos alguna pista...

Pues lo mismo que, a partir de un determinado vivir activo, el del joven de 16 años por ejemplo, se genera una experiencia nueva, presente, actual, desde la cual se puede recibir –contexto de recepción- las elaboraciones intelectuales de las épocas estudiadas por Canfora: se puede leer apasionadamente *la Iliada*, se puede adorar a Héctor. Se le puede recibir, vivificar a partir de la experiencia singular generada por la vida del presente –contexto genético de una nueva interpretación- y se lo usa para autorreflexionarse, para generar pensamiento nuevo para el presente.

Creo que, bajo esa elaboración de Canfora, que es un gran filósofo y un gran filólogo, se expresa nostalgia de los *beaux temps du passé*. Pero ni tan siquiera la nostalgia es ya lo que era.

Tienes razón. Ni eso, como creo que apuntó Simone Signoret en un libro que sigo recordando emocionado²³⁰.

Por cierto, y abusando un poco más de ti. “Es uno de los míos, uno de los nues-

230. Simone Signoret, *La nostalgia ya no es lo que era*, Madrid: Torres de Papel Ediciones, 2015.

tros. Y entre otras virtudes, tiene la de obligar a posicionarse y desenmascararse. Descanse en paz". Hablabas de Fidel Castro. No te pido un ensayo de 2.000 páginas. Pero ¿por qué fue y es uno de los nuestros, por qué fue y es uno de los tuyos?

El proceso revolucionario cubano, encabezado por los barbudos desde Sierra Maestra y por Fidel Castro, que era el líder, se ha desarrollado en el tiempo y ha forjado una sociedad cubana actual fuertemente cohesionada social y políticamente. Tal como se echa de ver, ahora mismo: las fuerzas reaccionarias, la emigración política "Miami"/"Washington", no tiene capacidad alguna de intervención en la república de Cuba cuya dinámica social se determina desde dentro.

Esto es consecuencia de una envidiable soberanía o capacidad de control de la sociedad cubana sobre su propia sociedad, a comenzar por sus recursos económicos. Envidiable e incomparable con la de las sociedades económica y políticamente intervenidas que formamos parte de la cárcel de acero de la Unión Europea y de su unión monetaria, e incomparable con el nivel de soberanía de cualquiera de las repúblicas del Caribe.

La soberanía material es lo que posibilita que la república de Cuba tenga un nivel de garantismo efectivo, real, de los derechos de la ciudadanía, muy elevado, tanto en lo que hace a los derechos sociales, económicos, civiles y políticos.

¿Superior al de nuestras sociedades?

Un nivel efectivo muy superior al de nuestras sociedades, las de la Unión Europea. La soberanía material, sin la que no es posible la existencia de la democracia, sin la que es una farsa la denominación de "república" –res publica-, aplicada a una comunidad social, es la que posibilita la redistribución de la renta, el garantismo cívico y la igualdad existente en la sociedad. La horquilla de desigualdades sociales es muy reducida.

A pesar del bloqueo económico, un verdadero estado de sitio que se prolonga desde hace sesenta años, la república de Cuba posee un sistema educativo universal de calidad sin parangón con el de los países de su entorno, incluido el sistema educativo de los Estados Unidos. Sin parangón, también, con el nuestro. Y la esperanza de vida de la ciudadanía de la república de Cuba es muy superior a la de cualquier otro estado de la región, incluida la propia ciudadanía estadounidense.

Los logros de la Revolución desde tu punto de vista.

He incluido la libertad política en la lista de derechos civiles garantizados a sus ciudadanos por la República de Cuba. Un ciudadano cubano tiene muchas más posibilidades de incidir en el decurso de adopción de decisiones políticas, a comenzar por las fundamentales, las económicas, que las que poseemos nosotros, los ciudadanos de los estados demediados, sometidos a Bruselas.

No se suele decir con frecuencia lo que estás señalando.

Recordemos que el poder político real que nos gobierna, el de la Unión, que dirige e impone el proceso de desmantelamiento de los derechos sociales de la ciudadanía, y el neoliberalismo desregulador más feroz, es ejercido en realidad por una burocracia mixta formada por altos cuadros del Partido Popular europeo y del Partido Socialista europeo, que son indistinguibles. Uno de sus últimos presidentes²³¹, Durão Barroso, miembro del PPD portugués, homólogo del PP español, ha sido un alto cargo de Goldman Sachs, y tuvo como vicepresidente de su ejecutivo a Joaquín Almunia, del partido socialista...

Las puertas giratorias made in UE.

Por cierto, que a menudo me he encontrado discutiendo sobre democracia en Cuba con personas que ni tan siquiera habían consultado la ley electoral de la República de Cuba.

Suele pasar casi siempre.

Con lo que queda claro que, en lo que hace a la república de Cuba, a menudo, cuando se discute de lo que se discute, realmente no se está discutiendo de lo que se discute sino de la legitimidad de la existencia de sociedades, de repúblicas, no liberal capitalistas. Bueno, bien está: hablando se entiende la gente.

En lo que hace a la ley electoral de la república de Cuba, esta contempla la revocación de mandato de los cargos electos. Y los candidatos NO son propuestos por el partido comunista cubano, que carece de potestad de proposición, sino por las asambleas populares de la sociedad civil cubana. Tampoco hay campañas electorales cuyo coste económico es un discriminante que reduce la igualdad de oportunidades, etc.

Como en España o USA por ejemplo.

Por ejemplo.

Pero además, la república de Cuba ha sostenido en el plano internacional una constante acción política antiimperialista, y ha ayudado, con los recursos a su alcance, a los procesos políticos y sociales populares de los países subdesarrollados.

Algunas ilustraciones no vendría mal para recordar cosas que deberíamos saber todos.

Basta recordar para muestra la intervención de Cuba en ayuda de Angola, cuando Angola estaba siendo invadido por el ejército de la Sudáfrica racista en 1987. Recuerdo la batalla de Cuito Cuanavale, la mayor batalla de tanques de la historia de África –este dato puede servir como referencia al lector-, batalla

231. Entre el 22 de noviembre de 2004 y el 31 de octubre de 2014.

que se prolonga desde septiembre-octubre de 1987 a marzo abril de 1988. Tras la derrota catastrófica del ejército sudafricano en marzo (de 1988), a manos de las tropas cubanas, angoleñas y del Swapo namibio, las tropas racistas, y sus aliados del UNITA, se retiraron de Angola. Y el gobierno sudafricano aceptaba la evacuación inmediata de Namibia en 1989. Era el fin de la aventura imperialista sudafricana y del régimen de apartheid.

Lo recuerdo, lo recordamos todos.

Creo que con esto basta para explicar por qué me siento honrado por el hecho de que Fidel Castro fuera uno de los nuestros. *Por qué nosotros somos de los suyos.*

Por lo demás, Cuba ha demostrado su solidaridad, a los ojos de quienes quieran ver, en estos tiempos del coronavirus.

Después de muchas conversaciones te propongo que finalicemos, que dejemos para otra ocasión la segunda parte de tu libro (¡ya hemos hablado bastante!), con una reflexión sobre nuestro tiempo más actual, sobre la irrupción del Covid Sars 2 y sus consecuencias. ¿Te parece?

Me parece, de acuerdo.

Epílogo

“O abandonamos la religión capitalista para tratar de crear como alternativa una nueva religión humana a partir de la que seamos capaces de crear un nuevo vivir en común, o será la barbarie y hasta quizá la extinción de la humanidad”

Entremos pues, para finalizar, en estos tiempos del coronavirus. Permíteme antes una pregunta. Hace pocos días, el pasado 16 de mayo, falleció Julio Anguita, el que fuera alcalde de Córdoba y coordinador de IU. Ha aparecido en nuestras conversaciones en varias ocasiones. Yo mismo escribí una nota sobre él tras su fallecimiento²³². ¿Algo que quieras decir?

Julio Anguita ha sido un político honesto. Lúcido y honesto. Pero ante todo quiero recalcar lo primero, su honestidad política, su probidad. Y esto lo convierte en un personaje a borrar, a satanizar previamente y a eliminar de la memoria. En un mundo político hundido en la corrupción, en la sumisión babosa a los poderosos, a Botín, a los grandes del capital en general, un mundo regido por las *puertas giratorias*, las prebendas, el enchufe a los familiares, y el odio y la venganza contra el rival inmediato, ser un hombre políticamente moral en esa charca de miseria donde hasta los dirigentillos de los pequeños grupúsculos, hasta los pequeños grupúsculos conviven con la corrupción, donde los políticos pasan a ser como los aristócratas, o como los ridiculizados miembros del soviét supremo de la extinta URSS, dirigentes de las juventudes hasta los cincuenta años, y luego, paso al buró político del partido, esto es, políticos desde la cuna a la sepultura -en su carnet de profesión consta «periodista»-, *ser políticamente moral, decía, y no ser un político profesional se paga*. Ese mundo convertía a esta personalidad moral, a este político probo, de vida sobria, de vida realmente privada y alejada de los fastos, que renunció a cobrar la jubilación de diputado y decidió cobrar jubilación

232 “Julio Anguita, un compañero imprescindible, maestro de todos, que fue en serio”. <http://espai-marx.net/?p=7705>.

de maestro -algo que exige como condición haber tenido vida laboral, claro-, en alguien odioso, en una permanente denuncia de la frivolidad, del ansia de poder y de la corrupción política institucional.

Julio Anguita es, fue, la honestidad política. Llegó a la dirección como consecuencia del hundimiento por implosión del partido. Y fue jaleado por *El País*, a la espera de que aquel alcalde de Córdoba ayudase a hacer el viaje de los restos del PCE hacia la integración en el PSOE.

Pero Anguita no lo hizo, nunca fue por ahí, nunca estuvo por esa labor.

No, no lo hizo. Creó instrumentos para tratar de sostener un ámbito de izquierdas, y fue perseguido y vilipendiado de forma canalla por periodistas corrompidos y mafiosos. Y por una buena parte del aparato de su propia organización que lo que hubiera querido era precisamente eso, vivir del cuento a la sombra del PSOE.

Posteriormente, trató de crear instrumentos de organización ciudadana...

¿Hablas del Frente Cívico, por ejemplo, o de la UCR?

Por ejemplo.

Creo, sin embargo, es un decir, una forma de hablar, que no leyó el libro de Lucio Magri, *El sastre de Ulm. La historia del comunismo en el siglo XX*.

Hemos hablado de ese gran libro en uno de los capítulos del libro.

Lo recuerdo. Es el libro balance en el que se explica que el único y verdadero proyecto orgánico de las masas populares surgido en el siglo XX, el único verdadero proyecto de lucha democrática de masas, fracasa; y no por traición, no por maldad, sino porque queda corto, no era suficientemente potente, no era suficientemente capaz de sumar a todo el campesinado, a clases medias pobres, tal como se ve en la misma guerra civil soviética, tal como se ve en Europa occidental. Se tira a volar, como el sastre de Ulm, pero, aunque posteriormente sí que el ser humano voló, sí que se supo volar, él no sabía... y se mata.

Por supuesto, una vez los proyectos orgánicos o expresión verdadera de los diversos grupos sociales, o bloques sociales, quedan fracasados -el del capital en la guerra del 14; el nuestro, el de los comunistas, con la extenuación que produce la guerra civil en la URSS- se produce una situación de bonapartismo. Se abren esas «ventanas de oportunidad» que son sentidas como el momento de la gloria por personajes que creen que ellos salvarán el mundo con su forma de ser y hacer.

Anguita nunca quiso ser un salvador de la humanidad.

Conviene destacar lo que dices. Muchas, muchas veces, se ha dicho precisamente todo lo contrario, que se pensaba y presentaba como un salvador del mundo.

Quiso siempre organizar movimiento de masas, generar democracia, activar la colegialidad en los órganos directivos de los instrumentos políticos que dirigía.

Sin embargo, creo que no supo ver, no logró ver la hondura de la derrota, y que había que cavar aún más hondo, ir más lejos, para poner fundamentos nuevos, para crear un *ethos* nuevo.

Creo que los mejores análisis, por explícitos, desarrollados sobre lo que es el bonapartismo, son el que hace Arthur Rosenberg, el que traza, en continuidad con aquél, Luciano Canfora, quien nos ha enseñado, además, quién era Rosenberg, y el de Lucio Magri. Son los que mejor desarrollan *explícitamente* para el público lector lo que implica utilizar como hilo de análisis *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Nos muestran que, contrariamente a lo sugerido por algún famoso historiador de gran valía, vivimos en un siglo largo²³³, en un siglo XX inagotado aún, cuyo núcleo explicativo es la doble derrota de los proyectos orgánicos y el Bonapartismo, o sus consecuencias, las Revoluciones pasivas.

Era algo que, creo, intuía Rosenberg.

Hemos hablado de ello.

Un amigo de inteligencia preclara, y de amplísimos conocimientos, ya fallecido²³⁴, me explicó una vez, que había leído un texto de Arthur Rosenberg, de la última etapa de vida de este autor, ya de cuando la segunda guerra mundial -Rosenberg, como sabemos, muere en el 44-, y que Rosenberg pensaba, para esas fechas, que ganara quien ganase la guerra -él estaba en EEUU-, la alternativa de sociedad que emergiese iba a ser muy semejante. Éste amigo no me dijo más, y ni tan siquiera sé si él tenía alguna hipótesis sobre por qué el autor alemán había escrito algo tan tremendo.

Creo que esa evaluación de Rosenberg se inspiraba también en la idea de bonapartismo como instrumento de análisis para todas las alternativas existentes en guerra... Pero lo dejo aquí.

En todo caso, los tres autores que cito como estudiosos que difunden lo que es el Bonapartismo no son, ni mucho menos, los únicos que lo tienen lúcida y conscientemente presente para explicarse la derrota de los años veinte y no solo para entender el proceso de derrota y desmovilización de Europa occidental, sino también, específicamente, para explicar el proceso soviético. Ese Lukács que dice que lo que hace Lenin, tras la guerra civil, con la NEP, es lo único posible una vez la guerra civil que ha agotado los soviets -o sea, ha destruido la capacidad de organización y movilización popular, sin lo que ni existe revolución ni existe democracia -. O esa carta de Antonio Gramsci al grupo dirigente soviético, si mal no recuerdo, de octubre del 26²³⁵, cuando se va a proceder a expulsar a Trotsky, carta

233. Referencia a Erik Hobsbawm, el autor de *The Age of Extremes: the short twentieth century, 1914-1991*.

234. Tal vez Antoni Domènech.

235. 14-X-1926. Carta al Comité Central del Partido comunista bolchevique de la Unión Soviética. Véase Antonio Gramsci, *Antología, ob. cit.*, pp. 182-188.

en la que dice que es vital para la existencia de la revolución que... el triunvirato entre Lépido, Augusto y Marco Antonio, se sostenga -dicho en honor y a imitación de Luciano Canfora- o que el Directorio no sea eliminado por Napoleón.

Gramsci, que sabía lo que era un proceso revolucionario, exitoso o fracasado, sabía perfectamente que algo que se basaba en el sostenimiento de la cúpula de una organización, y en ausencia de movimiento protagonista de masas, no era una revolución ni una democracia. Antonio Gramsci elabora, en años posteriores, una honda reflexión sobre el cómo operar para sostener la desmovilización inmediata de las masas y obtener en cambio la adhesión al régimen: es el concepto de Revolución Pasiva, subsecuente de la noción de Bonapartismo. También hay que recordar su análisis sobre el taylorfordismo, sobre el obrero como gorila amaestrado, el modelo industrial que se adopta en el capitalismo y el socialismo.

Este análisis, la comprensión de la hondura de nuestro agotamiento -por usar la palabra de Enrico Berlinguer- no estuvo al alcance intelectual de Anguita. En realidad, tampoco al de la mayoría de los comunistas que desaparecemos por viejos y nos vamos sin saber explicarnos qué es lo que acabó con nosotros. Perdemos nuestros últimos años sin tratar de ser ayuda de la génesis de un nuevo movimiento democrático de masas, algo que sí trató de ser Julio Anguita. Un movimiento, eso sí, que debiera ser capaz de crear un ethos nuevo, que debería tener como objetivo fundamental la democratización de la vida cotidiana. Los comunistas morimos metidos en la conspiración política, en el politicismo, tratando de aprovechar las «ventanas de oportunidad» abiertas por el vacío organizativo de masas, como unos bonapartistas más.

No es poca lo que acabas de decir. Aunque es apasionante permíteme entrar en el asunto final. A principios de junio de 2020, Paulo Artaxo Netto, profesor del Instituto de Física de la Universidad de São Paulo y miembro desde 2003 del Grupo Intergubernamental sobre Cambio Climático, comentaba en una entrevista²³⁶ que estaba claro que la pandemia del SARS-CoV-2 no se produjo por accidente ni era simplemente un accidente en el camino. Era producto, señalaba, de la sobreexplotación de la naturaleza practicada durante varias décadas. Una consecuencia de nuestro modelo productivo era el contacto muy estrecho entre nuestra sociedad y los ecosistemas naturales, lo que facilitaba la transmisión de los virus que existían en los bosques. Artaxo Netto añadía el siguiente ejemplo: “El Amazonas, por ejemplo, tiene miles de virus, quizás similares al nuevo coronavirus, presentes en la fauna y la flora. La gran mayoría aún es desconocida para los científicos”.

Recordaba también que otro efecto de la exploración desenfrenada de la naturaleza era el cambio en la composición de la atmósfera en áreas urbanas o remotas

236. http://www.ipsnoticias.net/2020/06/impacto-cambio-climatico-sera-similar-efectos-covid-19/?utm_source=Spanish+-+Mejor+de+la+Semana&utm_campaign=a1837feaec-EMAIL_CAMPAIGN_2020_06_06_03_09&utm_medium=email&utm_term=0_b685ec7ed3-a1837feaec-5657257

“con un aumento en la concentración de gases de efecto invernadero”, lo que también “estaba llevando a una crisis de emergencia climática que nuestra sociedad aún no ha comenzado a abordar”.

¿Anda muy desencaminado en tu opinión este profesor y científico brasileño?

Por entero de acuerdo con lo que expone quien es una autoridad en el asunto dramático del cambio climático. Es nuestra relación con la naturaleza la que tiene estas terribles consecuencias. El problema es que todavía seguimos enfrentando el problema tan solo desde las exigencias a los gobiernos para que actúen, como si la causa no estuviera en nuestro modo de vivir, como si la causa no estuviera en las consecuencias de nuestro trabajo.

Quiero apostillar que estoy por entero de acuerdo con todas las medidas que asuman los gobiernos para detener en lo posible el cambio climático. Estoy de acuerdo con los proyectos que se elaboran y se proponen a los gobiernos desde los grupos conscientes, preocupados por la gravedad del asunto, por su irreversibilidad en aumento. Pero eso es no tomar consciencia de que la sociedad somos nosotros.

Y, por tanto, que nuestro modo de vida...

Que nuestro modo de vida el que genera esta situación. Que es necesario un cambio de cultura material de vida. Hay dos ejes que me parecen fundamentales.

El primer eje:

La organización para luchar por el control democrático de la vida cotidiana, de modo que podamos comenzar a actuar sobre nuestro vivir y haya posibilidad de introducir cambios de vida.

El segundo:

A otro nivel, y tal como leí en un documento de la HOAC, de la Hermandad Obrera de Acción Católica²³⁷, abrir un debate democrático sobre las tecnologías y sus consecuencias. Democrático quiere decir no entre especialistas sino de masas, o si se quiere expresar con otros términos, cívico democrático. Con información veraz, sobre los recursos existentes, sobre las repercusiones que tiene el sostenimiento de la actual tecnología.

El último Sacristán hablaba en alguna de sus conferencias²³⁸ que era necesaria una *metanoia*, un cambio de vivir, radical *-metanoia* es cambio radical- si queríamos salvarnos como especie. Todo esto no puede serle encomendado a los gobiernos. No es asunto de políticos profesionales ni de agencias gubernativas tan solo.

Se necesita impulsar la organización estable de la gente. La autoorganización,

237. Cuaderno HOAC, nº 19, abril 2020, *Política y políticas para un trabajo digno*.

238. “Tradición marxista y nuevos problemas” (1983). Véase, para otras aproximaciones, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, ob. cit., *Seis conferencias*, ob. cit., y *Barbarie y resistencias*, ob. cit.. (junto a Francisco Fernández Buey).

autocreación de un sujeto social, cuya tarea sea no la protesta y la reivindicación -o, mejor dicho, no solo eso- sino la constitución como poder sobre la vida social. Como Poder.

Poder que, en el sentido en que lo usas, no es algo satánico.

No. Hay que recordar, recuerdo de nuevo, que «poder» no es un término que designe algo satánico sino la capacidad de control o dominio sobre la actividad humana, intersubjetiva, social, de cuya generación somos creadores todos, y que es la que produce el mundo existente a partir de un saber hacer también por todos creado, y desde luego por todos aceptado, en su aplicación y en su reproducción, en la vida cotidiana. De no ser así, de haber un rechazo real, masivo, de la sociedad tal cual esta es, la sociedad se disgregaría y no habría policía ni fuerza violenta que fuese capaz de contener ese desmigajamiento del que participarían las propias fuerzas institucionales.

Por ello, de lo que se trata no es de abominar del poder -del poder hacer y del control sobre el poder hacer- sino del poder antidemocrático, elitista, y de generar entre todos un poder -de control- democrático sobre el hacer, sobre el vivir cotidiano, que nos permita encauzarlo, frenar eso que se llama progreso y que no es sino crecimiento productivo, basado además en la producción de una extraña mercancía, tan extraña, que nos debiera llamar la atención por extraña, por monstruosa, como los *extraños frutos* colgados de los árboles, de la canción escrita por Abel Miropool y que conocemos gracias a Billie Holiday²³⁹: la producción de plusvalor, de margen constantemente ampliado de beneficio, y que «externaliza» la destrucción de todo lo que lo frene. ¿Quién puede hacer eso?

Excelente pregunta: ¿quién puede hacerlo?

Pues los mismos que lo han hecho en otras ocasiones cuando ha existido ese tipo de cultura: la gente común. Decía Walter Benjamin que nos ha sido concedida una débil fuerza mesiánica. O sea, la fuerza mesiánica está en nosotros, porque nosotros, la humanidad misma, somos el mesías, capaz de cambiar el mundo si nos organizamos. Porque el mundo no es sino nosotros mismos, la organización de nosotros que aceptamos que organice nuestro hacer, y nuestro hacer mismo. Por eso el cambio puede irrumpir en cualquier momento depende de nosotros mismos, de que irrumpamos en nuestras vidas organizándonos.

Todo esto suena a extraño, a extraordinario; nos parece algo imposible que nada tiene que ver con la política. Esta extrañeza es consecuencia de nuestra experiencia vital, incluida nuestra experiencia política, hija de este largo siglo XX que no ha terminado, experiencia resultante de la revolución pasiva y del bonapartismo, por volver a nociones que he citado.

239. Billie Holiday “Strange fruit” <https://www.youtube.com/watch?v=-DGY9HvChXk>

Eso solo puede ser logrado, si me permites usar una diferencia de términos que proponía Bolívar Echeverría (hemos publicado diversas cosas tuyas en la web de *espaimarx*), si superamos lo que se entiende por política, actividad técnica, delegada, asunto de profesionales y de instituciones, y asumimos *lo político*, que es la lucha por la creación desde nuestra vida cotidiana, a partir de los elementos culturales que nos queden, de un nuevo poder democrático.

La distinción es importante. Hemos hablado e insistido de ella.

Todo esto nos suena a imposible porque no está en nuestra experiencia. Su última existencia se destruye con la derrota del sastre de Ulm. A pesar de toda la reflexión escrita que se elabora después, entre los mejores, sobre cómo tratar de ayudar a que eso surja de nuevo, y a sabiendas, por su parte, que nada puede sustituir la decisión de hacerlo por parte de la gente común. La obra monumental de Gramsci, el viejo Lukács, Benjamin, Bloch...

Pero volviendo sobre nuestra experiencia, ésta es consecuencia de la derrota del siglo XX, y, actualmente, del agotamiento del proyecto capitalista que, después de los años veinte, y durante los denominados treinta gloriosos, pareció instaurar su hegemonía. Esa derrota ha creado en nosotros una experiencia de que lo único viable son los bonapartismos, los gobiernos de profesionales que, ciertos del vacío que hay, creen que esa es su «ventana de oportunidad» y utilizan la rebeldía que va surgiendo, instrumentalmente, como medio para su ascenso, pero no ayudan a organizar sociedad alternativa estable sino que abrasan todo lo que tocan. De esto, con todo, ya hemos hablado.

Como compás final y aunque suene muy rara mi pregunta: ¿y el mundo futuro, el mundo que ahora llaman postcovid, la ‘nueva normalidad’?

El mundo futuro será por entero distinto. Eso nos lo garantizan los datos sobre el agotamiento de recursos, sobre cambio climático, la destrucción de tierras fértiles, las nuevas enfermedades, los cuatro caballos del apocalipsis. Pero eso no garantiza que aparezca el mesías.

No hay mesías fuera de nosotros.

El mesías no aparece, no baja, surge de nosotros, desde nuestra organización. La alternativa puede ser un mundo más humano, o bonapartismo, revolución pasiva, y un proceso feroz de catástrofes denominadas naturales y de guerras por los recursos naturales.

¿O socialismo y democracia o autodestrucción y barbarie?

Exactamente: o socialismo o barbarie. O abandonamos la religión capitalista, con sus dogmas, sus preceptos intocables y sus dioses: el dinero, el consumo como forma de compensación y apariencia, etcétera, para tratar de crear, como alternativa, *una nueva religación humana a partir de la que seamos capaces de crear un nuevo vivir en común*, o será la barbarie y hasta quizá la extinción de la humanidad.

Este libro de conversaciones ha sido editado gracias al admirable y pulcro trabajo de nuestro compañero Jaime Ramajo (Gracias, compañero, gracias...), 202 años después del nacimiento del autor de El Capital, 125 años después del fallecimiento de su gran amigo y camarada, Friedrich Engels, 129 años después del nacimiento de Antonio Gramsci, 35 años después del fallecimiento de uno de nuestros maestros, Manuel Sacristán, y 170 años después de que Jenny von Westphalen, la gran y admirable Jenny, escribiera la siguiente carta desde Londres, en mayo de 1850, al amigo de la familia Joseph Weydemeyer:

“Le relataré solamente *un* día de esta vida, tal como fue, y usted verá que acaso pocos refugiados hayan pasado por situaciones similares. Puesto que las amas de leche son prohibitivas aquí, decidí, a pesar de constantes y terribles dolores de pecho y espalda, alimentar yo misma a mi hijo. Pero el pobre angelito mamaba de mí tantas preocupaciones y disgustos silenciosos, que se hallaba constantemente enfermo, padeciendo dolores día y noche. Desde que ha llegado a este mundo jamás ha dormido aún toda una noche, a lo sumo de dos a tres horas. Últimamente se sumaron aún a ello violentos espasmos, de modo que el niño fluctuaba constantemente entre la muerte y una vida mísera. Presa de esos dolores, mamaba con tal fuerza que mi pecho quedó lastimado y agrietado; a menudo la sangre manaba dentro de su trémula boquita. Así me hallaba yo sentada un día, cuando entró de repente nuestra casera -a quien en el curso del invierno habíamos pagado más de 250 táleros²⁴⁰, y con quien habíamos convenido por contrato que el dinero de fecha posterior le sería abonado no a ella, sino a su propietario, quien le había trabado embargo con anterioridad-, negó el contrato, exigió las 5 libras que aún le adeudábamos, y puesto que no disponíamos de las mismas en el acto (la carta de Naut llegó demasiado tarde), entraron dos embargadores en la casa, trabaron embargo sobre todas mis pequeñas pertenencias, las camas, la ropa, los vestidos, todo, hasta la cuna de mi pobre niño, los mejores juguetes de las niñas²⁴¹, quienes se hallaban arrasadas en ardientes lágrimas. Amenazaron con llevárselo todo en un plazo de dos horas; yo yacía en el suelo, con mis hijos ateridos de frío y mi pecho dolorido. Schramm, nuestro amigo, acudió de prisa a la ciudad para procurarnos auxilio. Ascendió a un cabriolé, cuyos caballos se desbocaron; él saltó del coche, y nos lo trajeron sangrante a nuestra casa, donde yo gemía con mis pobres niños temblorosos.

240. Antigua moneda de plata de Alemania.

241. Jennyschen, Laura y Eleanor (Tussy).

Al día siguiente debimos abandonar la casa; el día era frío, lluvioso y encapado, mi marido buscaba una casa para nosotros, pero nadie quería aceptarnos cuando hablaba de los cuatro niños²⁴². Finalmente nos ayudó un amigo; pagamos, y yo vendí rápidamente todas mis camas para pagar al boticario, al panadero, al carnicero y al lechero, quienes habían comenzado a temer a causa del escándalo del embargo, y que súbitamente se abalanzaron sobre mí con sus cuentas. Las camas vendidas fueron llevadas ante la puerta y cargadas en un carro, y ¿qué sucedió entonces? Ya había pasado mucho tiempo después de la caída del sol, y la ley inglesa prohíbe eso; apareció el casero con agentes de policía, afirmando que también podrían haber objetos suyos entre ellos, y que nosotros querríamos fugarnos a algún país extranjero. En menos de 5 minutos había más de 2 o 3 centenares de personas observando atentamente frente a nuestra puerta, toda la chusma de Chelsea. Las camas volvieron, y se nos dijo que sólo a la mañana siguiente, después de la salida del sol, podrían serles entregadas al comprador; cuando de este modo, mediante la venta de todas nuestras pertenencias, estuvimos en condiciones de pagar hasta el último céntimo, me mudé con mis pequeños amores a nuestras actuales pequeñas dos habitaciones del Hotel Alemán, 1 Leicester Street, Leicester Square, donde por 5 libras y media semanales, hallamos una acogida humanitaria.

Perdóneme usted, querido amigo, el que el haya descrito con tanta amplitud y detalle tan sólo un día de nuestra vida aquí; es inmodesto, lo sé, pero esta noche mi corazón fluía en torrentes hacia mis trémulas manos, y alguna vez debía desnudar mi corazón ante uno de nuestros amigos más antiguos, mejores y más fieles. No crea usted que estas mezquinas penurias me han doblegado; demasiado bien sé que nuestra lucha no es una lucha aislada, y que aún pertenezco, en lo esencial, a los seres escogidos que han sido favorecidos por la fortuna, puesto que mi querido esposo, apoyo de mi vida, aún se halla a mi lado. Pero lo que realmente me aniquila hasta en lo más íntimo, lo que hace sangrar mi corazón, es que mi marido tenga que pasar por tantas mezquindades, que hubiese podido ayudársele con tan poco, y que él, que de buena gana y con alegría ayudó a tantos, haya estado aquí sin que se le prestase ayuda. Pero, como ya le he dicho, no crea usted, querido señor Weydemeyer, que le reclamamos nada a nadie, y si *recibimos adelantos de alguien*, mi marido *aún se halla en condiciones de reembolsarlos con su fortuna*. Lo único que podía reclamarle mi marido a quienes habían recibido de él más de un pensamiento, más de un enaltecimiento, más de un sustento, era que desplegasen mayor energía comercial y mayor actividad en su *Revue*. Tengo el orgullo y la audacia de afirmar de que se le debía ese poco. Tampoco sé si mi marido no ha

242. Edgar, que falleció recién cumplidos los 8 años, y sus tres hermanas.

ganado con toda la justicia 10 Sgr²⁴³ con sus trabajos. *Creo que con ello no se engañó a nadie*. Eso me duele. Pero mi marido piensa de otro modo. Jamás, ni siquiera en los momentos más terribles, ha perdido la seguridad en el futuro, ni siquiera el más alegre humor, y estaba totalmente satisfecho cuando me veía alegre y cuando nuestros encantadores niños rodeaban, sonrientes, a su querida mamaíta. Él no sabe, querido señor Weydemeyer, que yo le he escrito a usted con tanta amplitud acerca de nuestra situación, y por ello no haga usted uso de estas líneas. Él sólo sabe que yo le he pedido, en su nombre, que acelere en lo posible la distribución y envío del dinero. Sé que usted sólo dará a estas líneas el uso que le inspirará a usted su amistad, *discreta y plena de tacto*, por nosotros.

Adiós, querido amigo. Transmítale a su esposa mis saludos más cordiales, y bese usted a sus angelitos de parte de una madre que ha vertido más de una lágrima sobre su bebé. Si su mujer estuviera dando el pecho, no le comunique usted nada acerca de esta carta. Sé hasta qué punto afectan todos los disgustos, y causan daño a la pequeña criatura. Nuestros tres niños mayores crecen magníficos, a pesar de todo²⁴⁴. Las niñas son bonitas, florecientes, alegres y de buen humor, y nuestro gordito es un dechado de humor cómico y de las ocurrencias más graciosas. El duendecillo canta todo el día canciones cómicas con descomunal pathos y una voz de gigante, y cuando hace retumbar, con voz tremenda, las palabras de la Marsellesa de Freiligrath -"Oh, junio, ven y tráenos acciones,/ que nuevas acciones ansía nuestro corazón"- resuena toda la casa. Acaso sea el destino histórico de este mes, como el de sus dos desdichados predecesores, el de inaugurar esa lucha titánica en la cual todos habremos de volver a estrecharnos las manos.

Que le vaya a usted bien. Jenny Marx"

243. Groschen (o gros, moneda que se usaba en varios países del centro y norte de Europa) de plata.

244. Fallecieron todos.



Joaquín Miras Albarrán

Profesor jubilado



Salvador López Arnal

Profesor jubilado,
miembro de Espai Marx

Estas conversaciones entre Joaquín Miras, presidente de Espai Marx, y Salvador López Arnal, toman pie en *Praxis política y estado republicano. Crítica del republicanismo liberal*, un ensayo de Miras publicado por El Viejo Topo en 2016.

Son muchos los asuntos comentados a lo largo de estas páginas, todos ellas relacionadas con las aristas centrales de un libro que tiene a la filosofía de la praxis, al estado y a las temáticas republicanas y a la penetrante crítica al falso e inconsistente republicanismo liberal como temas esenciales. Fruto de aproximadamente un año y medio de conversaciones, los lectores/as observarán también reflexiones puntuales sobre cuestiones de nuestro hoy.

Un comunista praxeológico, señala Miras, no concibe el marxismo como una gnoseología sino como un creacionismo inmanentista e histórico. La praxis significa siempre “actividad generada por la creatividad del ser humano en comunidad”, una actividad “en constante, novedosa generación”, una actividad creada históricamente y renovada sin descanso. De lo que se trata no es de abominar del poder sino de generar entre todos un poder, de control, democrático sobre el hacer, sobre el vivir cotidiano, que nos permita encauzarlo y frenar eso que llaman progreso.

Decía Walter Benjamin que nos ha sido concedida una débil fuerza mesiánica que está en nosotros, porque nosotros, la humanidad misma, somos el mesías, capaz de cambiar el mundo si nos organizamos. El cambio, que puede irrumpir en cualquier momento, depende de nosotros mismos, de que irrumpamos en nuestras vidas organizándonos

Todo esto solo puede ser logrado si superamos lo que se entiende por política, actividad técnica, delegada, asunto de profesionales y de instituciones, y asumimos lo político, que no es sino la lucha por la creación desde nuestra vida cotidiana de un nuevo poder democrático.

El mundo futuro será por entero distinto. Conocemos el agotamiento de recursos, el cambio climático, la destrucción de tierras fértiles, las nuevas enfermedades. Nada de eso garantiza que aparezca el mesías. Porque el mesías no aparece, no baja, surge de nosotros, desde nuestra organización. La alternativa puede ser un mundo más humano, o un proceso feroz de catástrofes denominadas naturales y de guerras por los recursos naturales. O socialismo o barbarie.