

Salvador López Arnal (editor)

Conversaciones filosóficas (I)
Por un filosofar pobre, desnudo y
comprometido

Pobre y desnuda vas, Filosofía,
dice la muchedumbre aplicada a la vil ganancia.
Puesto que pocos compañeros tendrás por tu otro camino,
tanto más te pido, espíritu gentil,
que no abandones tu magnánima empresa.
Petrarca¹

Para los ciudadanos y ciudadanas que se identifican con ese filosofar, pobre, desnudo, comprometido, alejado del servilismo y la vil ganancia, que nunca abandona su magnánima empresa: la aspiración al saber y al hacer justo, un filosofar y una filosofía que supieron explicar, practicar y vindicar como pocos
Manuel Sacristán Luzón (1925-1985), Francisco Fernández Buey (1943-2012) y Antoni Domènech (1952-2017)

Creative Commons: Salvador López Arnal
ISBN: 978-84-09-55724-0
Els Arbres de Fahrenheit - EspaiMarx

¹ Tomado de Victor Méndez Baiges, *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*, Madrid. Taurus, 2021.

Índice

1 Entrevista a Federico Aguilera Klink: «La universidad actual enseña a obedecer y anula la curiosidad, anulando o contribuyendo a invalidar psicológicamente a las personas que al final ni comprenden dónde viven ni se comprenden a sí mismas».....	10
2 Entrevista a Adrián Almazán sobre <i>Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnólogo</i> : “El determinismo técnico es un punto de vista teórico que es raramente formulado de manera explícita pero que permea implícitamente una gran cantidad de posiciones políticas.”.....	35
3 Entrevista a Perfecto Andrés Ibáñez sobre Francisco Fernández Buey : “Me impresionaron siempre su honestidad y su coherencia, y su capacidad de reinventarse con la reelaboración imprescindible a partir de los mismos presupuestos, bien asentados.”.....	50
4 Entrevista a Alfredo Apilánhez sobre cuentas corrientes y decisiones ciudadanas: “La banca global extrae los flujos de liquidez del trabajo vivo a través del imperio de la deuda y los llamados “mercados” optimizan al máximo ese flujo, multiplicándolo ad eternum.”.....	59
5 Entrevista a Rafael Aragüés sobre <i>Introducción a la Lógica de Hegel</i> : “El mismo Hegel nos da una definición de idealismo en la 2ª edición de la lógica del ser: el idealismo no consiste en otra cosa más que en reconocer que los entes finitos no son lo verdadero.”.....	72
6 Entrevista a Juan Manuel Aragüés Estragués sobre Marx y marxismo: “Hay un gesto en Marx del que todavía no hemos sido capaces de extraer toda su potencia filosófica, cuando dice que buscar la verdad en la teoría es pura escolástica, que la única verdad se encuentra en la práctica.”.....	80
7 Entrevista a Manuel Aznar Soler sobre <i>El Partido Comunista de España y la literatura (1931-1978)</i> : “Durante los años de la dictadura militar franquista, los artistas, escritores e intelectuales del PCE fueron la vanguardia de la Resistencia y, desde la oposición antifranquista, tanto en el interior como en el exilio, tuvieron desde 1939 una influencia muy notable en el desarrollo de la cultura y de la literatura españolas.”.....	99
8 Entrevista a Alfons Barceló sobre <i>Interpretando a Bunge</i> : “Bunge se declaraba devoto de la modestia pero renegaba de la humildad.”.....	110

9 Entrevista a Fernando Broncano sobre <i>Conocimiento expropiado</i> : “Uno de los objetivos de mi libro es animar a los marxistas a ocuparse de la epistemología.”	120
10 Entrevista a Miguel Candel sobre <i>Ser y no ser. Crítica de la razón narcisista</i> : “El narcisismo, aparte de una aberración conceptual, es una de las enfermedades sociales más graves que padecemos, porque estimula el individualismo insolidario a niveles hasta ahora desconocidos.”	131
11 Entrevista a Adrià Casinos sobre <i>Genética y estalinismo</i> : “Lysenko es sin duda uno de los más claros ejemplos de cómo un oportunista sin escrúpulos se puede aprovechar de un sistema represor, en su caso el estalinismo, para imponer un fraude.”	144
12 Entrevista a Juan Dal Maso y Ariel Petruccelli sobre <i>Althusser y Sacristán: Itinerarios de dos comunistas críticos</i> “Sacristán y Althusser buscaban un marxismo con arraigo en la lucha de clases.”	159

Presentación

LAS ENTREVISTAS COMO MÉTODO DE ESTUDIO CULTURAL Y FILOSÓFICO

Me han gustado siempre, desde que muy joven. Con apasionamiento en ocasiones.

Una de las entrevistas que más me impactó -la leí tres o cuatro años después de que se publicara sin comprender una buena parte de los argumentos esgrimidos- fue la que José María Mohedano hizo en 1969 a Manuel Sacristán Luzón para la revista antifranquista española (de orientación democristiana) *Cuadernos por el Diálogo*. Sobre Checoslovaquia, la construcción del socialismo y la aniquilación *manu militari* de la esperanzadora (sin garantías absolutas, como todo lo esencial de nuestras vidas) Primavera de Praga. Unas tres décadas más tarde pude leer los papeles, cartas y documentos anexos de aquella conversación, “la cocina” de la entrevista. Más motivos para deslumbrarme de nuevo. Veremos cosas peores, comentó el entrevistado². Las hemos visto, las seguimos viendo.

Vinieron luego otras, muchas más. La mayoría de ellas las leí en *El Viejo Topo*, *Materiales*, *Zona abierta*, *El País*, *Liberación*, *Transición*, *El cárrabo*, *Teorema*, *Negaciones*, *Saida*, *mientras tanto* y en otras revistas y periódicos de aquellos años que ahora llamamos de “transición política”. También en libros por supuesto. Recuerdo bien, con nostalgia, el interés que sentí cuando leí por vez primera la entrevista de R. Landor (*The World*) a Karl Marx. Inmediatamente pensé en un libro que se titulara algo así como “Las grandes entrevistas de la historia”. Aspiraba a ser el editor; la del padre de Jenny, Laura y Eleanor, por supuesto, era una de ellas.

No creo faltar a la verdad si señalo que, dejando aparte algunas lecturas de clásicos del pensamiento (no muy abundantes en mi caso), tres o cuatro de los textos filosóficos que más me han impactado, guiado y enseñado (incluidas las relecturas posteriores) han sido entrevistas. Las conversaciones con Lukács de 1966 que publicó Alianza editorial pocos años después (¿en 1971?); el *¿Comunismo sin crecimiento?* de Wolfgang Harich en traducción de Gustau Muñoz que publicó *Materiales*, y la entrevista que Gabriel Vargas Lozano y dos compañeros más hicieron a Manuel Sacristán para la revista mexicana *Dialéctica*, sin olvidar, justo y necesario es recordarlo, la que Jordi Guiu y Antoni Munné hicieron también al traductor de Engels, Platón y Quine para *El Viejo Topo* en 1979, publicada diez años después de su fallecimiento por primera vez en *mientras tanto* 63. Añado: la gran mayoría de las entrevistas que se fueron haciendo (yo no estoy

2 . Véase S. López Arnal, *La destrucción de una esperanza. Manuel Sacristán y la Primavera de Praga*, Ediciones Akal, Madrid, 2019, Prólogo de Santiago Alba Rico.

excluido) a Francisco Fernández Buey (1953-2012), que fueron muchas.

En todos estos casos, sin ninguna excepción, el interés de la conversación, de las ideas, conceptos y argumentos expuestos, no solo no decae sino que, en mi opinión, crece y se amplía con el tiempo.

El gusto por el género me hizo probar fortuna. Y la verdad es que no he parado desde que empecé. No serán menos de 400 las entrevistas que he ido haciendo a lo largo de estas últimas dos décadas y media, incluyendo las que dieron pie a *Acerca de Manuel Sacristán*, un libro que coeditamos Pere de la Fuente y yo mismo (Barcelona: Destino, 1996, descatalogado actualmente); las que fueron base de los documentales “Integral Sacristán” dirigidos por el cineasta e historiador Xavier Juncosa (con la ayuda y colaboración esencial de Joan Benach), más los libros de conversaciones que he ido editando con, entre otros, Eduard Rodríguez Farré, Eugenio del Río, Manuel Cruz, Paco Báez, Miguel Candel³ y Rafa Burgos.

Los temas tratados en las conversaciones incluidas en este primer volumen son diversos: la universidad española, técnicas y tecnología, el caso Lysenko, Faustino Cordón, Paco Fernández Buey, la lógica de Hegel, la historia, Marx y Althusser, Mario Bunge, Visconti, Engels, nacionalismos y derecho de autodeterminación.

Un procedimiento, este de las entrevistas, que, en mi opinión, permite saborear los buenos argumentos filosóficos, las categorías y conceptos fructíferos, la claridad en la exposición, disolver dudas, disfrutar de las nuevas inquietudes y propuestas filosóficas, sopesar el peso de lo clásico y de los clásicos, el esencial papel de la práctica, sentir (con desasosiego) la amplitud del inabarcable escenario filosófico, la importancia del pensar y repensar permanente... y, por supuesto, la complejidad e interés cultural de todo o de casi todo. En esto último, la filosofía es como la vida, un proyecto en construcción que nosotros mismos vamos realizando en compañía y con apoyos. Intentar comprender más conlleva, en la mayoría de los casos, tomar consciencia (y conciencia) de lo mucho que nos queda por saber, con nuestro esfuerzo y la ayuda de los otros/as, y que vale la pena ampliar nuestros conocimientos y reflexionar sobre nuestras experiencias prácticas para vivir bien, para alcanzar un buen vivir, y para aportar nuestros insumos y rebeldes granitos de arena a las sociedades y colectivos de los que formamos parte y nos han hecho en cierta medida.

Dejo constancia de mi agradecimiento -¡qué menos!- a las autoras y autores entrevistados. Ellas y ellos son realmente los protagonistas del libro. Como mi mérito es mucho menor -edición, preguntas y ordenación, apenas nada más-, no creo pecar de ningún injustificado desvarío e imprudencia si señalo que una vez leído y releído, y hablando desde un punto de vista lógico-filosófico como tal vez dijera un gran maestro, W.v.O. Quine, el conjunto resultante es interesante,

³ Véase, por ejemplo, Miguel Candel y S. López Arnal, *Derechos torcidos*, El Viejo Topo, Barcelona, 2016.

refrescante, nada sectario, estimulador y filosóficamente rico y diverso. Como debe ser. Recordemos el dicho clásico: nada humano nos debe ser ajeno, el aforismo elegido por Marx en sus respuesta a su hija Laura.

En mi concepción de la filosofía, nada original desde luego, casi todas las persona tienden a filosofar (a su modo) y necesitan hacerlo. De ahí que este libro esté pensando para todos sin exclusiones. No es un libro para expertos. No es un libro de “profundidades filosóficas” al alcance por pocos.

Señalaba Manuel Sacristán, uno de los destacados *más-que-filósofos* del siglo XX, en una conferencia sobre la ciudad y el urbanismo de 1959⁴, que todo ser humano que piensa sus cosas hasta el final filosofa. Muy de acuerdo, como diría Juan de Mairena. Los hombres y mujeres de este libro filosofan en estas páginas, pensando sus cosas hasta el final. Podrán comprobarlo. Como ustedes, como todos los ciudadanos comprometidos que aman el saber, la libertad, la justicia y la fraternidad.

La edición de este libro de Conversaciones hubiera sido imposible sin la ayuda del colectivo de Espai Marx y, más concretamente, del excelente trabajo y la inconmensurable, acaso transfinita, generosidad del profesor Jaime Ramajo Escalera.

Salvador López Arnal
Septiembre de 2023

⁴ M. Sacristán, *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales I*, Vilassar de Dalt: Montesinos, 2022, pp. 73-88 (edición de SLA y Jose Sarrión).

1

Entrevista a Federico Aguilera Klink.

«La universidad actual enseña a obedecer y anula la curiosidad, anulando o contribuyendo a invalidar psicológicamente a las personas que al final ni comprenden dónde viven ni se comprenden a sí mismas»

Federico Aguilera Klink es catedrático de Economía Aplicada en la Universidad de La Laguna y Premio Nacional de Economía y Medio Ambiente Lucas Mallada, 2004.

La conversación fue publicada en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, n.º 144, invierno 2018/19, pp. 123-147.

Publicaste el 6 de septiembre de 2018 en www.rebellion.org un artículo con el título: «La universidad: entre la irrelevancia, la mediocridad y la “cretinización” de alto nivel». Permíteme algunas preguntas sobre este trabajo y temáticas relacionadas. Abres tu escrito con dos citas. La primera –doble– es de Antonio Orejudo. La segunda parte de la cita dice lo siguiente «...la única conclusión era que nuestra universidad había sufrido desde la República hasta nuestros días un proceso de degradación moral y académica del que era imposible recuperarse (...) Al perderse en los primeros años de la Transición la oportunidad de corregir drásticamente esta situación, los jóvenes políticos de la democracia facilitaron al franquismo una de sus últimas victorias: garantizaron que los efectos de ese atroz desmoche llevado a cabo por el régimen en la universidad perdurarían durante siglos». ¿No es Antonio Orejudo demasiado crítico? ¿No han existido movimientos universitarios que han abonado y que han sido activos en senderos muy pero que muy alejados?

La expresión «atroz desmoche», pertenece a Laín Entralgo y da título al libro de Jaime Claret Miranda⁵ que muestra la depuración que hace el franquismo en la universidad, a partir del golpe de estado de 1936, y la postración en la que queda. Esto no excluye la posterior existencia minoritaria de movimientos universitarios ni de docentes aislados que constituían y siguen constituyendo auténticos oasis en el desierto o en el páramo universitario franquista y actual. Por eso estoy de acuerdo con Orejudo en que la situación no cambió mucho con la Transición igual que no cambió en muchos otros ámbitos, como lamentablemente seguimos constatando todavía. Mi propia experiencia como estudiante y como profesor es que ni ha habido ni hay voluntad de enseñar a pensar por cuenta propia pues la mayoría del profesorado no sabe lo que es eso, se mantiene en la obediencia y

⁵ Jaime Claret Miranda, *El atroz desmoche. La destrucción de la universidad española por el franquismo, 1936-1945*, Barcelona: Crítica, 2006.

en la sumisión, de manera consciente o inconsciente.

La segunda cita: Periodista: *¿Piensa que instituciones como la universidad desaparecerán en el futuro y serán sustituidas por otro tipo de institución más abierta, completa y profunda?* David Peat: “En más de un sentido esto es motivo hasta de esperanza». Pero esa institución más abierta, completa y profunda, ¿no sería, nombrada de otro modo, una universidad realmente democrática al servicio del saber y no de otro tipo de finalidades? O, visto desde otro punto de vista, ¿la desaparición de la universidad actual no puede generar escenarios peores?

No veo que pueda haber nunca una universidad democrática sin que existan personas democráticas ni instituciones democráticas. Todo esto en la universidad es pura apariencia. Cuando hablo de personas democráticas me quedo con la idea de Erich Fromm (*La condición humana actual*) del «carácter revolucionario» en el sentido de personas que traten de ser «desobedientes, libres e independientes». ¿A qué poder le interesan esas personas y esa universidad? La desaparición de la universidad actual, para mí un espacio de aburrimiento y de sumisión (con excepciones individuales), es una necesidad. La sumisión de los docentes al poder político-empresarial (cuando no se someten al «*establishment* mandarinal universitario» del que habla Morin), elaborando “ideas”, programas e investigaciones a la carta, es realmente lastimosa.

Pero existen excepciones en esa sumisión del profesorado al poder político-empresarial. Por lo demás, a muchos profesores asociados su situación laboral no les permite o, cuanto menos, no les posibilita muchas disidencias.

Por supuesto que existen excepciones, que considero “heroicas” y dignas de admiración, que achaco a personas que se mueven en torno a ese carácter revolucionario del que habla Fromm, y que asumen la precariedad.

Sobre las disidencias, es cierto que los profesores asociados son muy vulnerables y no se les permite salirse del surco porque se les castigaría con la no acreditación o simplemente se les expulsaría, lo que muestra el estado de apertura intelectual de la universidad y revela que muchos catedráticos han llegado a serlo por ser obedientes a una línea de trabajo y a un poder.

También conozco el caso, muy poco habitual, de una doctoranda que se negó a aceptar la composición del tribunal que iba a juzgar su tesis doctoral, propuesta por el catedrático que era director de su departamento, porque los miembros del tribunal no sabían nada del tema de la tesis. Y conozco el sufrimiento y el coraje de esa persona, hoy titular. Por eso, lo peor, a todos los niveles docentes de la “jerarquía” universitaria es, desde mi punto de vista, la sumisión aprendida o la obediencia instalada mentalmente que, como pasaba en

la *mili*, se transforma en exigencia de obediencia para el “inferior”. Es como decir (consciente o inconscientemente), si yo obedezco, tú también; de ahí que para una persona que obedece y que está atrapada-instalada en la jerarquía académica ver a alguien que trata de desobedecer y de pensar mínimamente por cuenta propia es algo insoportable, pues te recuerda qué estás haciendo tú en ese contexto de poder.

Castoriadis en «¿Qué democracia?»⁶ lo expresa de manera espléndida: «el poder más grande... preformar a alguien de tal modo que haga por sí mismo lo que se quería que hiciera sin necesidad de dominación o de poder explícito. Conformar un conjunto de capacidades, disposiciones y potencialidades incorporadas en nuestras prácticas antes de que el sujeto pueda tomar conciencia de ellas...lo que imposibilita (al menos de entrada) su cuestionamiento, por eso hay que asumir como tarea primordial la formación de los individuos autónomos». (Castoriadis, 2005, 26).

Comentas en el artículo que la universidad debería enseñarnos a pensar y a hacernos personas mejores, centrándose en «enseñar a pensar por cuenta propia, planteándose las preguntas relevantes para poder entender el mundo en el que vivimos y poder así entenderse mejor uno mismo y rechazar el aprender a obedecer». Si no es eso lo que se hace, ¿qué se enseña en tu opinión en nuestras actuales universidades?

La universidad actual enseña a obedecer y anula la curiosidad, anulando o contribuyendo a invalidar psicológicamente a las personas que al final ni comprenden dónde viven ni se comprenden a sí mismas, se alienan, se alejan de ellas mismas y aprenden a repetir lo que se les “enseña” para poder escapar cuanto antes con el menor coste monetario y psíquico. Esto lo expresaba muy bien en 1969 Joan Robinson, catedrática de economía de la Universidad de Cambridge: «La economía es una rama de la teología. ¿Cómo se ha logrado hacer aceptar a varias generaciones de estudiantes estos conjuros sin sentido? La mayoría de los estudiantes no comprenden de qué va la cosa; piensan que tal vez no sean lo suficientemente inteligentes para entenderlo y se callan. Pero los inteligentes aprenden el truco; empiezan a tener un interés en creer que han aprendido algo importante. Dedicarán el resto de sus vidas a enseñarlo a nuevas generaciones. Así se va perpetuando el sistema [pero] los estudiantes no pueden desperdiciar unos años preciosos aprendiendo solo a recitar conjuros»⁷.

Por su parte, Leontief, Premio Nobel de Economía, afirmaba en

⁶ “¿Qué democracia?”. En *Escritos políticos. Antología*. Edición de Xavier Pedrol. Ediciones de La Catarata, Madrid.

⁷ Robinson, J. “La economía hoy”, en *Relevancia de la Teoría*. Ediciones Martínez Roca, Barcelona. 1976, pp. 165-173.

1982⁸: «Los departamentos de Ciencias Económicas están preparando a una generación de eruditos estúpidos, genios de las matemáticas esotéricas, pero verdaderos niños en materia económica [...]. Los métodos utilizados para mantener la disciplina intelectual en los departamentos de Economía más influyentes de las universidades estadounidenses pueden, a veces, recordar a los usados por los *marines* para mantener la disciplina en Paris Island».⁹

¿Y qué apuntan esas citas en tu opinión?

Lo que indican las citas anteriores es qué se enseña y cómo se enseña, es decir, se enseña dogmatismo o “catecismo” con los manuales y eso requiere disciplina y autoritarismo (que no es nada más que maltrato), una manera autoritaria de “repetir”, igual que cuando yo, de pequeño, aprendía el catecismo. Pero además, lo que ocurre es que cuando uno lee con atención los manuales y los compara con los textos originales de algunos autores citados en esos manuales, resulta que los autores de esos manuales demuestran que, en muchos casos, no han leído a los autores que “citan” sino que se limitan a copiar y repetir lo que vienen diciendo los manuales desde el inicio de los tiempos. Esa es al menos mi experiencia con autores como Pigou, Coase o Hardin, de los que los manuales solo repiten majaderías que ellos nunca escribieron, pero que, si las recitas en el ámbito académico, «da la apariencia de que sabes», de que sabes repetir, claro.

Si esto ocurre en Inglaterra y los EEUU sin un «atroz desmoche» franquista, pero con otro tipo de «desmoche», ya te puedes imaginar el futuro de la universidad. Por eso, el profesorado que no cumple con estos requisitos de obediencia y sumisión (hablar de intelectuales es un sarcasmo) es el que acabará yéndose y formando otros centros de pensamiento o se quedará mientras pueda aguantar, pero siempre de manera muy minoritaria y sufriendo, como señalo en mi artículo, o quizás acabe sometiéndose.

Los ejemplos que has usado se refieren a facultades de Economía, de Economía y Empresa. Pero podría ocurrir que no fuera esa la situación en otras facultades. Por ejemplo, en Físicas, Matemáticas, Historia, Filosofía.

Podría ocurrir, pero no es lo que me llega (sin buscarlo) cuando doy algún curso y sale el tema. Conozco licenciados en Ingeniería, Medicina, Derecho, Veterinaria, Agronomía, Farmacia y muchas otras especialidades que me hablan, en público, de sus experiencias negativas en este sentido.

⁸ Leontief, W. “Academic Economics”, *Science* 09 Jul 1982: Vol. 217, Issue 4555, pp. 104-107, versión española en *Archipiélago* (33), 28-33, 1998.

⁹ Se pueden ver más ejemplos en:

<http://www.publicacionescajamar.es/pdf/publicaciones-periodicas/cuadern-o-interdisciplinar-de-desarrollo-sostenible-cuides/8/8-510.pdf>

Decías antes que el profesorado crítico acabará yéndose y formando otros centros de pensamiento, o que se quedará mientras puede aguantar. Si fuera lo primero, ¿dónde podría irse?, ¿a qué centros de pensamiento te estás refiriendo?

Claro, esa es la respuesta de David Peat, refiriéndose a Inglaterra, que no sé en qué habrá quedado. En nuestro país desconozco la existencia de centros de ese tipo aunque hay intentos de crearlos de manera informal por parte de profesores, universitarios o no, que cuentan con la seguridad del funcionariado. También hay personas independientes, me viene a la cabeza el caso de Jordi Pigem (filósofo), de Manel Ballester (catedrático de cardiología y ahora fuera de la universidad), de Paco Puche¹⁰, uno de nuestros grandes especialistas en el tema del amianto, de Pedro Prieto, uno de nuestros grandes sabios, que llevan a cabo una investigación realmente fascinante y muy relevante.

A otro nivel, espacios como, Oxfam, GRAIN, Observatorio Europeo de las Corporaciones (CEO), Observatorio de la Deuda en la Globalización (ODG), Observatorio de Multinacionales en América Latina (OMAL), Observatorio Crítico de la Energía o blogs como *Usted no se lo cree* (Ferran Vilar) y *The Oil Crash* (Antonio Turiel), entre otros, juegan un papel muy destacado.

Citas a John Ralston Saul (*La civilización inconsciente*, Barcelona: Anagrama, 1997, pp. 81-82: «Las universidades se han convertido en amplia medida en las criadas del sistema corporativista. Y esto no se debe solo a las especializaciones académicas y sus impenetrables dialectos, que han servido a su vez para ocultar tras multitud de velos la acción gubernamental e industrial... si las universidades son incapaces de enseñar la tradición humanista como parte central de sus más alicortas especializaciones es que se han hundido otra vez en lo peor del escolasticismo medieval». Me detengo en esta reflexión. Donde leo «sistema corporativista», ¿debo leer, como equivalente, sistema capitalista?

Entiendo que sí, realmente no hay otro sistema. Ralston se refiere a las universidades occidentales, pero parece que la situación debe ser similar por todo el mundo. No hay que olvidar la pregunta que se hacía Erich Fromm en *La condición humana actual*, «¿Qué clase de hombre requiere nuestra sociedad para poder funcionar bien?». Y respondía: «Necesita hombres que cooperen dócilmente en grupos numerosos, que deseen consumir más y más y cuyos gustos estén estandarizados y puedan ser fácilmente influidos y anticipados. Necesita hombres que se sientan libres e independientes, que no estén sometidos a ninguna autoridad o principio o conciencia moral y que, no obstante, estén dispuestos a ser mandados, a hacer lo previsto, a encajar sin roces en la máquina social; hombres que puedan ser guiados sin fuerza, conducidos sin líderes, impulsados sin meta, salvo

¹⁰ Fallecido en julio de 2021.

la de continuar en movimiento, de funcionar, de avanzar».

Chris Hedges, en *La muerte de la clase liberal*, lo plantea con más dureza refiriéndose a las universidades en EEUU, que son las que siempre nos ponen como ejemplo, y Owen Jones en *El Establishment*, sugiere la misma situación en Inglaterra. Me parece que es importante cuestionar el mito de la universidad como espacio libre e independiente que no creo que haya existido como tal y en conjunto, alguna vez en algún lado, sean universidades privadas o públicas. Manda el que financia, pero insisto, siempre hay pequeños espacios de resistencia y de independencia, hasta en las universidades más insospechadas, que suelen conllevar un coste personal elevado y una gran soledad, al mismo tiempo que un placer insuperable derivado de sentir que investigas y enseñas lo que consideras socialmente relevante y del agradecimiento de algunos pocos estudiantes por estar ahí y así.

¿Ralston está pensando en las universidades privadas o en las públicas?

No hace una distinción entre ambas, pero se puede afirmar que no tiene que haber demasiadas diferencias. Hay dos noticias recientes que pueden ayudar a entender las lógicas de las universidades privadas. La primera se refiere a la Universidad de Harvard, ejemplo incuestionado de «universidad de calidad». Pues bien, hace unas semanas, la ONG GRAIN publicó un informe señalando que el fondo de dotación de la Universidad de Harvard había gastado 1.000 millones de dólares en la compra de 850.000 hectáreas de tierras agrícolas e indicaba que: “Las adquisiciones de tierras agrícolas por parte de Harvard fueron hechas sin las auditorías previas adecuadas y han contribuido al desplazamiento y el acoso a comunidades tradicionales, a la destrucción ambiental y a conflictos por el agua. En particular, las consecuencias de estas adquisiciones son perjudiciales en Brasil, donde el fondo de dotación de Harvard adquirió casi 300 mil hectáreas de tierras en el Cerrado, la sabana más biodiversa del mundo. Las poco claras inversiones en tierras de Harvard tuvieron como resultado ganancias inesperadas para los administradores de los fondos y sus socios comerciales, pero fracasaron como estrategia de inversión para la universidad.”

Y exhortaba a los estudiantes, docentes y ex alumnos de Harvard a exigir que el fondo de dotación de la universidad termine con todas las inversiones en tierras agrícolas, tome medidas inmediatas para resolver todos los conflictos de tierras asociados a sus propiedades actuales y asegure que las comunidades afectadas sean compensadas adecuadamente por los daños.¹¹

¹¹ GRAIN y Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, *El fiasco de Harvard: mil millones de dólares en tierras agrícolas*, GRAIN, septiembre de 2018, disponible en: <https://www.grain.org/article/entries/6013-el-fiasco-de-harvard-mil-millones-de-dolares-en-tierras-agricolas>.

Por otro lado, las universidades privadas son básicamente «unidades de negocio» como expresa con claridad una noticia¹² que señala que Laurate Education, el dueño de la Universidad Europea, «la pone en venta con el resto de su negocio continental». «Así lo han confirmado los responsables del grupo estadounidense en la última presentación de resultados, correspondientes al segundo trimestre de su ejercicio fiscal. En ella, la compañía detalló sus planes de “desinvertir sus unidades de negocio ubicadas en Europa, Asia, y Centroamérica, con las que se espera generar un mínimo de 1.000 millones de euros en ventas y crear un modelo de negocio más simplificado”, según se explica en el documento dirigido a los inversores».

También Ralston habla de acciones gubernamentales e industriales. ¿Nos das un ejemplo de las primeras y otro de las segundas?

La financiación pública recortada y condicionada, más la orientación, en el caso español de organismos gubernamentales como la ANECA (Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación) que “evalúan” la actividad investigadora con patrones delirantes y obsoletos pero funcionales a una idea rancia de investigación (y a unos intereses muy claros como es el primar dónde se publica sin preocuparse del contenido) condiciona la acreditación y promoción del profesorado. Esto ha llevado a que investigadores estudien las revistas que considera relevantes la ANECA para ver qué artículos se publican y escribir artículos con contenidos y formatos similares simplemente porque «son las que cuentan». El Tribunal Supremo acaba de dictar una sentencia obligando a considerar la calidad de los trabajos publicados y no solo la revista o editorial donde se publican.¹³ Pero fíjate qué Ministerio de Educación tenemos que afirma que la sentencia anterior solo afecta a la persona que recurrió contra la denegación del sexenio, y no al resto del profesorado.¹⁴

Las acciones industriales o empresariales están claras, son las cátedras empresariales y la financiación privada a líneas de investigación. Mi postura es clara en esta cuestión. Los bancos y

¹² J. García Roper, «El dueño de la Universidad Europea la pone en venta con el resto de su negocio continental», *Cinco Días*, 16 de agosto de 2018, disponible en: https://cincodias.elpais.com/cincodias/2018/08/15/companias/1534352073_725544.html.

¹³ A. Munárriz, «El Supremo carga contra el sistema español de evaluación científica por ignorar el contenido de los artículos», *Infolibre.es*, 18 de septiembre de 2018, disponible en: https://www.infolibre.es/noticias/politica/2018/09/18/el_supremo_carga_contra_sistema_espanol_evaluacion_cientifica_por_ignorar_contenido_los_articulos_86817_1012.html

¹⁴ A Munárriz, «La "dictadura del impacto" se impone en la universidad pese al varapalo del Supremo», *Infolibre.es*, 30 de septiembre de 2018, disponible en: https://www.infolibre.es/noticias/politica/2018/09/25/la_dictadura_del_impacto_impone_universidad_pese_varapalo_del_supremo_87042_1012.html.

grandes empresas tienen que pagar impuestos y dejar de hacer creer que apoyan a la universidad con cátedras que no son nada más que limosnas ridículas que solo les benefician a ellos, ya que ganan mucho dinero y «orientan y condicionan» las líneas de investigación a la vez que, me imagino, que obtiene más desgravaciones fiscales. Por cierto, una investigación reciente de Begoña P. Ramírez en *Infolibre* demuestra que los principales bancos y cajas llevan años sin pagar el Impuesto sobre Beneficio de Sociedades, porque, a pesar de los beneficios multimillonarios, la declaración les sale a devolver. En una nota¹⁵ explico estas “hazañas bancarias”.

¿Algún ejemplo de lo que acabas de señalar?, ¿qué bancos y corporaciones «orientan y condicionan» las líneas de investigación?

Te pongo dos ejemplos genéricos que ayudan a situarnos en el contexto en el que vivimos para no idealizar ni a la universidad ni a los bancos ni a los gobiernos. ¿Qué líneas van a priorizar en la Universidad los bancos que han perpetrado un atraco a nivel mundial y que han empobrecido a la mayoría de la población con el apoyo entusiasta de los gobiernos? Como señala Rafael Poch de Feliu: «Es el atraco perfecto. Con alevosía y reiteración. Primero una quiebra del sistema financiero, víctima de su propio latrocinio, que se salva mediante un rescate astronómico a base de dinero público. La cifra del coste neto del rescate para el conjunto de los países del G-20 facilitada por el ministro de Finanzas alemán, Wolfgang Schäuble, es 905.000 millones de dólares. Sumado al monto de los paquetes de estímulo de los respectivos estados nacionales, toda esa inyección aumentó en un año la deuda pública de la eurozona en casi diez puntos, desde el 69,3% en 2008, al 78,7% del PIB en 2009. Entonces se preparó el terreno para el segundo atraco. El truco ha sido olvidar el motivo y centrarse en la consecuencia. El problema es la deuda, se dice, no el orden atracador que la ocasionó. El casino ha desaparecido. Es la deuda. ¿La solución?: un segundo robo».

El segundo atraco es el desmonte social. La deuda es resultado del excesivo gasto social, se dice. Así pues, menos seguro de paro, peor seguridad social, más privatización, más desmonte de lo público, retroceso de derechos laborales, más abuso y más desigualdad. Los ladrones del primer atraco regresan al escenario del crimen para robar más.¹⁶

O ¿para qué se acerca la banca a la universidad? Cuando Saviano afirma que «Las asociaciones que trabajan en la transparencia¹⁷ han

¹⁵ F. Aguilera Klink, «La ULL el Banco de Santander y los Paraísos Fiscales», *Lacasademitia.es*, 29 de mayo de 2016, disponible en: <http://www.lacasademitia.es/articulo/economia/ull-banco-santander-y-paraissos-fiscales-federico-aguilera-klink/20160529080923054877.html>.

¹⁶ Rafael Poch de Feliu, «Atraco perfecto», 8 de febrero de 2011, disponible en: <https://www.sinpermiso.info/textos/atrac-perfecto>.

¹⁷ *Paradise Lost: Ending The UK's Role As A Safe Haven For Corrupt Individuals*,

mostrado datos irrefutables. El Reino Unido es, sin duda, el país más corrupto del mundo, no en términos políticos o policiales, pero sí cuando hablamos de blanqueo de dinero (...). En el pasado, a los bancos les asustaba aceptar el dinero de la mafia, eso fue en los ochenta y los noventa. Hoy en día, son los bancos los que buscan el dinero de la mafia para subsanar la falta de liquidez (...). Los sistemas de control bancarios han sido rebajados a sus mínimos y han permitido que la mafia entre. Hablamos de un fenómeno relativamente reciente. La mafia se sirve de los bancos para lavar su dinero y los bancos de sus filiales *off shore* en América Latina y Asia, un dinero que, ahora, penetra en la economía legal».¹⁸

Incluyo dos enlaces para los lectores. Uno del Observatorio Europeo de las Corporaciones (CEO, por sus siglas en inglés)¹⁹ sobre sus prácticas habituales en todo tipo de actividades empresariales y de lobby, sin excluir la compra de expertos. Y otro de la ONG Tax Justice Network (TJN)²⁰ que está llevando a cabo un trabajo espléndido. Si la banca y las corporaciones quieren apoyar líneas de investigación y desean una universidad que realmente lo sea, sería estupendo que apoyasen a CEO y a TJN o investigaciones similares en la universidad.

Finalmente, y en el campo de las farmacéuticas es necesario citar el trabajo del científico Peter Gotzsche (*Medicamentos que matan y crimen organizado*), que compara a estas empresas con el crimen organizado, afirma que han corrompido los sistemas de salud e insiste en que las industrias farmacéuticas están causando más muertes que los cárteles de la droga, así es que parece que nos movemos entre mafias.²¹

Reparemos en otra información²² sobre la cesión al Santander de la gestión de la *app* oficial de las universidades públicas. ¿Se puede decir todavía que en España existe la universidad pública? ¿No parece más adecuado señalar que la banca, y especialmente el Banco de Santander, controla a la universidad? A la vista de uno de los párrafos que se citan, sobre las condiciones que se “aceptan”, concretamente que «El

Their Allies And Assets, Transparency International, abril de 2016, disponible en: <https://www.transparency.org.uk/publications/paradise-lost/>.

¹⁸ «Roberto Saviano: “El Reino Unido es el país más corrupto del mundo, cuando hablamos de blanqueo de dinero”», *Euronews*, 4 de abril de 2017, disponible en: <https://es.euronews.com/2017/04/04/roberto-saviano-el-reino-unido-es-el-pais-mas-corrupto-del-mundo-cuando>

¹⁹ <https://corporateeurope.org/>

²⁰ <https://www.taxjustice.net/>

²¹ M. Ayuso, «La industria farmacéutica es muy rica y ha corrompido los sistemas de salud», *El Confidencial*, 3 de noviembre de 2014, disponible en: https://www.elconfidencial.com/alma-corazon-vida/2014-11-03/la-industria-farmaceutica-es-muy-rica-y-ha-corrompido-por-completo-los-sistemas-de-salud_408758/

²² C. del Castillo y L. Galaup, «Los rectores ceden al Santander la gestión de la *app* oficial de las universidades públicas», *Eldiario.es*, 15 de octubre de 2018, disponible en: https://www.eldiario.es/tecnologia/universidades-Santander-personales-academicos-profesores_0_823817816.html

Santander se reserva también el derecho de vender la *app* en el extranjero y prohíbe a las universidades incorporar a la *app* soluciones bancarias que sean competitivas con los productos y servicios del Santander», da la impresión de que la universidad “acepta” estar al servicio del Santander.

Para aclarar un poco más tus posiciones: ¿toda acción gubernamental sobre la universidad, siempre y en toda circunstancia, es forzosamente negativa?

Claro que no, pero llevamos muchos años sin una acción gubernamental claramente positiva para la universidad. En realidad, los gobiernos que hemos tenido y los que presumiblemente tendremos no muestran una preocupación por hacer de la universidad un espacio de libertad y de construir personas que piensen por cuenta propia.

Entre esos gobiernos, ¿incluyes también al Gobierno de Pedro Sánchez?

Me remito a la decisión del Ministerio de Ciencia e Innovación de Pedro Duque, imagino que apoyada por Pedro Sánchez, en contra de la sentencia del Supremo referida a evaluar la calidad de los contenidos de las publicaciones y no solo el “prestigio” de las editoriales y revistas donde se publica.

¿Qué compondría esa tradición humanista que debería enseñarse, no de manera marginal, en la universidad?

La tradición humanista tiene como objetivo construir o ayudar a formar personas que, además de su formación profesional, puedan atreverse a hacerse preguntas, como decía Antonio Machado, y pensar por cuenta propia en un contexto de respeto a la persona y de comprensión del contexto sociedad, naturaleza y economía. Respecto de lo que se enseña y en cómo se enseña pues no se puede proporcionar una formación humanista de manera autoritaria. Creo que lo mejor que puedo hacer es explicar lo que hacía yo en clase y que el lector juzgue. El primer día de clase les decía a mis estudiantes:

Ustedes tienen dos posibilidades, aprender a pensar o aprender a obedecer, pero conmigo solo vamos a trabajar la primera ya que la segunda no es para mí una opción. Además, vamos a trabajar leyendo y discutiendo textos originales, no con manuales ni apuntes, así verán por su propia cuenta la diferencia entre lo que les han dicho que dicen algunos autores y lo que ellos dicen. Por otro lado, esto les va a ayudar a ver que también algunos premios Nobel y economistas famosos escriben y argumentan con una confusión considerable e incluso dicen unas majaderías memorables. No pasa nada, se puede criticar a un Nobel, como a cualquier autor, con argumentos, pero solo mediante la lectura de textos originales pueden ustedes conocer de verdad lo que argumentan otros autores, así no dirán nunca “a mí me dijeron que fulanito decía...”. Ya les advertía que esto lleva su trabajo. Luego

discutiremos en clase las ideas principales que hayan visto y las dudas que tengan de su lectura, me interesa mucho ver qué han entendido y qué les resulta difícil entender y por qué. Tienen mucho que decir y se aprende a organizar la mente y a ordenar los argumentos, es decir, a pensar con claridad. Aunque no se lo crean, todos podemos aprender mucho de los demás escuchando, preguntando y respetando las intervenciones. Yo también aprendo mucho de ustedes. Para mí las clases son espacios de respeto y de reflexión y se viene a ellas con un trabajo realizado que consiste en la lectura o lecturas de cada semana, no son clases para tomar apuntes y repetir lo que se dice, sino para reflexionar sobre lo trabajado y mejorar su comprensión. Finalmente, un aspecto clave para mí es el de conocerles, identificarles, llamarles por sus nombres y/o apellidos, lo que facilita el acercamiento y la confianza, no el “colegueo”, entre ustedes y yo. Conocerles es muy útil para recordar y anotar cómo trabaja cada uno, pero es algo más profundo, implica hacerles saber que existen para mí, que no son anónimos, y esto facilita la comunicación y motiva al estudiante. Esa es, al menos, mi experiencia. La participación en clase en un 80% de las lecturas permite aprobar la asignatura. Aprobar vía examen es más complicado pues les pido que reflexionen, con los autores que hayamos trabajado, en relación con noticias y problemas de actualidad para ver en qué medida les ayudan o no a comprender lo que ocurre.

Este planteamiento humanista respeta al estudiante como persona y cuenta con él, no es una pose; es que realmente no se puede enseñar con apuntes ni catecismos, eso es adoctrinar. A pesar de esto algún compañero me comentó que varios estudiantes le habían dicho que no elegían “mis” asignaturas porque Aguilera te obliga a pensar. Si a esto añades que mi campo de trabajo ha estado siempre vinculado a la economía institucional, economía ecológica, economía del agua, etc., que cuestiona los conceptos o etiquetas aprendidos en los primeros cursos, para muchos estudiantes “mis” asignaturas eran una especie de oasis personal e intelectual y también de cierto enfado pues me ‘increpaban’ “¿Y ahora tratamos estas cuestiones?” A veces el enfado era grande, y lo entiendo pues lo que creían que habían aprendido se les caía por completo al pasar de un sistema de economía cerrada (en el que la biología y la termodinámica no existen) a un sistema de economía abierta, como señalaba mi admirado Kapp²³, en el que no hay economía sin biología ni termodinámica, y los conceptos que “funcionan” en un sistema cerrado no sirven en el nuevo sistema.

¡Ojalá hubiera sido alumno tuyo! ¡Qué suerte tienen algunos!

Afirmas: «Dados los incentivos académicos para ser considerado merecedor de una plaza de profesor, cada vez es más necesario que el trabajo académico sea socialmente “irrelevante” y no cuestione

²³ Karl William Knapp, *Los costes sociales de la empresa privada*. Antología, Madrid: Los Libros de la Catarata-Pensamiento crítico, edición de Federico Aguilera Klink.

apenas nada si quieres que te publiquen en alguna revista “académicamente relevante” en el sentido de que “cuenta” como mérito académico». ¿Nos das algún ejemplo de esta irrelevancia social?

Muchas gracias, la verdad es que he disfrutado mucho.

Quizás mi propio trabajo sirva de nuevo y represente a miles de docentes e investigadores. Oficialmente para la ANECA mi trabajo investigador es desde 2002 (hasta ese año obtuve tres sexenios de investigación) irrelevante académicamente, quizás por relacionar la existencia de problemas ambientales con la calidad de la democracia y la manera autoritaria y arbitraria que tienen los gobiernos de tomar decisiones y de plegarse a los intereses empresariales, algo expresado en libros y artículos en revistas científicas de manera argumentada y con datos. Pero en economía, hablar del poder (sin el cual no hay explicación científica de lo que pasa) está considerado «poco serio y de mal gusto».

A pesar de dirigir varios proyectos nacionales de investigación, de dirigir grupos de investigación españoles en proyectos europeos, de participar como profesor de cursos, conferencias y másteres en universidades españolas y extranjeras que precisamente valoran mi investigación, la ANECA rechazó mis peticiones de sexenios desde 2002. De hecho, el primer *ranking* de profesores de Economía Aplicada, realizado por un grupo de investigación en métrica de la Universidad de Granada me situaba entre los 10 primeros de toda España. (Sin que yo termine de creer en los rankings ni en su metodología, algo obsesivo hace ya unos años con Google Scholar y Researchgate).

En realidad, hay trabajos de investigación muy valiosos que tienen más difusión a través de revistas no consideradas de alto nivel por la ANECA, periódicos, digitales o no, y cuya relevancia al abordar temas de actualidad es total, pero que no son considerados valiosos académicamente. En ese sentido, la relevancia del trabajo de difusión que hace *Rebellion.org* es inmensa.

Gracias, eres muy generoso con rebellion.org.

¿Existe en las universidades, en las facultades españolas una apología consciente o inconsciente del capitalismo desregulado? ¿No hay corrientes críticas o muy críticas? Pienso, por ejemplo, en la oposición al Plan Bolonia.

Sí a las dos preguntas, aunque no se puede olvidar que el 90% del contenido es capitalismo, sin nombrarlo así, sino vendido como economía científica o académica a través de manuales aparentemente asépticos o científicos, pero siendo realmente puro adoctrinamiento ideológico que la mayoría de profesores considera que es lo que los estudiantes tienen que estudiar para ser considerados como un economista. En realidad, esto “enseña” un formalismo habitualmente descontextualizado y sin claridad conceptual que te permite aprobar exámenes sin entender casi nada de la economía real, como señalaba

Leontief, que era matemático. Por su parte, Owen Jones en *El Establishment*, afirma (y lo comparto pues es una experiencia que he vivido en diferentes cuestiones) «toda la ideología de mercado libre se basa en una estafa: el capitalismo británico depende por completo del Estado. Es más, a menudo la ideología mercantilista del *establishment* es poco más que una simple fachada para colocar recursos públicos en manos privadas a expensas de la sociedad» (p. 253). De esto apenas se habla en las facultades de Economía cuando es la práctica habitual en todos los países y comunidades autónomas. Hasta el *Financial Times* lo tiene claro, pero la Universidad es un mundo ajeno a la realidad.

Luego hay un pequeño porcentaje de economistas críticos que se las ven y se las desean para poder continuar con su trabajo. Por ejemplo, el economista y profesor de la Universidad de Cambridge Ha-Joon Chang, se considera a sí mismo en la universidad como «parte de una minoría de aproximadamente el 5%» (citado por Owen Jones). Con respecto a la idea de capitalismo desregulado entiendo que el capitalismo siempre está regulado, lo relevante es preguntarse quién tiene capacidad para cambiar las reglas, con qué criterios y a quién beneficia (o perjudica) esa nueva regulación. Como indica Dean Baker de manera más concreta: “Durante el último cuarto de siglo, los progresistas no han dejado de lanzar diatribas contra el “fundamentalismo del mercado libre”. Su principal queja se refiere a que los conservadores quieren eliminar el sector público y dejarlo todos en manos del mercado. Pero este planteamiento es un completo disparate. La derecha tiene tanto interés como los progresistas en que el sector público se implique en la economía. La diferencia radica en que los conservadores quieren que el sector público intervenga de un modo que redistribuya el ingreso en provecho de los más pudientes. La otra diferencia está en que la derecha es lo suficientemente lista como para ocultar estas intervenciones, tratando de que parezca que las estructuras que redistribuyen el ingreso hacia los de arriba no son más que el resultado del funcionamiento natural del mercado. Los progresistas estamos favoreciendo la causa de los miembros de la derecha cuando les acusamos de ser unos “fundamentalistas del mercado”, dando por buena la idea de que los conservadores efectivamente desean una estructuración de la economía de acuerdo con su estado natural.”²⁴

Esto es una especie de ABC de primero de economía que se ignora sistemáticamente mientras se presta atención a los supuestos automatismos del supuesto mercado y se enseña a jugar a los estudiantes y a recitar conjuros, como afirmaba Joan Robinson.

De acuerdo, muy de acuerdo con tu crítica.

Finalmente, me gustaría señalar que *aunque sea de manera inconsciente*, la economía que enseñan los manuales, así como la

²⁴ <http://www.sinpermiso.info/textos/el-mito-delfundamentalismo-del-mercado-libre>

“lógica” que se explicita en ellos como ejemplo de racionalidad económica supuestamente universal basada en el egoísmo y como supuesto reflejo de la naturaleza humana, no es nada más que ideología (que ya cuestionaba Adam Smith en su defensa de la compasión o empatía frente al supuesto egoísmo del ser humano) y que legitima un comportamiento criminal por parte de los economistas y empresarios en nombre de la obtención del máximo beneficio privado e ignorando en consecuencia los costes sociales y ambientales de esas decisiones económicas llamadas racionales, como expresa con toda claridad el excelente dibujo de Miguel Brieva.²⁵

Eduardo Galeano ya lo expresó con inmensa claridad: “La economía mundial es la más eficiente expresión del crimen organizado. Los organismos internacionales que controlan la moneda, el comercio y el crédito practican el terrorismo contra los países pobres, y contra los pobres de todos los países, con una frialdad profesional y una impunidad que humillan al mejor de los tirabombas (...) Los militares, los mercaderes, los banqueros, y los fabricantes de opiniones y de emociones de los países dominantes tienen el derecho de imponer a los demás países dictaduras militares o gobiernos dóciles, pueden dictarles la política económica y todas las políticas, pueden darles la orden de aceptar intercambios ruinosos y empréstitos usureros, pueden exigir servidumbre a sus estilos de vida y pueden dictar sus tendencias de consumo. Es un derecho natural, consagrado por la impunidad con que se ejerce y la rapidez con que se olvida (...) La memoria del poder no recuerda: bendice. Ella justifica la perpetuación del privilegio por derecho de herencia, absuelve los crímenes de los que mandan y proporciona coartadas a su discurso. La memoria del poder, que los centros de educación y los medios de comunicación difunden como única memoria posible, solo escucha las voces que repiten la aburrida letanía de su propia sacralización. La impunidad exige desmemoria.”

En el mundo académico, una de las pocas personas que se ha atrevido a verlo así ha sido la ex-catedrática de la Escuela de Negocios de la Universidad de Harvard, Soshane Zuboff, escribiendo en 2009 un artículo sobre la racionalidad económica de Wall Street,²⁶ qué se enseña y legitima en la universidad, y que ella califica como de «crímenes económicos contra la humanidad», tanto por el modelo de negocio que enseñan como por el tipo de persona o de personalidad criminal que «forman y configuran» para llevar a cabo ese negocio. Más concretamente, para Zuboff: “Los financieros actuales se centran en realizar “transacciones” sin preocuparse por las consecuencias de esas transacciones, tales como fracturar la economía mundial, generar

²⁵ Véase al final de esta entrevista.

²⁶ S. Zuboff, «Wall Street's Economic Crimes Against Humanity», *Bloomberg*, 20 de marzo de 2009, disponible en:

<https://www.bloomberg.com/news/articles/2009-03-20/wall-streets-economic-crimes-against-humanity>

pérdidas de trillones [billones para nosotros] de dólares y hundir millones de vidas (...) rechazando su responsabilidad por ellas (...) la mayoría de los expertos culpan a la falta de regulación y de vigilancia de esta locura o bien a la existencia de los incentivos erróneos que la han empujado (pero) ignoran la terrible quiebra humana que se encuentra en el origen de esta crisis que deriva de un modelo de empresa que genera de manera rutinaria distanciamiento, irreflexión y la anulación del juicio moral individual (...). Banqueros, intermediarios y especialistas financieros han sido todos ellos participantes en un modelo de empresa centrado en sí mismo que celebra lo que es bueno para los miembros de la organización a la vez que deshumaniza y distancia a todos los demás miembros ajenos a ella (...) La crisis económica ha demostrado que la banalidad del mal disimulada bajo un modelo de empresa ampliamente aceptado puede poner al mundo entero en peligro (...). En la crisis de 2009, la creciente evidencia de fraude, conflictos de interés, indiferencia ante el sufrimiento, rechazo de la responsabilidad y la ausencia sistémica de un juicio moral individual, generó una masacre económica y administrativa de tal tamaño que constituye un crimen económico contra la humanidad.”²⁷

Y es que, aunque cueste creerlo, se sigue manteniendo, en esencia, el mismo núcleo teórico y la misma idea de racionalidad en la enseñanza de la economía desde hace décadas. De hecho, Adam Smith enseñaba una economía mucho más radical y lúcida que la que todavía se sigue enseñando basada en un comportamiento consistente en negar la evidencia empírica manteniendo sin cambiar la misma teoría, algo que es considerado como un comportamiento delirante por el psiquiatra y profesor de la Universidad de Alcalá Alberto Fernández Liria, para quien «...los “economistas” han producido un discurso propio que “explica” lo que sucede en unos términos idiosincrásicos y tiene la característica peculiar de no modificarse aunque sus predicciones no se cumplan o los hechos parezcan desmentirlos. Los profesionales de la salud mental trabajamos con personas que mantienen discursos con características semejantes».²⁸

El problema adicional es que ese comportamiento se divulga mediante la publicidad como un comportamiento deseable y se califica de racional, así “nos instalamos” como consumidores en un estado de enajenación cuidadosamente programada que apenas nos permite entender algo, mientras no nos afecte y nos haga sufrir de manera directa y dolorosa.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ A. Fernández Liria, «Economía y psico(pato)logía», *Mediterráneo Económico*, Vol. 23, mayo de 2013.



Gracias por la referencia a Alberto Fernández Liria y muchas gracias también por este inmenso regalo que nos haces de Miguel Brieva.

En toda esta situación, ¿qué papel juega la generalizada precarización, la proletarianización del profesorado universitario?

La precarización es fundamental para conseguir la sumisión, lo que añadido a la jerarquización y maltrato tan extendido en la universidad genera docentes proletarianizados, asustados, mal pagados y peor formados. No tienen tiempo para reflexionar ni la jerarquía, ese *establishment* mandarinal universitario del que habla Morin, muestra interés por incentivar y/o acompañar en su reflexión a los nuevos investigadores, más bien se transmite obediencia en la línea de investigación, en dar(le) las clases al que manda y en esperar que en algún momento te saquen o salgan plazas y “te toquen”.

También te manifiestas muy crítico en tu artículo con los que llamas expertos en “ciencias de la educación”. ¿En quiénes estás pensando?, ¿por qué eres tan crítico?

No pienso en nadie en concreto. Cuando critico la pedagogía estoy criticando unas decisiones que prestan más atención a las formas que al contenido, es decir, el envoltorio cuenta más que el contenido. En

este sentido, las reflexiones de Michéa y de Debord me ayudaron a comprender mejor el objetivo deliberado de conseguir un alto nivel de estupidez ordenado por el Ministerio de Educación, vía ANECA y los equipos rectorales obedientes, de investigar de una manera determinada y de trabajar con guías docentes que nadie entiende, llenas de “competencias” que hay que “encajar” y darles “peso”, pero todo ello en un contexto en el que casi nadie se pregunta con claridad por los contenidos relevantes que necesitan aprender los estudiantes ni cómo se enseñan esos contenidos.

El resultado, como me comentan algunos sorprendidos profesores de distintas facultades y universidades cada vez que sale el tema, es la sorpresa por el elevado nivel de estupidez que muestra desde hace años la universidad. Todos están sorprendidos al observar el bajo nivel de inteligencia y el elevado nivel de sumisión que les rodea, por eso la cita tan lúcida de Orejudo al principio de mi artículo y, al mismo tiempo, tan obvia para cualquiera que tenga una mínima capacidad de observación. Desde mi punto de vista, el espacio universitario se caracteriza por un bajísimo nivel de inteligencia y por un elevado nivel de deterioro mental y/o de maldad. A veces bromeaba con una compañera de psicología sobre la necesidad de realizar un proyecto de investigación sobre la calidad de la salud mental del profesorado universitario.

Yo estoy convencido de que si los estudiantes pudieran expresar con libertad lo que les llega a ellos en las aulas nos quedaríamos horrorizados. Solo hay que hablar con ellos sin chantajes ni intimidaciones. Lo que ocurre es que también los estudiantes están “aprendiendo” a moverse en este contexto y “juegan” a aparentar que estudian, como muchos profesores ‘juegan’ a aparentar que enseñan, “exigiendo” una bajada en los requerimientos para aprobar y mostrando un nivel de confrontación del tipo «no me vengas ahora a decirme que trabaje» (es mi caso con asignaturas en los últimos cursos) que hace muy difícil las clases.

En cuanto a la investigación, afirmas, el problema es que «lo importante no es qué se investiga sino dónde se publica». ¿No hay entonces investigaciones de interés en las universidades públicas? ¿Extiendes las críticas al CSIC?

Cada vez es mayor el movimiento de rechazo por toda Europa, y me imagino que también fuera de ella (pero compatible con la mayor obediencia a la vez), a la sumisión a la política de las revistas “científicas” que se apropian de los resultados de la investigación financiada (de manera insuficiente) con fondos públicos, pero a las que gobiernos como el español pagan cantidades muy elevadas (25 millones de euros al año) para poder usarlas como fuentes de referencia científica en las evaluaciones de los docentes (y unos 213 millones de euros desde 2012).²⁹

²⁹ A. Villareal, «Esto es lo que cuestan las revistas científicas: España se ha

Precisamente hace unos días, George Monbiot ha publicado un claro artículo titulado de manera contundente «La estafa de las revistas científicas llega a su fin».³⁰

Lo hemos publicado también en Rebelión.

No conozco la situación del CSIC, pero no veo que haya razones para que sea diferente de la situación que se vive en las universidades si los criterios que fija la ANECA son los mismos.

Citando a Edgar Morin, has hablado de él varias veces, hablas de la «falsa racionalidad» con «la que nos educan en la universidad y que impide realmente pensar con claridad, comprender y reflexionar». ¿Qué tipo de, digamos, *racionalidad irracional* es esa que estás denunciando? ¿Dónde ves más su hegemonía? Más aún: la universidad, señalas, sigue instalada en un enfoque reduccionista y lo enseña e impone como si fuera científico: ¿Qué es un enfoque reduccionista? ¿Cómo logra imponerlo sin disenso? Sé que son varias preguntas en una, disculpas.

Te uno las dos preguntas anteriores y te contesto con unos párrafos de Morin que expresan perfectamente esa cuestión, aunque recomendando la lectura completa de su excelente artículo «El desafío de la globalidad», publicado en *Archipiélago* en 1993:

“El pensamiento que compartimenta, recorta, aísla, permite a los especialistas y expertos ser eficaces en sus compartimentos y cooperar eficazmente en sectores de conocimiento no complejos, sobre todo en los que afectan al funcionamiento de máquinas artificiales, pero la lógica a la que obedecen extiende sobre la sociedad y sobre las relaciones humanas las coerciones y los mecanismos inhumanos de la máquina artificial; y su visión determinista, mecanicista, cuantitativa y formalista ignora, oculta o disuelve todo lo que es subjetivo, afectivo, libre y creador.

Además, los espíritus parcelados y tecno-burocratizados son ciegos a las inter-retro-acciones y a la causalidad en bucle, y a menudo consideran todavía los fenómenos a la luz de la causalidad lineal; perciben las realidades vivas y sociales según la concepción mecanicista/determinista, tan solo válida para las máquinas artificiales. Más amplia y profunda es la incapacidad del espíritu tecno-burocrático para percibir –y concebir lo global y lo fundamental–, la complejidad de los problemas humanos.

Los problemas son interdependientes en el tiempo y en el espacio,

pulido 213 millones desde 2012», El Confidencial, 16 de febrero de 2018, disponible en: https://www.elconfidencial.com/tecnologia/ciencia/2018-02-16/revistas-cientificas-suscripciones-millonada_1522586/

³⁰ G. Monbiot, «La estafa de las revistas científicas se acerca a su fin»,

Eldiario.es, 16 de septiembre de 2018, disponible en:

https://www.eldiario.es/theguardian/estafa-revistas-cientificas-acerca-fin_0_814368712.html

mientras que las investigaciones disciplinarias aíslan los problemas entre sí. Hay ciertamente, sobre todo en lo que se refiere al entorno y al desarrollo, una primera toma de conciencia que lleva a promover investigaciones inter-disciplinarias, pero, pese a una importante asignación de fondos a estos efectos, los resultados son escasos porque los diplomas, carreras y sistemas de evaluación tienen lugar en el marco de disciplinas. Hay, sobre todo, una resistencia del *establishment* mandarinal/universitario al pensamiento trans-disciplinario tan formidable como lo fue la de la Sorbona de siglo XII al desarrollo de las ciencias. La posibilidad de pensar y el derecho a pensar son rechazados por el principio mismo de organización disciplinaria de los conocimientos científicos y por el confinamiento de la filosofía sobre sí misma. La mayor parte de los filósofos desdeñan consagrar su reflexión a los conocimientos nuevos que modifican las concepciones del mundo, de lo real o del hombre. Por vez primera en la tradición que naciera en los griegos, se vuelven de espaldas al cosmos, al destino del hombre en el mundo, a las aporías de lo real. El mundo agoniza, y ellos discuten sobre el sexo de Edipo, debaten sobre un *Lebenswelt* sin *Leben* [vida] ni *Welt* [mundo]."

En cuanto a evitar el disenso o imponer el "consenso", es una cuestión de poder disfrazado de «esto es ciencia» y lo demás no cuenta. Me remito a las reflexiones de Joan Robinson y de Leontief citadas más arriba que son aplicables a otros campos y universidades. En oposición a esa línea obediente, insisto, hay pequeños núcleos de investigadores en universidades y fuera de ellas que cuestionan ese pensamiento reduccionista.

Otra de tus afirmaciones críticas: «la mayoría de las carreras universitarias siguen siendo excesivamente largas y sin apenas contenido relevante, sin enseñar a relacionar, duplicándose y triplicándose "temas sin contenido y sin profundidad" y evitándose las cuestiones clave y las preguntas relevantes que son las que permiten comprender en qué sociedad vivimos, qué implicaciones tiene nuestra manera de "pensar" y de vivir y qué perspectivas tenemos como especie para vivir de manera razonable en este planeta». ¿Nos das algún ejemplo de lo que apuntas? En la facultad de filosofía de la Complutense (o de la UB), por ejemplo, ¿se evitan estas cuestiones clave de las que hablas?

Empiezo por el final, así es que te contesto que no sé lo que hacen en filosofía en la Complutense. Conozco mejor lo que se hace en las facultades de Económicas y me reafirmo en lo que digo. La prueba es que son los propios estudiantes los que se quejan de que se les repiten contenidos similares en varias asignaturas sin darles una idea clara de los temas, no hay nada más que preguntarles a ellos e incluso sin preguntarles, mi experiencia en cursos en diferentes universidades es que son los propios estudiantes de diferentes grados e ingenierías los que empiezan a contar en público sus decepcionantes experiencias por

toda España.

Pero además es que cuando uno abre alguna cuestión conceptual la respuesta de los estudiantes es habitualmente (porque así lo han aprendido) repetir trivialidades y lugares comunes bajo la apariencia de que saben algo de economía. Siguen instalados (les han instalado) en el esquema de lo privado es bueno, lo público es malo; el mercado es bueno, la “intervención” es mala; los empresarios son emprendedores, lo público-funcionarios son burócratas, etc. Es decir, han aprendido a repetir una serie de conjuros, como decía Joan Robinson, que son puro adoctrinamiento ideológico y no saben hacerse preguntas ni ver si los conceptos que creen utilizar (utilizan más bien puras etiquetas vacías) les sirven para pensar con claridad. Yo siempre les digo que lean a Adam Smith para aclarar todas estas cuestiones pues cualquier otro economista desde Galbraith en adelante les asusta si no les repite las mismas majaderías.

Una prueba de lo anterior es que mientras contesto esta entrevista (27/IX/2018), el electrónico CTXT publica como una novedad, para que veas dónde estamos, una entrevista a la economista Mariana Mazzucato, catedrática del University College en Londres³¹, en la que vuelve a tratar de aclarar la confusión conceptual e ideológica creada sobre el mercado, lo público, el Estado,... etc, insistiendo en que los éxitos empresariales innovadores en EEUU están todos relacionados con las ayudas y la inversión públicas, algo que saben perfectamente los grandes empresarios pero que, al mismo tiempo, defienden el discurso (la apariencia) del mercado libre y de la necesidad de una empresa privada competitiva y eficiente frente a la ineficiencia de lo público. En el fondo no dice nada nuevo que no dijera (de otra manera) Adam Smith, y más recientemente Galbraith, Stiglitz o Dean Baker entre otros, pero, como decía Georgescu Roegen en 1975, «tenemos que enfatizar lo obvio porque ha sido ignorado durante mucho tiempo». El problema es que ahí seguimos con esa tarea casi imposible porque el peso abrumador del adoctrinamiento y del lavado de cerebro en las facultades de economía y en otras muchas es impresionante y consigue que sigamos instalados en «el prohibido ver lo evidente» de El Roto a pesar de la realidad que vivimos. Ese es el éxito de la ideología y de la propaganda de los medios de comunicación apoyada por el bombardeo pseudointelectual de las grandes corporaciones. No hay nada más que escuchar o leer cómo plantean estos días los medios de comunicación el intento italiano de cuestionar esta UE en manos de los bancos que tanto daño y tanta pobreza ha generado. Pues nada, el discurso oficial se basa en la inmensa mentira de que Grecia ha salido ya de la crisis y que Italia no nos puede llevar a otra. Es vomitivo.

³¹ S. J. Dubner entrevista a Mariana Mazzucato: «¿Es Silicon Valley producto del libre mercado o de la mano activa y visible del Estado?», *ctxt*, 26 de septiembre de 2018, disponible en:

<https://ctxt.es/es/20180926/Politica/21886/Stephen-J-Dubner-economia-entrevista-Mariana-Mazzucato-EEUU-libre-mercado.htm>

Lo es. Me alegra que cites también a El Roto. Paco Fernández Buey, como sabes, lo consideraba uno de nuestros grandes filósofos-humoristas.

Efectivamente, para mí también lo es. También hay mucho que aprender de este otro filósofo que es Miguel Brieva.

Suscribo. Basta ver, entre muchos otros ejemplos, las ilustraciones de *Educación tóxica* o de *La dictadura del videoclip* de Jon Illescas.

Por otro lado, fíjate lo que decía Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1776): “Cualquier propuesta de una nueva ley o regulación comercial que venga de esta categoría de personas (los empresarios) debe siempre ser considerada con la máxima precaución, y nunca debe ser adoptada sino después de una investigación prolongada y cuidadosa, desarrollada no solo con la atención más escrupulosa, sino también con el máximo recelo. Porque provendrá de una clase de hombres cuyos intereses nunca coinciden exactamente con los de la sociedad, que tienen generalmente un interés en engañar e incluso oprimir a la comunidad, y que de hecho la han engañado y oprimido en numerosas oportunidades.”

Y lo que afirma Stiglitz, que fue asesor económico de Clinton y que sabe cómo funcionan los empresarios, en su libro *Los felices 90. La semilla de la destrucción* (2003). Enuncia los tres principios “empresariales” que él fue viendo que seguían los líderes de las grandes empresas con los que tenía que lidiar. Son estos: 1. La gente de negocios generalmente se opone a las subvenciones... para todos menos para sí mismos. 2. Todo el mundo está a favor de la competencia... en todos los sectores de la economía menos en el suyo propio. 3. Todo el mundo está a favor de la franqueza y la transparencia... en todos los sectores de la economía, menos en el suyo propio. La conclusión a la que llega Stiglitz es que «la mayor parte de las empresas veían las subvenciones como algo totalmente garantizado».

De la banca que no paga impuestos, ni te cuento. El *Financial Times* tiene un artículo espléndido de hace unos años donde reconoce que la banca, causante de este latrocinio, sigue mandando con ayudas públicas y sin asumir sus responsabilidades.³²

Estos ejemplos que citas en el artículo «Pregunté a un médico cuánto tiempo tardaría en enseñarme a ser médico. “Seis semanas”, respondió (...) Después de todo, no tardamos en olvidar al menos la mitad de lo que aprendemos en la universidad (...) Pregunté a un ingeniero cuánto tiempo tardaría en enseñarme a ser ingeniero. “Tres meses”, respondió. No a ser un verdadero ingeniero, sino a

³² F. Aguilera Klink, «No cambiaran nuestro modelo de convivencia», *Rebelión*, 24 de noviembre de 2015, disponible en: <http://rebelion.org/noticia.php?id=206002>

comprender su lenguaje y sus problemas, a aprender lo esencial de su forma de pensar». (Zeldin, *Conversación*, 1999), ¿no son un poco exagerados? ¿Mes y medio para aprender a ser médico?

Se trata, como indica Zeldin, de aprender lo esencial de la forma de pensar. Claro que lo que plantea Zeldin parece exagerado, pero a mí me parece que no lo es. Una cosa es la base técnico-científica de una carrera, si la tiene, y otra su práctica, cómo abordar problemas concretos, qué conceptos son relevantes, qué aspectos a tener en cuenta, aprender esa actitud es a lo que se refiere Zeldin. Obviamente es la clave.

Mis estudiantes se incomodaban conmigo cuando les paraba y les decía: «defíneme cuál es el problema ¿Qué conceptos te pueden ayudar o no a plantearlo adecuadamente y a entenderlo mejor?» Y se quedaban desconcertados porque no estamos acostumbrados a reflexionar, sino que aprendemos a obedecer y a repetir, entre otras cosas porque si no obedeces corres el peligro de no aprobar. La mayoría de los universitarios ni siquiera aprenden a plantearse preguntas relevantes. Es lo que afirma más arriba Galbraith. Y Chomsky, por ejemplo, tiene en *youtube* una excelente entrevista sobre qué es la educación en la que defiende que el objetivo de la educación consiste en hacer mejores personas que sepan pensar por su cuenta y que lo importante no es el programa que se “cubre” sino lo que se “descubre” por parte del estudiante. Nada que ver con las prácticas habituales.

Hablas también en tu escrito de las cátedras empresariales. Lo hemos tocado antes de pasada, te pregunto ahora más en concreto: ¿qué es una cátedra empresarial?, ¿cuáles son sus efectos más perniciosos si los hubiera?

Me refiero a las cátedras que son financiadas por bancos, empresas e incluso organismos públicos. Evidentemente no me opongo a la colaboración entre la universidad y estos sectores pero mi impresión es que están financiando líneas concretas de investigación y exigiendo una reorientación ideológica de esas líneas en la defensa machacona, fraudulenta y genérica de que lo privado y el mercado es lo más eficiente, es decir, en la defensa de un lenguaje y de un esquema que no existe tal y como ellos lo plantean sino que oculta un saqueo feroz de lo público y un secuestro de la democracia, eso sí, en nombre del mercado, la eficiencia, la competencia, etc. Hay muy buenos economistas que trabajan sobre estos temas, pero apenas se leen en la universidad. Un buen ejemplo es Galbraith padre cuyo diagnóstico lúcido escrito en 1972, y que yo cito con frecuencia, sigue siendo ignorado porque seguimos básicamente igual. Fíjate lo que afirmaba: “Cuando la corporación moderna adquiere poder sobre los mercados, poder sobre la comunidad y poder sobre las creencias pasa a ser un instrumento político, diferente en forma y en grado, pero no en esencia, del Estado mismo. Sostener algo contrario es más que evadirse

de la realidad. Es disfrazar esta realidad. Las víctimas de este encubrimiento son los estudiantes a los que formamos en el error. Los beneficiarios son las instituciones cuyo poder disfrazamos de esta manera. No puede haber duda: la economía, tal como se la enseña, se convierte, por más inconscientemente que sea, en una parte de la maquinaria mediante la cual se impide al ciudadano o al estudiante ver de qué manera está siendo gobernado o habrá de estarlo.”³³

En un trabajo mío (*La economía patriarcal como estructura psíquica*) disponible en la web³⁴, que es el texto de una charla que di en homenaje al psiquiatra chileno Claudio Naranjo en Madrid en 2013, planteo todas estas cuestiones.

Insisto, si queremos que algo cambie, las grandes corporaciones tienen que pagar impuestos y salir de la universidad, claro que también hay mucho profesorado deseoso de ser catedrático ‘al servicio’ de estas cátedras, así es que algo serio pasa también en la universidad. De hecho, mi impresión es que hay mucho profesorado que “investiga” (si es que se puede llamar investigación a su trabajo) y elabora informes “a la carta” para los partidos, no se trata de investigaciones libres e independientes sino, es una suposición, de encargos que cuando uno los lee se ve con claridad que están hechos a la carta. El campo de excusas del encargo a la carta es muy amplio, puertos, aeropuertos, autovías, trasvases, embalses, leyes variadas, dirección de masters, regiones ultraperiféricas, costes de insularidad, cohesión social, pensiones..., en fin, un “nicho”, como dicen algunos, que da para mucho. Y esos encargos se esgrimen como documentos “científicos”, solamente porque están elaborados por profesores universitarios (ese sería el argumento de autoridad), pero yo creo que nadie se los toma en serio, ni siquiera los que los encargan, que se cuidan mucho de que no se incluyan reflexiones inconvenientes. En realidad, la indeseable presencia como la más que perniciosa influencia de políticos indeseables en la universidad con profesores que aceptan esta situación es muy habitual.

Una pregunta fuera de la temática central de esta conversación. Citas mucho a Manuel Azaña en tu artículo. ¿Por qué? ¿Admiración, respeto histórico, coincidencia con sus reflexiones? ¿No hablaba el presidente republicano fallecido en el exilio de una universidad muy distinta a la nuestra?

Cito a Azaña porque me sorprendió hace mucho tiempo su claridad para reflexionar sobre la universidad (1911) y sobre la España de principios del siglo XX en relación con la enseñanza y la democracia. Para mí Azaña, en esos ámbitos en los que más le he leído, tiene una

³³ Galbraith J. K (1972), “El poder y el economista útil”, p.189. En *Anales de un liberal impenitente* Vol. 1, 178-198, Gedisa. Barcelona, 1982.

³⁴ Disponible en:

https://www.researchgate.net/publication/282077216_Economia_patriarcal_como_estructura_psiquicaalgunas_implicaciones

actualidad total. Igual que cito a Adam Smith y recomiendo su lectura pues sus reflexiones lúcidas son muy actuales. Todo lo que ayude a reflexionar con claridad sobre el contexto en el que vivimos me parece relevante. Por supuesto que incluyo autores que no comparto porque su lectura también ayuda a reflexionar y obtener claridad conceptual, que es lo que siempre he tratado de hacer con los estudiantes. Adoctrinar nunca ha sido mi trabajo.

Tu reflexión final: «Desde luego, después de lo que está aflorando a raíz del caso Cristina Cifuentes³⁵ (y de los muchos casos similares que puede quizás haber en otras universidades), hay que reconocer lo poco que hemos avanzado». ¿No es una conclusión demasiado pesimista? El caso Cifuentes u otros casos similares, ¿no están muy centrados en una o en dos universidades?

Claro que es pesimista, cuando diagnósticos como los de Tomás Moro (1516), Adam Smith, Azaña, etc., siguen siendo relevantes y actuales es que algo serio pasa. Cuando Joan Robinson, Galbraith, Leontief, Chomsky, Hedges, Parenti y tantos profesores de distintas universidades y periodistas serios siguen insistiendo en el tema es porque el problema es muy grave y porque predomina un contexto de apariencias y de no criticar a la universidad. Insisto de nuevo, hay que preguntarle a los estudiantes de manera no intimidatoria. No se trata solo de dos universidades sino de prácticas habituales y de la presencia directa e indirecta de la peor política y de los peores políticos y docentes en las universidades.

No te he preguntado por «el caso Pablo Casado» ni por la tesis doctoral del presidente Sánchez. ¿Quieres hacer algún comentario?

Parece, por lo que voy leyendo, que son dos ejemplos más de comportamiento de universidades a la carta. Igual que Stiglitz habla del «capitalismo de amiguetes», podríamos hablar de las universidades de amiguetes que, lo mismo te facilitan un Grado, que un master, una tesis doctoral o alguna asignatura.

De todas maneras, hace años que funcionan “centros” que, previo pago, te hacen un trabajo de fin de grado, de master, tesis doctorales y,

³⁵ En su currículum, Cristina Cifuentes, entonces presidente de la Comunidad de Madrid por el PP, acreditaba el título de Máster en Derecho Autonómico por la Universidad Juan Carlos I que habría cursado en el período académico 2011-2012. *Eldiario.es* publicó el 21 de marzo de 2018 una investigación en la que comentaba que dos asignaturas -«La financiación de las comunidades autónomas» y el «Trabajo Fin de Máster» que sumaban 27 créditos sobre un total de 60 del máster- quedaron calificadas en 2012 como «no presentadas» en el expediente y que, dos años más tarde, en 2014, fueron modificadas irregularmente por una funcionaria, sin apertura de acta, a notable (7,5). Se acusó a Cifuentes de haber obtenido su título con notas «falsificadas» con la colaboración de alguna instancia universitaria cercana políticamente. Con muchas resistencias y tras la emisión de un video de un robo ajeno al caso, Cifuentes dimitió.

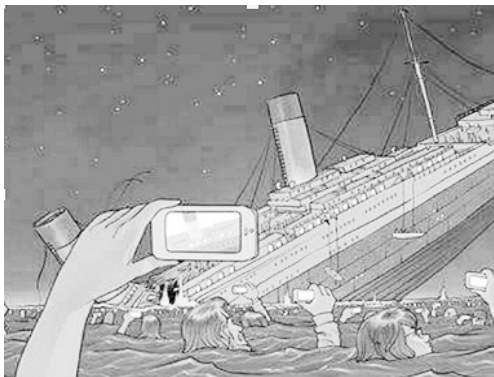
por supuesto, trabajos para asignaturas.

La pregunta (leninista) de siempre: de acuerdo, es así, tal como describes y comentas críticamente. Pero, ¿qué hacer entonces? ¿No hay solución? ¿Solo un cambio general podría permitir una universidad con características muy distintas? ¿Cómo podemos intervenir?

Cualquier respuesta se va a banalizar. Volvemos al inicio de la entrevista y a lo que sugería David Peat. La desaparición de esta universidad que, en su mayoría, transmite obediencia, adoctrinamiento y sumisión es un motivo de esperanza pues el papel que cumple es el de contribuir a la cretinización. Esto permite que la propia universidad siga con sus juegos, sus peleas internas y su ficción de espacio de pensamiento independiente (no es un espacio de pensamiento libre, sino un espacio libre de (en el sentido de sin) pensamiento), que las corporaciones y partidos políticos controlan-compran cada vez más a esta universidad financiando estudios que enseñen a mirar para otro lado y, al mismo tiempo, con un porcentaje muy pequeño de actividad realmente libre e independiente. Y esta universidad, o lo que sea, es muy funcional a un sistema empresarial, ideológico y político llamado capitalismo que nos lleva al abismo a todos, con un sufrimiento muy elevado, y con unos cuantos millones de privilegiados entre los que nos encontramos al vivir del saqueo que nuestros gobiernos y corporaciones imponen al planeta y a la mayoría de las personas.

¿Quieres añadir algo más?

Sí, este dibujo, cuyo autor desconozco y que me parece muy relevante.



Buena forma de finalizar nuestra conversación. Mil gracias por tu tiempo y por tus muy interesantes reflexiones.

**Entrevista a Adrián Almazán sobre *Técnica y tecnología*.
*Cómo conversar con un tecnólogo***

“El determinismo técnico es un punto de vista teórico que es raramente formulado de manera explícita pero que permea implícitamente una gran cantidad de posiciones políticas.”

Adrián Almazán se licenció en Física en la Universidad Autónoma de Madrid, alternando su formación científica con la militancia en diferentes colectivos libertarios, espacios donde adquirió una formación política colectiva y autónoma y se encontró por primera vez con la crítica al progreso y la tecnología. A partir de 2014 se embarcó en la formación académica en Filosofía de la mano de Jorge Riechmann, maestro y amigo suyo. Alcanzó en 2018 el grado de doctor en Filosofía con una tesis doctoral titulada *Técnica y autonomía: una reflexión filosófica sobre la no neutralidad de la técnica desde la obra de Cornelius Castoriadis*. Este período coincidió con su participación en el colectivo editorial de Ediciones el Salmón, grupo responsable de la edición de la revista *Cul de Sac*.

Milita actualmente en Ekologistak Martxan y fue profesor de Filosofía en la Universidad de Deusto (Bilbao) durante el curso 2020/2021, de la que fue expulsado por su militancia ecologista³⁶.

Adrián Almazán Ha participado en varios libros colectivos, como *Ecosocialismo descalzo*, y ha publicado numerosos artículos sobre la relación entre tecnología y política. Escribe regularmente en *Contexto y Acción*, *eldiario.es* y 15/15/15.

Junto con Luis González Reyes ha publicado recientemente *Decrecimiento: del qué al cómo. Propuestas para el Estado español*, Barcelona: Icaria, 2023.

Una versión parcial de esta conversación apareció en *El Viejo Topo*, 409, febrero de 2022, pp. 60-67.

***Técnica y tecnología* es el título del libro que acabas de publicar. ¿No son términos sinónimos técnica y tecnología? ¿En qué se diferencian si no lo son?**

Uno de los principales objetivos del libro es precisamente tratar de esclarecer la diferencia, para mí crucial, que existe entre los dos términos. El punto de partida para comprender dicha diferencia es darse cuenta de que las técnicas se parecen mucho más de lo que solemos creer a las lenguas o al arte. Cada sociedad tiene las suyas, les da una forma determinada. Pero estas a su vez también moldean la sociedad, de alguna forma “son” esa sociedad, o una parte de ella. Partiendo de ahí lo que el libro se propone es mostrar que mientras que la técnica es una característica propia de todas las sociedades humanas (y también de muchos animales no humanos), la tecnología no. Esta última no es más que un tipo concreto de técnica. En particular, aquella técnica que ha sido desarrollada por las sociedades modernas, capitalistas y desde hace unos siglos industriales.

³⁶ Véase el vídeo de su intervención en una comisión del Parlamento Vasco: <https://www.youtube.com/watch?v=yVKrbCI1qpQ>.

Te pregunto por el subtítulo del ensayo: “Cómo conversar con un tecnólogo”. ¿Qué es un tecnólogo? ¿Por qué no tecnólogo simplemente?

Después de diez años dedicándome al análisis crítico de las tecnologías me ha tocado muchas veces tener que encajar el golpe de los que te lanzan a la cara la palabra tecnófobo como una mezcla de insulto y ataque. No obstante, lo que he constatado es que el pensamiento mítico e irracional no está del lado de los críticos, sino precisamente de los defensores de la tecnología. Como muestro en mi libro, son sus posiciones las que no se pueden separar del mito del progreso, de una sobrevaloración de las posibilidades reales de la tecnología para resolver los problemas presentes o incluso de una nueva forma de religiosidad que ha puesto a científicos, ingenieros y sus creaciones tecnocientíficas en el lugar que anteriormente jugaran los sacerdotes y la fe en la salvación. De ahí el hablar de una auténtica filia, una adoración en muchos casos irracional que por desgracia no atañe a la técnica en general, sino a esa técnica particular que es la tecnología. De ahí el hablar de tecnólogos y no de tecnófilos. Un tecnólogo, para mí, sería más bien alguien que ame el bricolaje o disfrute tallando madera, un amante de la técnica.

Amparándote en diversos autores, sostienes que no solo los seres humanos usamos técnicas. Pero, ¿no hay algo que nos diferencia de otras “especies vivas” fabricantes de instrumentos? Por ejemplo: la sofisticación, la complejidad, la variedad, la perfección *in crescendo* de nuestras técnicas y tecnologías.

Sí, por supuesto. En el libro no pretendo negar que existen particularidades en el modo en que el ser humano utiliza la técnica, sino más bien mostrar que estas diferencias son más de grado que de naturaleza. O, dicho de otro modo, que el hecho de que fabriquemos y usemos herramientas del modo en que lo hacemos no sirve para justificar que se abra un abismo ontológico entre nosotros y el resto de animales del planeta. Entre esas diferencias, no obstante, creo que las más importantes no tienen que ver con la sofisticación o perfeccionamiento. Al fin y al cabo, la medida de la adecuación de una técnica la da su capacidad para satisfacer un determinado objetivo. En ese sentido un palo que se utiliza para recoger hormigas y después comérselas es mucho más “perfecto” que nuestra actual agricultura industrial. La diferencia, para mí crucial, es más bien el acople que se ha dado entre nuestras técnicas y un metabolismo cada vez más dependiente de enormes insumos de energía y materiales. Si quieres, nuestra técnica tiene una potencia (de ejercicio, pero también de destrucción) sin parangón en el mundo animal.

Citas en numerosas ocasiones a Castoriadis, tu misma tesis doctoral está relacionada con su obra. En tu opinión, ¿dónde reside la

importancia de este gran filósofo, muy apreciado, leído y estudiado por un amigo y compañero prontamente fallecido, Jordi Torrent Bestit, que se carteó en su momento con él?

Aprovecho tu pregunta para transmitir a los amigos y familiares de Jordi Torrent mi más sentido pésame. En el desarrollo de esa tesis doctoral a la que haces referencia sus trabajos, su amabilidad y su experiencia me fueron de enorme utilidad. Y, además, tuve el placer de conocerle y charlar personalmente con él sobre cuestiones filosóficas y políticas. Una gran pérdida, sin duda.

Sin duda, una gran pérdida, un gran amigo que no hemos olvidado ni olvidaremos.

En lo que respecta a Castoriadis, sería casi imposible sintetizar en unas pocas líneas la enorme importancia, riqueza y pertinencia del grueso de su obra filosófico-política. Creo que este filósofo greco-francés nos ha legado una de las miradas más incisivas a la historia de la filosofía y a su pertinencia para comprender el mundo actual de todo el siglo XX. Y en lo que respecta a la cuestión de la técnica, destacan sobre todo dos de sus textos. Por un lado el artículo “Técnica” en la enciclopedia *Universalis*, un texto de síntesis imprescindible para toda persona interesada en estas cuestiones. Por otro, su texto “Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad”, donde con mucha profundidad nos muestra cómo no se pueden separar modernidad, tecnología y capitalismo.

Se asocia en ocasiones a Marx con la idea de que el ser humano es, básicamente, un animal que idea, fabrica y utiliza instrumentos. No se te ve muy cercano a esta idea. ¿Por qué?

Creo que no soy el primero en considerar que centrar la definición de lo humano en esa dimensión instrumental y técnica resulta reduccionista. Una cosa es aceptar que no han existido, ni probablemente existirán, sociedades humanas sin técnica. Pero de ahí a convertir a estas en algo así como una definición esencial de lo humano hay un salto peligroso y engañoso por dos motivos. El primero: que el *homo sapiens sapiens* no es ni por asomo el único animal que idea, fabrica y utiliza instrumentos. Esta capacidad es compartida con grandes simios como los chimpancés. Pero, también, esta reducción del *homo sapiens sapiens* al *homo faber* supone una proyección ahistórica de la centralidad que las tecnologías han ganado en las sociedades capitalistas modernas a toda la historia de la especie. La antropología nos enseña que en casi todo tiempo y lugar las técnicas han jugado un papel subordinado, si quieres secundario, en la vida social. El juego, el rito, el lenguaje o incluso la religión son mucho más cruciales para entender a casi todos los humanos que han habitado el planeta que la técnica.

Adviertes al lector sobre los peligros del *exencionalismo*. ¿Qué es el

exencionalismo? ¿Qué peligros son esos?

Otro de los grandes lastres que la cultura moderna y capitalista nos ha cargado sobre los hombros es una muy mala comprensión de nuestro papel en el complejo teatro de la vida en el planeta. Durante siglos nos hemos empeñado en mostrar que somos excepcionales, diferentes a todos los otros animales y plantas. En un ascenso alucinado a los picos de la soberbia de especie, nos hemos encerrado en ciudades artificializadas mantenidas a duras penas gracias a una muralla de tecnociencia que oculta una barbarie metabólica y un holocausto de la vida. El ser humano es para la mayor parte de nuestra cultura un animal más allá de la Tierra, independiente, autosuficiente, capaz de sostener su propia vida a base de ingenio y en desconexión total con el resto de Gaia, nuestro planeta vivo.

Es así como hemos basculado desde el excepcionalismo humano – hasta cierto punto innegable– hasta el exencionalismo, esa pretensión de estar más allá de las normas del juego que regulan la vida en la tierra. Y ese exencionalismo, por supuesto, es el caldo de cultivo en el que se cuece el presente colapso de nuestra sociedad.

Insisto en el tema Gaia. Te cito: “¿Cómo vamos a adquirir consciencia de la magnitud y la gravedad de la destrucción que nuestro sistema económico y nuestras formas de producir y vivir están creando sin comprender que pertenecemos a un todo mayor del que somos inseparables y que es fruto de una larga coevolución, sin comprender que formamos parte de Gaia?”. ¿Qué significa esa afirmación tuya, la de que formamos parte de Gaia?

A la luz de la pregunta anterior la respuesta es sencilla: lejos de un animal al margen del resto de la vida, somos una especie profundamente ecodependiente (al igual que interdependiente). Sin una buena salud del conjunto de procesos que dan forma y mantienen la estabilidad de la vida en nuestro planeta, la vida humana es imposible. Y ello pese a todas las ilusiones de viajes a otros planetas, terraformación o volcado de nuestras mentes en ordenadores que nos podamos hacer. Somos un animal entre muchos, una vida entrelazada en la compleja trama que la evolución ha formado durante millones de años en el tercer planeta del Sistema Solar. Es más, cuando uno se percata de la importancia que, p.e., juegan las bacterias que nos componen en el funcionamiento de nuestros organismos se plantea si no deberíamos entenderlos más como un holobionte que como un individuo cerrado, autónomo e independiente.

El amigo Paco Puche, que también nos hace dejado hace poco, se expresaba en términos parecidos.

Cuando hablamos de determinismo técnico, ¿de qué hablamos exactamente?, ¿qué están defendiendo los que defienden esa idea?

El determinismo técnico es un punto de vista teórico que es raramente formulado de manera explícita pero que permea

implícitamente una gran cantidad de posiciones políticas. Su idea es sencilla y se podría formular como sigue “la técnica es el principal y único motor del cambio histórico. Es decir, todo cambio social (económico, político, legal, subjetivo) no es más que la imagen especular derivada de un cambio inicial en el ámbito de las técnicas”. Un buen ejemplo de esta postura, a todas luces enormemente reduccionista, la encontramos en muchas de las formulaciones más groseras del materialismo dialéctico, aquellas que dividían la sociedad en una base material y una superestructura ideológica. El concepto de “fuerzas de producción” que muchos de los autores del *DIAMAT* utilizaban acababa reducido, básicamente, a un conjunto de máquinas. Es decir, a técnicas.

¿Eres antiprogresista? Si fuera que sí, ¿qué hay de malo en el progreso? ¿No podemos afirmar, por ejemplo, que *hemos progresado* en el conocimiento de algunas enfermedades (aunque sea mucho lo que nos quede por saber) o que *hemos progresado* en nuestra comprensión de la vulnerabilidad y diversidad de los seres humanos (aunque nos quede mucho por avanzar en estos ámbitos)?

Esta es una pregunta con muchas aristas. Especialmente porque, como sucede con muchos otros términos, al hablar de progreso en verdad estamos haciendo referencia a un conglomerado muy complejo de ideas, creencias, mitologías, convicciones, etc. Sin duda puedo decir con total seguridad que me siento muy cercano a críticos del progreso como Lewis Mumford, Pier Paolo Pasolini, Arturo Escobar, Silvia Rivera Cusicanqui, Simone Weil, Cornelius Castoriadis o Ignazio Silone. Lo que todos ellos comparten es un rechazo a la idea mitológica de progreso que supone que la civilización occidental e industrial es el punto de llegada de un movimiento incesante, e imparable, de mejora. Una valoración que, implícitamente, hace del resto de culturas y del propio mundo campesino europeo un error de la historia, un bache, una masa de carne humana que, en nombre del progreso, puede pisotearse, esclavizarse o destruir cultural y espiritualmente. Normalmente la reivindicación de los avances médicos suelen ser una excusa, un parapeto, en el que se escuda la mala conciencia de nuestras sociedades asesinas y coloniales.

No obstante, todo lo anterior no es contrario al reconocimiento de la importancia que ha tenido de los diferentes proyectos de ilustración radical que se han dado en lugares y momentos distintos de la historia. Estos momentos de ilustración, en palabras de Carmen Madorrán³⁷, son clave y marcan no sé si “progresos” absolutos, pero sí el rumbo de sociedades más vivibles. Habría mucho que decir sobre esto...

No pareces muy convencido de la hipótesis, en la que han coincidido muchos autores clásicos (White, Mumford,...), que afirma que “la

³⁷ Riechmann, Jorge, Adrián Almazán, Carmen Madorrán, y Emilio Santiago. *Ecosocialismo descalzo: tentativas*. Barcelona: Icaria Editorial, 2018.

cuna del imaginario del progreso se encuentra en la Edad Media europea, en concreto en sus monasterios". ¿Por qué? ¿Te parece una conjetura eurocéntrica?

Digamos que en este punto no tengo más que una sospecha. Como comento en el libro, me parece simplemente plausible que, como sucede con muchas otras cosas (la Universidad, la ilustración, etc.), el imaginario del progreso pudiera tener raíces más profundas y diversas que las defendidas por estos autores clásicos. Creo que, en general, nos conviene siempre revisar nuestros problemas de investigación partiendo de la sospecha de que estos pueden estar atravesados por un prejuicio eurocéntrico. Habría, creo yo, que auspiciar investigaciones históricas que de manera desprejuiciada trataran de explorar esos posibles vínculos entre la noción de progreso y formaciones sociales como Al-Andalus.

Cambio de tema. ¿Qué debemos entender por tecnociencia?

En mi libro propongo usar esta como un sinónimo de tecnología. Es decir, tal y como explicaba antes, la tecnociencia sería la técnica propia de las sociedades modernas, capitalistas y posteriormente industriales. La particularidad de estas es que en ellas técnica y ciencia han quedado profundamente anudadas. Así, la ciencia se ha encargado de hacer que el desarrollo de las técnicas sea continuo y ha dirigido a estas a mayores niveles de complejidad (lo que en muchos casos ha sido un retroprogreso más que un avance). Por otro lado, la ciencia ya no puede avanzar en la mayoría de ámbitos si no es gracias a las prótesis que le ofrecen una enorme cantidad de tecnologías como, a día de hoy, los aceleradores de partículas o los microscopios electrónicos.

Al señalar la revolución que Galileo impulsó en la ciencia, comentas que con el científico-filósofo pisano la ciencia se convirtió en una tecnociencia. ¿Con él, con Galileo, empezó el escándalo?

En todo el libro he tratado de advertir contra el error que supone confundir historia e historia de las ideas. En esta advertencia va implícita la de reducir la historia a las biografías de personajes singulares. No hay ninguna personalidad individual a la que hacer responsable de un proceso enormemente complejo, con derivadas materiales, energéticas, económicas, institucionales, políticas, etc. Si la figura de Galileo es interesante es porque de alguna forma actúa como una suerte de figura paradigmática del magma de transformaciones que por aquel entonces se puso en marcha. En él se da cita una concepción matematizada de la naturaleza, una aplicación de la ciencia al desarrollo sistemático de técnicas, el uso de técnicas en el desarrollo científico (pensemos en el telescopio), etc. Pero sobre todo Galileo es interesante porque en su vida vemos con toda claridad el vínculo que desde el inicio ha unido a la tecnociencia, el poder y el capitalismo. Galileo trabajaba para los señores de las ciudades estados que estaban interesados en el desarrollo de nuevos ingenios para la guerra.

Además, como él mismo señalaba, el Arsenal, que de alguna forma podemos entender como una protoinstalación fabril, constituía su modelo para pensar el mundo.

Te cito de nuevo: “El pensamiento político de Marx descansa sobre un dogma fundamental: hacer la revolución, transformar el mundo para instaurar el comunismo, es sinónimo de arrancar de manos de los capitalistas su ingente patrimonio tecnológico y ponerlo al servicio de los intereses emancipatorios de la clase trabajadora”. ¿No hay matices a esa afirmación, incluso autocríticas, a lo largo de las diferentes fases de la obra marxiana, especialmente en el viejo Marx?

Sí, existen momentos de dubitación y autocrítica. Son bien conocidas las cartas que Marx intercambió con Vera Zasúlich y cómo al hilo de estas puso en cuestión la necesidad de pasar por el desarrollo de la industrial para construir el comunismo. Pensando en Rusia, y en su mir, Marx pareció poder atisbar la posibilidad de un comunismo de base campesina, de técnicas sencillas y con una fuerte raíz comunitaria.

No obstante, estos momentos (que no dejan de ser dudas privadas que solo hemos conocido por la obsesión editorial que ha perseguido hasta el último manuscrito del filósofo de Tréveris) quedan eclipsados por una enorme mayoría de momentos en los que Marx defiende explícita y públicamente la neutralidad de las tecnologías engendradas por la revolución industrial. Ese fue también el programa político defendido por este en el marco de la I Internacional, que tachó a los pensadores que trataban de conjugar economías de subsistencia y revolución de residuos pequeño-burgueses. Pienso, por tanto, que esos matices no anulan mi afirmación.

¿Qué podemos aprender de las críticas a la técnica de Günther Anders?

Anders es probablemente uno de los filósofos más injustamente olvidados del siglo XX. Aunque poco a poco estamos empezando a tener acceso a sus obras más importantes en castellano, sorprende que no tenga un papel mucho más central en nuestro pensamiento filosófico y político. En lo relativo a su pensamiento sobre la técnica, sin duda lo más valioso de su trabajo fue el modo en que captó que una suma de cambios a simple vista cuantitativos es capaz de generar una transformación cualitativa muy profunda. Una bomba atómica no es simplemente una bomba más potente que todas las demás. El hecho de que exista un artillugio capaz de arrasarse a toda la humanidad abre un abismo ontológico que nos empuja frente a nuestras propias creaciones. Estas se vuelven casi imposibles de comprender, moral y teóricamente. Esas reflexiones, por desgracia, cada vez más tenemos que aplicarlas al conjunto de tecnologías que forman la sociedad industrial y menos a una tecnología particular como la bomba nuclear.

Hablas de la ideología de la neutralidad. ¿Qué defiende esa

ideología? ¿Por qué la llamas así?

Una de las cosas que más me preocupaba cuando redacté el libro fue precisamente que pudiera comprenderse este punto. Aunque no solemos darnos cuenta de ello, nuestra forma de relacionarnos con las tecnologías y pensar sobre ellas es profundamente ideológica. La mayor parte de la gente parte de una idea preconcebida: las tecnologías no son buenas ni malas, todo depende de su uso. Hemos dejado que el famoso martillo se alce como un modelo general para pensar los impactos sociales y políticos de la tecnología. Y este es un error enorme. Básicamente proceder de ese modo significa asumir que las tecnologías solo afectan a la sociedad si hay un usuario de las mismas que así lo pretende. Pero la realidad es que el poder más grande que estas tienen es más bien su capacidad de transformar nuestros territorios, instituciones, mentalidades, etc. simplemente existiendo e independiente de cualquier uso. Aunque nunca nadie más se subiera a un coche, este ya habría transformado nuestras ciudades, nuestros territorios, nuestra forma de comprender la movilidad, nuestra atmósfera y hasta nuestras necesidades. Por eso pretender que las tecnologías son neutrales, es decir, susceptibles de cualquier efecto dependiendo del uso que de ellas se haga, es una mera creencia, una ideología mantenida justamente por aquellos que están interesados en que no cuestionemos de raíz las tecnologías presentes en nuestra sociedad.

Sigo transitando por este sendero. Sostienes que si queremos tener la más mínima oportunidad de entender el papel real que juegan las tecnologías en el mundo contemporáneo necesitamos dejar completamente atrás la ideología de la neutralidad y desarrollar una descripción que parta, por el contrario, lo acabas de señalar, de una no neutralidad de la técnica y la tecnología. ¿Nos puedes resumir las tesis centrales de esa filosofía de la no neutralidad?

La idea básica de este paradigma de la no neutralidad es comprender que las técnicas son creaciones radicalmente sociales y políticas. Al igual que una sociedad es sus instituciones políticas, sus relaciones económicas o sus creencias, tenemos que entender que es también sus técnicas. Esto se ha hecho especialmente importante para el caso de las tecnologías, que cada vez median más aspectos de nuestra vida, se extienden por todo el globo y dan forma a nuestras necesidades y aspiraciones. Desde este nuevo punto de vista nos damos cuenta de que una buena comprensión social y política de la tecnología no puede limitarse a describir sus posibles usos, o su manufactura. Tiene que comprenderla como un objeto en el que se anudan instituciones, imaginarios, deseos y prioridades de toda una sociedad.

Otro corolario básico de este punto de vista es que no es posible cambiar la sociedad sin cambiar sus técnicas. Estas no son susceptibles de cualquier uso, sino que “arrastran” consigo gran parte del mundo

en el que han nacido, y lo reproducen.

Cuando un nuevo objeto técnico de cierta complejidad, señales, aparece en una sociedad, lo que tenemos no es la antigua sociedad más el objeto nuevo, sino una sociedad diferente, del mismo modo, añades, que una gota de tinta roja en un vaso de agua da lugar a un agua coloreada, no a esa agua más la gota inicial. ¿Tu afirmación valdría para todos los casos? ¿Nos das un ejemplo?

Esa fórmula, que pertenece al filósofo estadounidense Neil Postman, es una forma sintética de explicar la no neutralidad de toda técnica (y en particular de la tecnología). Desde mi punto de vista, es una afirmación completamente general, que tiene eso sí más o menos pertinencia dependiendo de la escala y alcance de la técnica en cuestión. Un martillo no es ni más ni menos neutral que el conjunto de tecnologías dependientes del petróleo, pero su radio de acción es mucho menor. Mientras que el primero tiene a lo sumo la capacidad de cambiar el punto de vista de una pequeña sociedad, la introducción masiva de petróleo ha sido la condición de posibilidad de una transformación global de enorme calado. La sociedad capitalista industrial más el petróleo ha dado lugar a una sociedad capitalista industrial deslocalizada, mucho más destructiva, basada en la hipermovilidad, motorizada, individualizada. La ha transformado de manera muy profunda.

El telefonillo, el smartphone, ¿es una tecnología de inadecuada e imposible presencia en una sociedad buena, justa y en equilibrio con la Naturaleza?

En mi libro utilizo precisamente el ejemplo de esos telefonillos para ilustrar la importancia de ampliar nuestros puntos de vista habituales sobre la tecnología y pensar en términos de la no neutralidad de la que hablábamos. Para muchos parecería que el único problema del smartphone es su dependencia actual de grandes empresas de software que tienen el control sobre nuestros datos. Si rompiéramos esos monopolios y ganáramos el control del funcionamiento de los mismos, el smartphone ya no sería más que un utilísimo instrumento que podríamos utilizar para todo tipo de fines sociales positivos.

Ahora bien, sin negar la importancia que tiene este capitalismo digital y lo urgente que es ponerle freno, pensar así es no haber entendido casi nada. Si una sociedad buena, justa y en equilibrio con la Naturaleza no puede contar con el telefonillo es porque este es inseparable de nuestra actual sociedad capitalista, depredadora y extralimitada. Dichos telefonillos no serían posibles sin el extractivismo mundial, el trabajo forzado e infantil en minas del Sur global, sin las macrofábricas chinas que los producen y el nuevo capitalismo manchesteriano al que han dado a luz, sin montañas de residuos envenenando los cuerpos y las aguas de territorios como Ghana y un larguísimo etcétera. Es más, el telefonillo ha supuesto un

ataque frontal a nuestra capacidad de concentración, a nuestra convivencialidad, a nuestras habilidades de comunicación y orientación. Ha tendido una pantalla entre nosotros y el mundo por la que solo se filtran los intereses de aquellos al mando de su diseño. Jorge Riechmann, en un reciente libro que publicamos juntos³⁸, llega incluso a señalar que en tanto que vector de degradación de la escucha y el pensamiento sosegado, el telefonillo es simple y llanamente incompatible con la democracia.

¿Cómo se aprende a vivir como seres finitos y dependientes en nuestro planeta vivo, Gaia? ¿Quiénes pueden enseñarnos?

Creo que, sin duda, esa es una de las preguntas más difíciles que me has planteado. Básicamente porque, con matices, es lo mismo que se han preguntado casi todas las tradiciones sapienciales de la historia de nuestra especie. ¿Cómo aprender a vivir sabiendo que vamos a morir, y cargando además con las heridas que nos ha infligido el siglo XX: nuestra naturaleza animal, nuestro inconsciente, nuestra insignificancia cósmica, nuestra contingencia, Auschwitz?

Aunque por supuesto yo no tengo respuesta, puedo decirte cómo lo intento yo. Para mí han sido de mucha utilidad las enseñanzas de textos como el Tao Te Ching, cuya traducción de Úrsula K. Le Guin tengo en mi mesilla de noche y consulto a menudo. También observar la naturaleza, familiarizarse con ella, escucharla en silencio. Y sobre todo el amor, la compasión para con quien puede sufrir.

Otra vía que ha sido crucial para hacer frente a este reto mayúsculo ha sido el psicoanálisis. Desde hace años estoy inmerso en un proceso analítico que, personalmente, ha resultado muy esclarecedor. Pero en fin, me siento tan ignorante como el que más para tratar de responder a eso...

Usas en varias ocasiones la categoría *colapso civilizatorio*. ¿Nos aproximamos a la noción? ¿Estamos llamando a la puerta de un colapso civilizatorio?

La noción de colapso ecosocial o civilizatorio viene siendo utilizada por bastantes personas y colectivos en los últimos años. En particular Ecologistas en Acción, colectivo del que formo parte, publicó hace poco un informe³⁹ en el que trataba de sintetizar tanto la definición como las implicaciones del término.

Tal y como yo lo entiendo el colapso ecosocial nos permite definir una situación en la que se da un entrecruzamiento tal de crisis ecológicas y sociales que existe un riesgo elevado de disrupciones profundas y grandes discontinuidades en ámbitos diversos. Por

³⁸ Almazán, Adrián, y Jorge Riechmann. 2020. *Contra la doctrina del shock digital*. Contratiempos 18. Ciempozuelos: Centro de Documentación Crítica (CDC).

³⁹ Ecologistas en Acción. 2019. «Caminar sobre el abismo de los límites. Políticas ante la crisis ecológica, social y económica». Madrid: Ecologistas en Acción.

ejemplo, grandes crisis energéticas derivadas de la escasez de combustibles fósiles, disrupciones climáticas, grandes sequías, pérdidas masivas de biodiversidad, desplazamientos planetarios de población, guerras; o todo ello simultáneamente. Una disrupción que nos espera inevitablemente a lo largo de este siglo es la caída brusca de nuestro acceso a energía y materiales, que marcará una caída análoga de nuestro exuberante metabolismo industrial. Ahora, este colapso ecosocial no es sinónimo de un único escenario político. Puede igual ser el caldo de cultivo de autoritarismos de izquierda o derecha, unidos a canibalismo social, como ser compatible con profundas reorganizaciones sociales en clave democrática, lo que venimos denominando decrecimiento. Aunque lo peor en ámbitos como el climático sea ya muy difícil de evitar, nuestra actuación sigue siendo crucial.

Afirmas que con un pulso claramente imperialista, la ciencia occidental (muy practicada también en Oriente) ha pretendido ser la única manera legítima de mirar y comprender el mundo, caracterizando al resto de saberes como aproximaciones míticas y bárbaras, y de manera implícita, añades, las ha condenado a un epistemicidio. ¿Quiénes son los responsables de un desastre de esas características? ¿Los científicos, la ciencia en sí?

De nuevo, como en otras preguntas que me planteabas, hablamos de procesos muy complejos en los que no es sencillo designar un solo culpable. Del epistemicidio, que muchas veces ha venido de la mano de genocidios y ecocidios, el responsable es el capitalismo industrial y sus estructuras. Entre ellas se encuentra el estado, pero también la tecnociencia organizada. Ha sido esta la que ha garantizado la existencia de medios cada vez más perfeccionados para fines igual de defectuosos y bárbaros, como decía Thoreau. Y los científicos han participado en este proceso de manera plenamente consciente. En su pretensión de hacer progresar la historia, acabar con la miseria o simplemente enriquecerse y ganar un status mejor, han sido responsables de un siglo XX que se salda con un nivel de destrucción sin precedentes.

Creo que, fundamentalmente, el suyo ha sido un pecado de *hybris*, de desmesura. La arrogancia de quien, pretendiendo entenderlo todo y, por tanto, poder controlarlo todo, no se ha dado cuenta de que no controla casi nada y de que por cada problema que soluciona genera tres o cuatro nuevos, normalmente más graves.

¿Todo conocimiento tendría entonces el mismo valor epistémico? ¿La ciencia no es el mejor conocimiento que está nuestro alcance?

Pero la cuestión es, ¿en relación a qué medimos la bondad o la calidad de la ciencia? Conocer, sí, ¿pero qué y para qué? La ciencia occidental, hoy convertida casi en ciencia a secas, ha demostrado ser la mejor en términos de capacidad de conocer para controlar y modificar.

También la mejor en el aumento constante de nuestra potencia en la satisfacción de algunos de nuestros objetivos.

Ahora bien, ¿nos enseña la ciencia a cómo vivir y morir en Gaia? ¿Es acaso la ciencia el mejor conocimiento para construir subsistencia en un territorio y mantenerla en el tiempo? ¿Supera la ciencia a la poesía a la hora de construir una relación de contemplación con el mundo? Lo dudo mucho. Son tantos los riesgos asociados a esa capacidad de control y modificación ampliada que nos ha garantizado la tecnociencia que es prioritario señalarlos. De igual modo es crucial desmontar lo que el grupo Oblomoff⁴⁰ denominaba el mito de la ciencia pura. La tecnociencia desde como poco el siglo XX es inseparable del capitalismo, del estado y de sus objetivos.

De modo que la pregunta no creo que debiera ser si la ciencia es el mejor conocimiento disponible, sino, ¿es el modo de mirar la realidad y el entramado institucional y económico de la tecnociencia contemporánea compatible con una sociedad libre, justa e igualitaria, en el norte y en sur? Creo que la respuesta es que no.

Aparte de filósofo, tú eres físico también. Casi a bocajarro: ¿estás sugiriendo que si no queremos hundirnos deberíamos renunciar a la ciencia y a las tecnologías?

Por desgracia, como decía Manuel Sacristán, lo que se inventado no puede desinventarse. Siendo así, como poco los actuales expertos tienen un papel que jugar en las transformaciones que necesitaríamos: colaborar en el desensamblaje de todas aquellas tecnologías que democráticamente consideremos indeseables, por ejemplo la energía nuclear.

Dicho lo cual, la investigación científica o la invención de nuevas técnicas, siempre y cuando se dieran de forma desacoplada del resto de entramado de poder y respondieran genuinamente a un deseo de conocimiento, no creo que debieran desaparecer. Simplemente deberían subordinarse a las necesidades y decisiones democráticas de la sociedad, no imponerles una agenda. Además creo que podrían y deberían convivir en pie de igualdad con muchas otras formas de expresar la curiosidad y el deseo de conocimiento del mundo como son por ejemplo, la música, la poesía, la contemplación, la escritura, etc.

En resumen, necesitamos mucha menos innovación y mucha más conservación. Nuestros problemas son fundamentalmente políticos, sociales y económicos, no técnicos, como nos recuerda Antonio Turiel⁴¹. Necesitamos recordar y cuidar mucho más que crear e inventar.

⁴⁰ Grupo Oblomoff. 2014. *Un futuro sin porvenir: por qué no hay que salvar la investigación científica*. Traducido por Javier Rodríguez Hidalgo. Alicante: Ediciones El Salmón.

⁴¹ Turiel, Antonio. 2020. *Petrocalipsis: crisis energética global y cómo (no) la vamos a solucionar*. Madrid: Alfabeto.

¿A qué llamas religión industrial? ¿Por qué religión?

Religión industrial es un término que he tomado prestado a Pierre Musso⁴². Con él hago referencia al proceso por el cuál el mundo quedó progresivamente más reducido al marco en el que le encerraba el trabajo y el deseo de producción. Un marco que se impuso porque vino acompañado de una promesa que entroncaba de lleno con la historia religiosa: la salvación a través de la abundancia. El programa de Bacon primero, y después de todos los defensores del progreso y la industrialización, ha sido a grandes rasgos el mismo. Debemos conocer la naturaleza para arrancarle sus secretos. Extraer de sus entrañas los bienes que nos permitan, a través de la tecnología, construir vidas mejores. Esas vidas serán mejores porque serán más cómodas, estarán llenas de riquezas y liberadas del trabajo, que vendrá a ser sustituido por nuestro ingenio encarnado en la tecnociencia y su poder para industrializar el mundo.

Esos son los dogmas de la religión industrial y siguen hoy tan vivos como siempre, por mucho que ahora carguen con la mala conciencia de saberse causantes de la enorme destrucción planetaria a la que asistimos.

La tecnociencia, señalas críticamente, se ha convertido en la solución virtual a todo problema, en la respuesta definitiva. ¿Quiénes alientan esa ideología que hace de la tecnología un eco de la omnisciencia y omnipotencia divinas? ¿Con qué finalidades?

Ese estado de ánimo, que en el libro denomino tecno-optimismo o mesianismo tecnológico, es el corolario de la religión industrial de la que hablábamos. En nuestras sociedades ha calado la tranquilizadora idea de que nunca vamos a tener que preocuparnos realmente de ningún problema de calado, ya que la tecnociencia tiene el potencial de dar con la respuesta a cualquier desafío. Hemos deificado a la ciencia porque hemos creído en la promesa de su arcadia industrial. Y ahora, cuando el hecho del colapso ecosocial en ciernes desmiente ese futuro radiante, nos agarramos al clavo ardiente de la solución tecnológica.

Por desgracia, en este punto el interés de políticos e industriales confluye con el del grueso de la población. Los primeros no quieren que los segundos se alarmen y, sobre todo, tienen interés en mantener en buena forma las dinámicas de acumulación y su posición de poder. Los segundos, en su mayoría, prefieren cerrar los ojos y escuchar los tranquilizadores cantos de sirena de los primeros. Es ese estado de ánimo sonámbulo, como dice Langdon Winner, el que nos está llevando de cabeza hacia el abismo.

Afirmas que necesitamos trabajar para volver a poblar nuestro mundo de técnicas de cuyo uso el ser humano sea el centro y cuyos conjuntos técnicos se empequeñezcan y sustenten únicamente en

⁴² Musso, Pierre. 2017. *La religion industrielle: monastère, manufacture, usine: une généalogie de l'entreprise. Poids et mesures du monde*. Paris: Fayard.

metabolismos locales y no fósiles. Hablas de echar la vista atrás y hacer inventario del acercó técnico que construyeron durante siglos las sociedades campesinas y los pueblos originarios. Sostienes que necesitamos una revolución anticapitalista y anti-industrial que dé marcha atrás a la Gran Expropiación. ¿Es posible? ¿No es un programa muy alejado de las creencias y posiciones políticas de las grandes mayorías? ¿Estamos a tiempo?

En rigor, no es imposible. Si nos libramos de nuestros prejuicios eurocéntricos veremos que, por ejemplo, la agricultura tradicional da de comer a más de la mitad del mundo. Para una gran parte de la población mundial un proyecto de decrecimiento supondría una mejora rotunda de su calidad de vida.

El desafío a que este programa se enfrenta es sobre todo el de poner en cuestión y destruir los privilegios de la minoría más rica. Esa que se ha acostumbrado a que la normalidad sea expoliar la energía, los materiales, los territorios los cuerpos, los tiempos, y la capacidad de cuidado del resto del planeta. Tras dos siglos de industrialización, y parafraseando a Jacques Ellul, la industria se ha convertido en hueso y carne de las sociedades enriquecidas y de las élites de las empobrecidas. Pensar en una vida más allá de ella se parecería a arrancarse la propia piel. O para quien el consumo era todavía un sueño, a renunciar a una aspiración. No obstante, es algo así lo que necesitamos si queremos evitar lo que, dentro de lo peor, es evitable. Sin frugalidad, sin democracia, sin soberanía energética, alimentaria y técnica..., sin todo ello, los escenarios por venir son siniestros.

De ahí la importancia de erosionar todos esos marcos míticos que nos impiden, por puro prejuicio, entender que debemos dirigir nuestra mirada hacia esas técnicas sencillas. Mientras pensemos que la sociedad industrial es el destino radiante de un progreso incuestionable, y que no hay vuelta atrás de él, estaremos atados de pies y manos para hacer lo que necesitamos hacer.

Dedicas el libro a Aurélien Berlan y a Jorge Riechamn, autor del prólogo. La dedicatoria que dedicas a Jorge la acompañas de estas palabras: “De parte de uno aún perdido entre la nieve, aunque ahora un poco menos gracias a ti”. ¿Qué significa para ti la obra y el magisterio de este gran profesor, traductor, poeta y activista?

Creo que no hay nadie más a quien pueda considerar como a él maestro y a la vez amigo. Aunque nunca planeara que algo así sucediera, estos años de trabajo compartidos han sido para mí un parteaguas vital. De él he aprendido mucha sabiduría ecosocial, pero sobre todo he aprendido a vivir. Le debo grandes lecciones de humildad, de constancia y de sinceridad. Me arriesgo a decir que no sería la persona que soy si nuestros caminos no se hubieran cruzado. Por ello, y por su infinita generosidad y paciencia, le estoy agradecido.

Lo único que puedo desear es seguir caminando cerca suyo hasta el final.

Gracias, muchas gracias, no se me ocurre mejor forma de finalizar esta conversación. Yo también considero a Jorge un gran maestro y un gran amigo.

Entrevista a Perfecto Andrés Ibáñez sobre Francisco Fernández Buey

“Me impresionaron siempre su honestidad y su coherencia, y su capacidad de reinventarse con la reelaboración imprescindible a partir de los mismos presupuestos, bien asentados.”

Perfecto Andrés Ibáñez perteneció a Justicia Democrática (asociación clandestina bajo el franquismo). Es uno de los fundadores de Juezas y Jueces por la Democracia. Fue presidente de sección en la Audiencia Provincial de Madrid, juez de instrucción en Madrid, juez de primera instancia e instrucción en Logroño, juez de instrucción en Bilbao y juez de primera instancia e instrucción de Toro (Zamora). Ha sido también magistrado de la Sala Segunda (de lo Penal) del Tribunal Supremo y vocal del Consejo General del Poder Judicial. Actualmente es miembro del Tribunal Permanente de los Pueblos (Fondazione Internazionale Lelio Basso).

Fue director (durante más de 30 años, también fundador) de la revista *Juezas y Jueces para la Democracia. Información y debate*. Es autor de múltiples publicaciones en torno a la jurisdicción, los derechos fundamentales y las garantías procesales. Colaboró durante más de treinta años con el diario *El País*.

Publicada en *El Viejo Topo*, 402-403, julio-agosto de 2021.

Conociste a Paco Fernández Buey a finales de los años cincuenta. ¿Cómo era la Palencia de aquellos años?

Palencia, a finales de los 50 del pasado siglo, era poco más que un pueblo grande. Allí -según escribí, precisamente, en un texto para homenajear a Paco en su 60 cumpleaños-, como en la película de Bardem, «nunca pasa[ba] nada», y solo *pasaba realmente* lo sucedido en la Calle Mayor y su área de influencia. Era una ciudad con una fuerte presencia de funcionarios y empleados, muy conservadora y levítica, con una gran influencia de la iglesia. Como en las medievales de las que trata Huizinga⁴³, el curso de los días estaba pautado por el tañer de las campanas: el «cimbaillo» de la catedral, las de las parroquias llamando por las mañanas desde temprano a las innumerables misas; y las de los conventos desgranando las horas canónicas.

Además, una estampa muy propia de aquel paisaje urbano era la de los seminaristas, un grupo numeroso que, en fila de a dos, con una beca roja sobre el negro de la sotana, salían de paseo algunos días. Y recuerdo bien que, muy a finales de la década, los primeros guateques, organizados en una habitación adyacente al «Bar Tirol», que alquilaba el dueño de este, fueron enseguida estigmatizados desde algún

⁴³ *El otoño de la Edad Media*, trad. del alemán de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1930, 1945. (Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1947; Madrid, Alianza Editorial, 1978; Madrid, Torre de Goyanes, 2006).

púlpito. Palencia apenas tenía vida cultural, más allá de una milagrosa experiencia de cineclub, que arrancó ya entonces y duraría muchos años, bajo el impulso de un buen aficionado, en el cine de *los kostkas*. Entonces había una sola librería, la de «El Diario Palentino», también, si no, más bien, papelería.

En semejante contexto, en materia de ocio, los muchachos de nuestra edad teníamos muy pocas opciones. Diría que cuatro: matar las horas en los parques de «El salón» o de «Los jardinillos», correr tras el balón en «las eras de la Bioquímica» o en «las del Manicomio», jugar al chapolín en los billares de la calle de Panaderas y, los domingos, asistir a «la infantil» del cine Ortega, a las 3 de la tarde. Con todo, guardo un buen recuerdo de aquellos años.

¿Estudiasteis juntos el bachillerato?

No. Paco lo hizo en el Instituto y yo (lamentablemente) en La Salle. Por eso, y porque había escasa comunicación entre los alumnos de ambos centros, a pesar de que vivíamos muy cerca y nos conocíamos de vista, no comenzamos a relacionarnos hasta finales del bachillerato.

¿Qué recuerdas de aquellos años? ¿Cómo se forjó vuestra amistad?

El contacto surgió a través de un amigo común, Miguel Ángel Ibáñez, compañero de curso de Paco, que había dejado el seminario y al que yo conocía. De este modo empezamos a frecuentarnos justo el año en que, en el Instituto, se produjo un acontecimiento singular, que trascendió enseguida a la vida de la ciudad. Me refiero a la llegada al claustro del «Jorge Manrique» de José Rodríguez y Xesús Alonso Montero, catedráticos de filosofía y literatura, respectivamente. Ambos, si no militaban formalmente en el Partido Comunista, estaban clarísimamente en su órbita. Los dos eran profesores excepcionales que se ganaron enseguida a los alumnos. Y que -en el marco de una docencia cortada por el más rancio patrón de la lección magistral y activamente confesional en la mayoría de los casos- pusieron en práctica un modelo por completo alternativo: laico, crítico, participativo y enormemente sugestivo en el modo de abordar la enseñanza de las respectivas disciplinas. En clases que regularmente se prolongaban fuera del aula.

Hay una anécdota que da cuenta muy bien de lo que trato de explicar: un día de primavera, no sabría decir cuál, los alumnos del último curso, por tradición, se saltaban las clases. Pues bien, ese año aceptaron la propuesta de Pepe y de Xesús de cambiar ese asueto infractor por una especie de encuentro lectivo informal con los dos. Y hubo otro día, no sé si el anterior o el siguiente a la fiesta de los estudiantes, en el que la hora de filosofía se dedicó a Santo Tomás de Aquino, el patrono, a partir de una ponencia ingenuamente desmitificadora. Esta corrió a cargo de Miguel Ángel Ibáñez, que se tomó la revancha de lo soportado en el seminario.

Como no podía ser de otro modo, la calidad de los contenidos

impartidos por ambos y su espléndida relación con los alumnos, acabaron desatando una verdadera celotipia enfermiza en un importante sector del claustro, que derivó en auténtica campaña de acoso, secundada (o encabezada) por un caracterizado exponente de la iglesia local, canónigo catedralicio y profesor de religión. Esto hizo que, al fin, tras solo un par de cursos, creo, los dos acabasen pidiendo el traslado. El primero a Bilbao y el segundo a Galicia, su tierra. En ese contexto, se produjo el «flechazo», en particular, entre José Rodríguez y Paco, debido a la sorprendente madurez intelectual y la pasión por el conocimiento de este. De hecho, fue aquel -«Pepe el filósofo», como se le recordaría- quien le puso en contacto con Manuel Sacristán.

¿Os recomendabais libros? ¿Compartisteis lecturas e intereses?

Cierto. La influencia de Pepe y Xesús llegó también a algunos de nosotros que no habíamos sido sus alumnos que, a partir de ahí, comenzamos a hacer otras lecturas. En los años sucesivos tendríamos muy en cuenta las sugerencias de Paco en la materia, obviamente, mucho mejor informado que nosotros.

¿Estuvisteis en contacto con algún colectivo o grupo antifranquista?

No. Entonces, el encuentro con la izquierda fue el tímidamente cultural que acabo de describir. Unos años más tarde, cuando yo preparaba oposiciones en Palencia, sí había un grupo políticamente activo, en torno a Nazario Aguado (amigo de toda la vida), que militaba en el PT [Partido del Trabajo], donde no tardó en asumir responsabilidades de organización, hasta que un día tuvo que perderse en la clandestinidad.

Mientras permaneció en la ciudad (cosa de unos tres años), su casa fue habitual lugar de encuentro de varios de nosotros. Yo sin militancia: bastante tenía con gestionar el lío consistente en hacer compatible la irracional preparación del temario con aquellos debates interminables y unas lecturas particularmente perturbadoras que, en mi caso, no se llevaban nada bien con el Código civil, y menos aún, entonces, con el penal.

Paco Fernández Buey vino a Barcelona a estudiar Filosofía en la Universidad de Barcelona. ¿Seguisteis en contacto? ¿Os escribíaís?

Curiosamente, fue a partir de la marcha de Paco a Barcelona cuando nuestra relación se hizo más estrecha, a pesar de que los encuentros fueran escasos (alguno también en esta ciudad).

Y sí, mantuvimos una correspondencia, más bien ocasional, de la que solo conservo algunas cartas. Una de 1978, en la que Paco me acusa recibo de un trabajo, publicado en *Materiales* sobre «La izquierda judicial italiana», que, siendo juez en Toro (Zamora), escribí como prólogo a un libro (*Política y justicia en el estado capitalista*) formado por textos debidos a significados exponentes de aquella, que traduje y

editó Fontanella⁴⁴.

Otra carta, esta, especialmente interesante, es de 1989⁴⁵. En ella Paco me hablaba de Félix Novales (ex militante del PC(r) y de los GRAPO), preso en la cárcel de Soria, que unos años antes había pedido ayuda a Manuel Sacristán para estudiar filosofía. Félix, que inició su militancia en aquellas organizaciones siendo jovencísimo, cumplía una larga condena y había experimentado un impresionante proceso de maduración autocrítica, que llevó al papel, y del que Paco escribía: «[es] el testimonio más conmovedor y digno que he leído en muchos años». Félix tenía interés en ser trasladado a la cárcel de Nanclares,

⁴⁴ Barcelona, 25 de febrero de 1978

Querido Perfecto: acabo de recibir tu trabajo sobre “la izquierda judicial italiana”. Como es natural, todavía no he tenido tiempo de leerlo, así es que te escribo solamente por aquello de “acuse de recibo” que desgraciadamente suele ser bastante inhabitual en las revistas y que es un mala costumbre con la que intentamos romper. El tema que tratas, como ya le dije a Miguel Ángel, nos interesa. Hoy mismo haré fotocopias para pasarlo al resto de los compañeros de la redacción de aquí. En cualquier caso, *en el plazo de diez días* te diré algo seguro. Caso de publicarlo, que será lo más seguro, iría con el número 9 (mayo), puesto que el número 8 ha entrado precisamente durante estos días en imprenta. Por las fechas que me dices para la publicación del libro por Fontanella, creo que eso no plantearía ninguna dificultad. Tampoco hay dificultad, desde luego, en hacer constar la nota que incluyes.

Un par de cosas más. Estamos sumamente interesados en la renovación temática de la revista que, como habrás visto, se ha centrado demasiado en el debate estrictamente teórico-político. Así es que cualquier información o recomendación sobre posibles artículos a traducir en el campo en el que tu te mueves nos iría bien y te lo agradeceremos. Como te agradeceremos también cualquier información o sugerencia que se te ocurra sobre la orientación de *Materiales*, sus lectores, o bien comentarios que hayas podido recoger en tu ambiente. Uno de los comentarios críticos que más se nos han dirigido es el de estar demasiado encerrados en nuestras obsesiones barcelonesas, y creo que con razón (pese a la paradoja de que algunos de nosotros seguimos siendo bastante poco barceloneses por así decirlo).

Neus está bien. Tiene un trabajo que le gusta bastante, aunque con un horario nada bueno (trabaja en el departamento de publicaciones de la Universidad de Bellaterra). Yo acabo de volver a la universidad, concretamente a la Facultad de Económicas de Barcelona, donde trabajo, en el departamento de metodología de las ciencias sociales, con Manuel Sacristán. Aparte de eso hago un poco de todo. Dedico unas cuantas horas a la semana a *Materiales*, sigo haciendo cosas para editoriales varias y aun me quedan algunos ratos para colaborar en el sindicato de enseñanza de CCOO. En cambio, he reducido mucho la actividad política de años anteriores, lo que me permite contar con más tiempo para otras cosas.

Tenemos, efectivamente, un chaval que se llama Eloy. Ahora ha cumplido tres años. Seguimos yendo de vez en cuando por Palencia: todos los años por Navidades (el año pasado, además, en agosto). Eso es ya una especie de rito, pese a que no quedan demasiados conocidos allí (fuera de a familia). Espero que en una de esas coincidamos.. Y espero también que, si tiene algún interés para ti el proyecto de *Materiales*, podemos contar con tu colaboración habitual.

para estar cerca de su madre, que vivía en Basauri. Contaba con un informe positivo del equipo que había hecho su seguimiento, pero con la oposición de la Dirección General de Instituciones Penitenciarias. Paco me adjuntaba su escrito contestando esta decisión (francamente sin fundamento) para que diera mi opinión. La razón estaba, claramente, de su parte y me parece que la Audiencia Nacional se la dio.

El relato y la reflexión introspectiva de Félix Novales acabó siendo un libro impresionante: *El tazón de hierro. Memoria personal de un militante de los GRAPO*, edición al cuidado de Aurelio Arteta con

Esto es un poco, por así decirlo, un refugio de amiguetes (Pepe Rodríguez, de Bilbao; Alonso Montero, de Vigo,... y otros conocidos). La verdad es, pues, que lo que nos une es más un viejo conocimiento que otras coincidencias políticas.

Un fuerte abrazo,

⁴⁵ Valladolid, 15 de marzo de 1989

Querido amigo: como seguramente sabes, estoy desde hace seis años en la Facultad de Económicas de la Universidad de Valladolid; durante esos seis años me he convertido en una especie de viajante perpetuo entre Valladolid y Barcelona, pues en Barcelona seguían Neus y Eloy. Este año, por fin, estamos aquí, en Valladolid, los tres. Es muy probable que el curso próximo regresemos de nuevo a Barcelona. Pero de momento tienes tu casa en Nicolás Salmerón, 18, 3ª A de Valladolid.

Y hecho el ofrecimiento obligado para cumplir con la hospitalidad castellana, voy con el favor que quiero pedirte. Se trata de lo siguiente. Hace ahora cuatro años recibí desde la cárcel de Soria una carta pidiendo ayuda para empezar los estudios de filosofía. El firmante, Félix Novales, había sido militante del PC(r) y de los GRAPO, había intervenido en varias acciones de estos en las que hubo muertos y estaba condenado por ello a un montón de años. Aquella carta me impresionó por su tino y porque me hacía pensar que detrás de ella había una personalidad singular. Hace unos meses el mismo Félix Novales me hizo llegar, a través de su madre, el texto de un escrito en el que pasa revista a su vida desde la infancia hasta la peregrinación por las distintas cárceles del país. Este texto confirmó mi impresión anterior. Creo que es el testimonio más conmovedor y digno que he leído en muchos años. Pasé el escrito a la Editorial Crítica y el resultado de ello es que será publicado dentro de poco, probablemente con el título *El tazón de hierro. Memoria personal de un militante del GRAPO*. Espero que, cuando salga publicado, puedas compartir la opinión anterior. Gonzalo Pontón, que es el director de Crítica, quiere que el libro salga con nota previa mía y otra de Tomás y Valiente (para parar posibles golpes que compliquen la situación de Félix Novales). El caso es que, después de cumplir diez años de cárcel, Félix logró -con la intervención de Isabel Zarzuela Ballester, jueza de Zaragoza- que le trasladaran de la cárcel de Soria a la Central de Observación de Carabanchel. La finalidad principal de ese traslado era conseguir un informe favorable para cambiar la situación, poder ser trasladado luego a Nanclares (él tiene la madre en Basauri) y, con ello, lograr libertades que ahora no puede tener. Me consta que el informe dado en la Central de Observación de Carabanchel para el cambio de situación ha sido favorable, a pesar de lo cual la Dirección General de Prisiones ha desestimado (hace unos días) la petición de Félix. El ha recurrido. Quiero saber si se puede hacer algo por él y qué se puede hacer. Por lo que yo sé Félix debía tener

prólogo de Francisco Fernández Buey, Crítica, Barcelona, 1989. El texto de Paco (conservo la versión mecanográfica con una nota manuscrita), con un título enormemente sugestivo -«Florecimiento de la conciencia, alegría de la lucidez»- es espléndido. Antes de escribirlo (es como era), quiso estar con Félix, porque «necesitaba ver sus ojos, la dimensión y el giro de sus manos y el óvalo de su rostro para que lo dicho no se me convirtiera a mí mismo en uno de esos prólogos de oficio al uso o en una muleta que se presta al prójimo inválido por mera cortesía distante. Conocer, pues. Conocerle».

Paco concluía esta carta de un modo también muy suyo: «Sigo haciendo lo mismo de siempre. Dedico un montón de horas al trabajo en la universidad, arrimo un hombro, que empieza a estar ya un tanto deformado, a grupos y organizaciones pacifistas y rojas y sigo colaborando habitualmente en la revista *mientras tanto*, convencido de que con este título sí que acertamos».

¿Tuviste noticias del papel que jugó tu amigo en la constitución del Sindicato Democrático de Estudiantes de Barcelona?

Sí, sabía por él de su fuerte implicación en tales vicisitudes. Pero también en este punto puedo hacer uso de otra carta que conservo, de indudable valor testimonial. Está datada en 1994⁴⁶, y en ella Paco acusa

veinti-muy-pocos años cuando ocurrieron los hechos por los que está condenado. Estoy seguro de que en la actualidad es otro hombre, pero no es un arrepentido en el sentido que ha tomado esa palabra y -más importante todavía- me parece un hombre de una sensibilidad extraordinaria.

No he hecho nunca una gestión de este tipo. Me ha acordado de ti al pensar en alguien que tuviera que ver con la justicia y en quien yo pudiera confiar. Ya ves. Si necesitas más datos, puedo hacértelos llegar.

Por lo demás, sigo haciendo lo mismo de siempre. Dedico un montón de horas al trabajo en la Universidad, arrimo el hombro, que empieza a estar ya un tanto deformado, a grupos y organizaciones pacifistas y rojas que siguen defendiendo causas tan perdidas como justas, y sigo colaborando habitualmente en la revistas *mientras tanto*, convencido de que con ese título sí que acertamos y sin saber muy bien cómo al cabo de diez años todavía podemos tener mil quinientos suscriptores que nos permiten seguir. Y, por cierto, además de la casa de Nicolás Salmerón, tienes también a tu disposición, como siempre, las páginas de mt.

Un fuerte abrazo y hasta pronto, Paco

PS: datos que pueden serte útiles:

María Isabel Zarzuela Ballester es la Juez de Vigilancia Penitenciaria de Zaragoza de la que, al parecer, depende la petición para el paso de Félix al segundo grado. No sé qué vía hay que seguir cuando se produce una decisión negativa de la DGIP contra el informe de la Central de Observación, pero tengo entendido que ha habido casos en los cuales la Audiencia Nacional ha intervenido y fallado a favor del juez (y del recluso).

⁴⁶ Barcelona 27 de enero de 1994

Querido Perfecto:

Aprovecho el hueco que me deja la huelga general para agradecerte como se merece tu carta del 14, los recortes del 66 y el texto tomista de Miguel Ángel, ¿del 59, de 57? La reseña y la foto son de un acto que hubo en en el paraninfo

recibo de otra mía enviándole un recorte del *ABC*, hallado entre mis papeles, con una foto de las páginas en sepia, clarísima, en la que, en un momento del curso académico 66/67, aparecía él, dirigiéndose a la gente que llenaba el paraninfo de la Universidad de Barcelona. El acto estaba convocado por Luis Ortega Escós, a la sazón presidente de las oficialistas Asociaciones Profesionales de Estudiantes, que trataba de ser la alternativa dentro de la legalidad al movimiento estudiantil. Paco escribía: «Lo recuerdo muy bien. Ya nos habían expedientado a todos los de la junta de delegados del “sindicato libre” [...] y yo estaba en una de esas situaciones en las que te lo dan todo hecho: de una sola

de la Universidad de Barcelona nada más comenzar el curso 66/67, entre octubre y noviembre. Lo recuerdo muy bien. Ya nos habían expedientado a todos los de la junta de delegados del “sindicato libre” que se constituyó formalmente en marzo del 66 y yo estaba en una de esas situaciones en las que te lo dan todo hecho: de una sola tacada me quitaron la beca con la que había estudiado desde el bachillerato, me echaron de la universidad (“de todas las universidades españolas”, decía el papelito de turno) por tres años y, consiguientemente, me quitaron la prórroga militar; de manera que más o menos hacia el Pilar estaba yo esperando saber a dónde me iban a mandar los mandamases que de verdad mandaban. Por entonces llegó a Barcelona el tal “don” Luis Ortega Escós, presidente de las APE (Asociaciones Profesionales de Estudiantes) con la intención de convencer a los universitarios barceloneses de que les iba a ir mejor en la legalidad que en aquella “ilegalidad semi-clandestina” en que, según él, les habíamos metido nosotros. Y convocó a bombo y platillo, con entrevista de televisión incluida, una reunión en el paraninfo para convencer a la gente. Como nosotros no habíamos podido disponer nunca de un lugar tan hermoso, grande y adecuado para decir lo que pensábamos, se me ocurrió que podíamos transformar “su acto informativo de las APE” en “nuestro acto informativo del Sindicato”. Desde el particular ángulo de las convicciones de los rojazos que entonces éramos, la cosa salió más que bien: los estudiantes se pusieron otra vez de nuestra parte, “don” Luis Ortega Escós tuvo que reconocer que la mayoría del personal quería el Sindicato y, al cabo de poco tiempo, dimitió. Y le dieron un cargo, claro. Desde el otro punto de vista el personal en el que yo no me fijaba para nada en aquellos tiempos (nos enseñaron nuestras chicas a pensar de otra manera, ¡ay!), las cosas fueron, sin embargo, un poco peor. Aunque “lógicamente”, como dice el *ABC*, me preocupé de pedir la anulación de las sanciones impuestas a profesores y alumnos, también “lógicamente” no solo no hubo tal anulación sino que las autoridades académicas nos echaron encima a la policía. Total que allá por Los Santos mi vida estaba decidida: estaba yo expedientado por tres años, sin beca, sin prórroga militar, preso en la cárcel Modelo de Barcelona, con tres sumarios abiertos por preocuparme “lógicamente” de la anulación de las sanciones de profesores y alumnos, y con un comunicado de capitania general en el bolsillo por el que mandaban a hacer la mili al Sahara...

Remiro ahora las caras sonrientes de los asistentes a aquella reunión y pienso, una vez más, con la bobalicona complacencia de siempre, claro, cuánta suerte he tenido en estos años: Ortega Escós murió de cáncer hace lustros, la mayoría de esos chicos sonrientes en la foto son ahora gobernadores, directores generales y señores importantes del nuevo régimen que claman contra la huelga general e intentan cabalgar sobre la espalda de sus trabajadores como

tacada me quitaron la beca con la que había estudiado desde el bachillerato, me echaron de la universidad (“de todas las universidades españolas”, decía el papelito de turno) por tres años y, consiguientemente, me quitaron la prórroga militar; de manera que [...] estaba esperando saber a dónde me iban a mandar los mandamases que de verdad mandaban». Lo cierto es que, aquella intervención de Paco, hizo que el acto informativo de las APE acabase siendo en realidad un acto del Sindicato. Con duras consecuencia para él, enseguida preso en la cárcel Modelo de Barcelona, y con la perspectiva de salir de ella hacia el Sáhara para hacer la mili.

La carta termina con un ejercicio de auto-ironía, también muy suyo: «Y yo, que iba entonces, decían, de joven promesa de la filosofía, me salvé aquel día de convertirme en un pingo almidonado y hasta puedo escribirte el 27 de enero del 94 estas cosas haciendo huelga, en minoría de a uno en mi facultad. ¡Gran suerte la de la libertad, vive Dios! Me veo ahí en la foto y pienso: *solo* estoy más gordo y más calvo. Y no te digo que sigo pensando igual que entonces, porque mientras tanto leí a Brecht y me enteré de que decir eso ahora sería como no haber aprendido nada».

¿Os veíais cuando Paco regresaba a Palencia para estar con sus padres y hermanas en las fiestas navideñas?

Sí, nos veíamos cuando aparecía por Palencia, solo o con Neus. Generalmente a la hora del aperitivo y siempre organizábamos algo más reposado en la tarde-noche, para charlar distendidamente, sin prisa. Y, ya que hablamos de esto, aprovecharé para cerrar con una anécdota. Una de aquellas navidades, estando Paco en Palencia, la policía recibió la orden de detenerle y devolverle a Barcelona. El encargo de ejecutarla correspondió a un inspector de apellidos Rollán Ortiz, que era escritor aficionado y poeta, paradójicamente, de alguna «sensibilidad social», que se decía entonces, y muy tímido. Además, cosas de la pequeña ciudad, era vecino de Miguel Ángel Ibáñez. No sé por qué fuente, pero me consta que salió en busca de Paco y dio con él, que en ese momento paseaba con Miguel Ángel y conmigo por la Calle Mayor. Total, en semejante situación, no se atrevió a detenerle y esperó

los monos de los chistes de Chumy Chúmez.. Y yo, que iba entonces, decían, de joven promesa de la filosofía, me salvé aquel día de convertirme en un pingo almidonado y hasta puedo escribirte el 27 de enero del 94 estas cosas haciendo huelga, en minoría de a uno en mi facultad. ¡Gran suerte la de la libertad, vive Dios! Me veo ahí en la foto y pienso: *solo* estoy más gordo y más calvo. Y no te digo que sigo pensando igual que entonces, porque mientras tanto leí a Brecht y me enteré de que decir eso ahora sería como no haber aprendido nada en este mundo grande y terrible.

Tendré muy presente tu beccariano encargo. Y, mientras, te mandaré un trozo de mi rollo filosófico-moral sobre Las Casas; ¡a ver si te gusta!

Gracias por todo, Perfe. Me fue muy estimulante el encuentro en Medina.

Hasta pronto, un fuerte abrazo,

Paco

a hacerlo en otro momento, de forma más discreta, como en efecto lo hizo. Luego salieron los dos hacia Barcelona, imagino que en el famoso *shangai*. Algún tiempo después, Paco nos contaría que durante el viaje se puso a leer el *Anti-Dühring*, de Federico Engels (en la traducción y con un estudio introductorio de Manuel Sacristán, publicado por Grijalbo, México DF, en 1964). Y que vio enseguida interrumpida su lectura por una pregunta del policía: «Oye, ¿dónde puede conseguirse ese libro?». Mi ejemplar, profusamente subrayado, tiene anotado el año de su compra, 1967. Es obvio que la adquisición tuvo que responder a una sugerencia de Paco.

No abuso más de tu generosidad. ¿Quieres añadir algo más?

Creo que de lo respondido a las anteriores preguntas puede inferirse con bastante claridad lo que pienso de Paco, como persona de convicciones e intelectual riguroso y comprometido, hasta las últimas consecuencias, capaz de poner en riesgo todo lo que tenía, al servicio de aquellas y como amigo. Me impresionaron siempre su honestidad y su coherencia, y su capacidad de reinventarse con la reelaboración imprescindible a partir de los mismos presupuestos, bien asentados. Y me interesó particularmente su relación con Marx y con el marxismo, su modo de ser marxiano (marxista «sin ismos»), insensible a las modas. Me interesó mucho su inteligente y convincente propuesta al respecto, estableciendo una neta demarcación entre lo que fue y sigue siendo una de las más grandes, imprescindibles construcciones culturales de la historia y su brutal instrumentación política, fuente de todos los horrores. Reivindicando, cargado de razón, lo que justamente hay que reivindicar de ese pensamiento poderoso, con su enorme capacidad de transformación. Dicho con palabras de Bobbio y Ferrajoli: la actitud crítica, la visión de la historia desde el punto de vista de los oprimidos, la dignidad del trabajo, la refundación de la política desde abajo contra la explotación y la opresión. En definitiva, lo que, en buena parte, políticas comunistas de oposición, como las escenificadas en Italia y en España aportaron a la construcción de la democracia en ambos países. Y que es lo que hace, como dice el segundo de aquellos, que ningún demócrata consecuente pueda decirse, en tal sentido, no marxista.

Entrevista a Alfredo Apilánez sobre cuentas corrientes y decisiones ciudadanas

“La banca global extrae los flujos de liquidez del trabajo vivo a través del imperio de la deuda y los llamados “mercados” optimizan al máximo ese flujo, multiplicándolo *ad eternum*.”

Sobre el entrevistado. con sus propias palabras: “Soy profesor de ciencias sociales en un centro de estudios y escritor de artículos sobre historia, teoría económica y finanzas en el blog [Trampantojos](#) y Emblecos. Allí trato de poner un granito de arena en la crítica del discurso del capital -encarnado en la teoría económica ortodoxa y en el paradigma político neoliberal- y en la defensa de la necesidad de construir nuevos sujetos y prácticas emancipatorias. Soy miembro asimismo de la Asociación [500x20](#), un humilde pero corajudo colectivo que lucha contra la violencia inmobiliaria, principalmente en el ámbito del alquiler, en el distrito de Nou Barris de Barcelona”.

Entrevista publicada en *El Viejo Topo*, noviembre de 2018.

Recibí el pasado 11 de julio una nota tuya. Decía así: “Qué suerte que lo menciones Salvador ya que gracias a ello me he percatado de un despiste imperdonable: se me había pasado adquirir el libro -a pesar de hablar mucho de finanzas, soy un bicho raro que carece de cuenta corriente así que este tipo de trámites resultan un poco arduos-. En cualquier caso, ya está subsanado.”

El libro al que hacíamos referencia era: Paco Fernández Buey, *Marx a contracorriente*, Vilassar de Dalt: El Viejo Topo, 2018. Te comenté en otro e-mail que Sacristán señalaba en una carta de hace ya muchos años una situación similar a la tuya.

Tu respuesta fue la siguiente: “No sabes cuánta ilusión me hace tener en común con nuestro más brillante pensador al menos un rasgo nimio. La organización es ardua como te digo pero factible cuando uno se abstiene de entrar en la inicua espiral de los créditos y demás productos bancarios. Eso sí, hay que arrostrar el engorro de cobrar la nómina en cheque y dedicar una mañana al paying day de los recibos. La ventaja es el enorme alivio que supone llevar el control de los pagos evitando abusos demasiado comunes en comisiones, pagos indebidos y mordidas de los ‘sacaperras’ de los oligopolios energéticos. En fin, además de tener un cierto descargo moral por abstenerme de tratar con instituciones tan “honorables”, te aseguro que, incluso en términos prácticos, al menos por ahora, no me arrepiento. Disculpa la prolijidad y un abrazo.”

Te pregunto sobre estos temas. Tienen importancia y más en el caso de un buen conocedor de las finanzas como tú.

Una pregunta previa: cuando hablamos o se habla de sistema financiero, ¿de qué hablamos exactamente?

Aunque no lo parezca, no es nada sencilla esta cuestión que me planteas. Quizás sería interesante, desde el punto de vista pedagógico, resaltar el enorme contraste existente entre la respuesta que te daría un economista ortodoxo -desde prácticamente todas las tribunas académicas y mediáticas- y la versión “herética” que, con base en las teorías de Marx y de Keynes, viene considerándose la crítica más importante de la teoría económica apologista del capital.

Adelante con el contraste

La versión oficial -con la que se lava el cerebro a los sufridos estudiantes de economía en las facultades de todo el mundo- dice que el sistema financiero es el conjunto de instituciones -bancos, fondos de inversión, mercados bursátiles, mercados extrabursátiles, supervisores, etc- cuya función primordial es, en su condición de intermediarios financieros, canalizar el ahorro hacia la inversión empresarial o el crédito al consumo. De este modo las instituciones financieras funcionarían, podríamos decir, de lubricantes de la actividad económica proveyendo financiación y optimizando los flujos de liquidez a través de mecanismos que, en última instancia, redundan en la eficiencia de la asignación de recursos hacia la inversión productiva y el crecimiento económico.

Efectivamente, eso lo que normalmente podemos leer en ensayos y artículos.

Pues nada más lejos de la realidad, te lo aseguro. En este caso, los herejes nos acercan mucho más a la verdad.

La versión herética, valga la un tanto grosera simplificación, expuesta principalmente por economistas marxistas, define el sistema financiero como el conjunto de instituciones capitalistas cuya función esencial es canalizar los flujos de riqueza real extraídos -a través del 'crédito a muerte'- de la creciente explotación del trabajo hacia la nebulosa del casino global multiplicando el ingreso rentista y los formidables niveles de desigualdad para sostener la tasa de ganancia del capital, bastante maltrecha desde el crack del petróleo de 1973. En él habría pues dos niveles: en un primer nivel -llamémosle “máquina de succión”- estaría la gran banca global -la banca comercial y la banca central independiente de los gobiernos- cuya principal función sería extraer, a través del flujo creciente de intereses de la deuda, pública y privada, colosales cantidades de riqueza real hacia el casino. Y en un segundo nivel tendríamos el casino global, los mercados bursátiles y lo que el experto en finanzas Hernández Viguera denomina banca en la sombra, donde se vuelca el flujo de liquidez extraído por el sistema bancario para multiplicarlo -el casino financiero decuplica el PIB mundial- y convertirlo en rentas exorbitantes y en un formidable motor de desigualdad.

Digamos pues, en resumen, que la banca global extrae los flujos de liquidez del trabajo vivo a través del imperio de la deuda y los

llamados “mercados” optimizan al máximo ese flujo, multiplicándolo *ad eternum*, pugnando por estirar los ciclos de auge del capitalismo hasta el inevitable colapso, y maximizando los ingresos de los rentistas -la clase actualmente hegemónica.

Perdón por extenderme pero quería recalcar el contraste entre la realidad y la versión oficial de la ortodoxia, con la enorme influencia que ello tiene en la colosal ignorancia popular sobre la función real de las finanzas en nuestra sociedad.

Gracias por tus aclaraciones, vuelvo a nuestro asunto. ¿Cuándo tomaste la decisión de no tener cuenta corriente? ¿Por qué?

Antes que nada he de decirte Salvador que me produce un cierto pudor relatar mi humilde experiencia personal. Lo hago atendiendo a tu generosa invitación y por su posible función pedagógica como ejemplo de la viabilidad de practicar la objeción bancaria o financiera, que considero un cambio necesario y muy poco tenido en cuenta en los hábitos cotidianos de la población

Esa es la finalidad de mi pregunta.

En fin, todos conocemos mucha gente que raja constantemente de la banca, del rescate con dinero público, etc. pero que mantienen incólumes sus relaciones y su uso intensivo de servicios financieros y bancarios como si no existiera otra opción. Pues quizás haya que pasar, aunque sea parcialmente, de las palabras a los hechos, ¿no te parece?

De entrada diría que sí, que me parece.

Yendo a mi caso concreto, como se deduce de la explicación anterior, mi opinión no es precisamente favorable acerca de la función social de estas instituciones, así que llevaba bastante tiempo rumiando la posibilidad de -digámoslo así- romper relaciones con la banca.

La oportunidad se presentó cuando me quedé solo en mi casa hace cuatro años. Anteriormente teníamos una cuenta compartida con mi compañero de piso en la que yo figuraba únicamente como autorizado -decisión que tomé para evitar un embargo de escaso importe por multas de tráfico que me parecieron injustas y me negué a pagar- y que usábamos exclusivamente para los gastos ordinarios de la vivienda y algún que otro pago domiciliado. Era un uso limitado ya que la nómina la cobraba ya con un cheque. Así pues, como ya tenía una relación con la banca bastante residual, careciendo además, como te expliqué en el correo que dio origen a esta conversación, de préstamos o cualquier otro producto financiero, el cierre de la cuenta solamente conllevó tener que hacer a partir de ese momento los pagos directamente en efectivo. Entonces me convertí en un bicho raro -España es uno de los países más bancarizados del mundo, con un 94% de personas con cuenta corriente- apegado únicamente al efectivo -que representa un ridículo 3% del circulante- y ajeno al dinero-deuda electrónico -el 97% restante- creado por la banca privada. Digamos que

soy de los pocos clientes “exclusivos” que le quedan al BCE y a la fábrica de moneda y timbre.

Pues no está mal. ¿Tienes alguna otra relación con los bancos?

Una solamente. No me ha quedado más remedio -prácticamente es imposible, a pesar de que tendrían obligación por ley, realizar el pago por transferencia a las compañías telefónicas- que pedirle a una generosa amiga que me ceda su cuenta para domiciliar el pago del teléfono fijo y móvil -un humilde celular, tampoco tengo smartphome: como ves, estoy hecho un adefesio-. Así pues, he de reconocer esa impureza que hace que mi desvinculación bancaria no sea completa.

¿Obrarías del mismo modo si en España hubiera un banco público con perspectiva de servir a la ciudadanía?

Se me hace muy difícil situarme en una hipótesis tan inverosímil como la que planteas en el actual entorno furibundamente privatizador en el que el control de la planificación económica a través de la banca central y privada es el eje fundamental de la economía política neoliberal. Digámoslo un poco brutalmente: el banco público ni está ni se le espera. Fíjate que las cajas de ahorro eran entidades semipúblicas con obra social y ya viste cómo fueron fulminadas -con enorme complacencia por parte de las autoridades monetarias europeas- tras la brutal crisis financiera que todavía arrastramos, dejando todo el pastel a la banca comercial. Por cierto, actualmente Bankia⁴⁷ sigue siendo una entidad nacionalizada tras el colosal rescate público recibido. Pero es una perversión horrible y un ejemplo paradigmático de la servidumbre del poder político a los intereses de las finanzas ya que se están utilizando ingentes recursos fiscales a través del Frob y la Sareb para sanearla y poder ofrecerla a continuación en bandeja de plata a alguna gran corporación bancaria. Incluso en la Cuba comunista el sistema bancario es mixto.

No lo sabía, no sabía que en Cuba el sistema fuera mixto.

Teniendo en cuenta lo anterior, y yendo, si me permites la ensoñación, un poco más allá de la cruda realidad, sí que te daría una respuesta, tan inverosímil o más quizás que tu pregunta, remitiéndome al utópico Marx de los Manuscritos del 44 y a sus vitriólicas pero bellísimas diatribas contra el dinero: “el dinero es el alcahuete entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre”. Creo que un planteamiento realmente comunista debe tender a la desaparición del dinero y de la banca y a una organización social basada en el clásico principio marxista: de cada cual según su capacidad y a cada cual según sus necesidades, que yo entiendo también como descripción de la esencia del apoyo mutuo y del comunismo libertario. Si me permites copiar la frase, es de la *Crítica al programa de Gotha* de 1875, y a mí me parece bellísima: “En una fase

⁴⁷ La entrevista es anterior a su absorción por Caixabank.

superior de la sociedad comunista, cuando la esclavizadora subordinación del individuo a la división del trabajo y con ello a la antítesis entre trabajo mental y físico haya desaparecido; cuando el trabajo se haya convertido no solo en medio de vida, sino en la primera necesidad vital; cuando a la par con el desarrollo global del individuo hayan aumentado las fuerzas productivas y los manantiales de la riqueza colectiva fluyan más abundantemente, solo entonces podrá rebasarse en su totalidad el estrecho horizonte del derecho burgués y podrá la sociedad inscribir en su estandarte: «¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!». Mil perdones por la ensoñación. Pongamos de nuevo los pies en la tierra.

Dejando aparte lo del aumento de las fuerzas productivas y los manantiales de la riqueza colectiva, la frase de Marx es realmente bellísima. ¿Y si no te quisieran pagar tu nómina con un cheque?

Eso sería ilegal. Según el Estatuto de los Trabajadores la nómina se puede cobrar en moneda de curso legal, mediante talón o domiciliación bancaria.

¿Qué haces con el cheque? ¿Cómo obtienes tu efectivo para pagar tus cosas? Entiendo que tampoco tienes tarjeta de crédito o de débito.

Correcto, sin cuenta corriente no hay plástico. Dicho sea de paso, si me permites otro pequeño inciso Salvador, el plástico -me refiero al tarjeteo, obviamente- representa un enorme flujo de ingresos para la banca a través de comisiones cobradas a los comercios y demás establecimientos por su uso. Y, a pesar de que no seamos conscientes de ello, esas comisiones y demás costes de intereses ocultos suponen un importante recargo de costes para los comercios y las empresas que redundan en precios elevados y en inflación y desposesión para las clases populares.

Sin duda, algo que solemos olvidar.

Volviendo a mi caso particular, el cheque se cobra en el banco del empleador. Hay que salir ojo avizor de la sucursal ante el riesgo de ser cazado por algún amante de lo ajeno hasta que llega a su destino final aunque efímero en un humilde cajón -espero que esto no implique un riesgo para la seguridad de mi domicilio; aunque, bien pensado, el botín sería tan escaso que creo que incluso el hipotético raterillo tendría compasión y lo dejaría intacto jeje-.

¿Cómo pagas entonces tus recibos de agua, luz, gas o teléfono por ejemplo? ¿Vas a las compañías a pagar cada mes o cada dos meses? ¡Deben mirarte como un bicho muy raro!

Si, jaja, incluso me ha ocurrido con la eléctrica, de cuyo nombre no queremos acordarnos, que no me facilitó el pago a través de transferencia hasta que fue un caso de fuerza mayor al cerrar la cuenta donde estaba domiciliado y verse por tanto obligados a aceptarlo. No

les entra en la cabeza que pueda haber, como dices, 'bichos raros' que no estén bancarizados. Tampoco les interesa en absoluto perder sus suculentos negocios con la banca -sus principales accionistas- así que hacen todo lo posible para impedirlo hasta que no les queda más remedio.

Decirte que, para evitar “contaminarme” pisando sucursales, los suministros los suelo pagar en una institución mucho más honorable como Correos y la renta de la vivienda al administrador. Lo cual, por cierto, permite formular quejas o solicitudes acerca del mantenimiento de la vivienda cara a cara. Son las ventajas del pago en mano, que le ves la cara al rentista que te observa con conmiseración mientras cuenta los billetes jeje.

Y si yo te dijera: aunque quiera no puedo, no tengo tiempo para pagar en efectivo...

En este caso no sabría decir exactamente a qué te refieres pero sin duda me parecería abusivo. Trataría de disuadirte haciéndote entrar en razón con argumentos de este tenor: Pero hombre de Dios, no hagas eso, ¡si el efectivo es el único dinero real! Si el dinero electrónico no es dinero, aunque creamos lo contrario: es una deuda del banco con el cliente pero puede desvanecerse como el humo, como por cierto ocurrió en Chipre no hace mucho. Seguro que te convenzo. Si me apuras, en un caso extremo, que no hubiera otro remedio, podría recurrir a alguna cuenta putativa, como en el caso de la generosa amiga que te comentaba anteriormente, para solventar la dificultad. En otros casos -algún pago esporádico por conferencias por ejemplo- les he puesto como condición recibir un talón En fin, que cualquier persona física o jurídica con cuenta corriente -yo lo tendría más difícil- puede emitir un cheque al portador.

Hablas de abusos demasiado comunes en comisiones, pagos indebidos, etc. ¿Nos das algunos ejemplos?

Uff, esto daría para una charla monográfica para la cual tampoco estaría demasiado cualificado. Te daría solo algún ejemplo personal partiendo de que, al carecer de créditos y de otros sofisticados productos financieros, dejamos de lado el grueso de los abusos, condenados reiteradamente en tribunales europeos, que comete la banca patria al calor de la depredadora legislación hipotecaria y crediticia española. Las comisiones por descubierto, por ejemplo, de las que sí hablo por propia experiencia, son escandalosas. La entidad cobra por comisiones de mantenimiento una cantidad desorbitada que, en caso de volver tu cuenta de color rojo por falta de saldo, comienzan a generar unos intereses totalmente abusivos que cuando te das cuenta del agujero se han disparado enormemente. Todo ello sin ninguna notificación por parte de la entidad cuando, bien al contrario, no les duelen prendas en llenarte el buzón de toneladas de propaganda no reciclable para ofrecerte sus “irresistibles” productos, seguros y planes

de pensiones.

En fin, no soy mucho de embarcarme en reclamaciones o litigios - como buen antisistema, desconfío bastante de la ecuanimidad de los tribunales, y excuso decir de los de la piel de toro- pero, como creo que cualquier ciudadano sufre cotidianamente, estas instituciones tienen la sartén por el mango y los abusos flagrantes que cometen son difícilísimos de revertir a través de los trámites legales ordinarios.

En cuanto a las mordidas de los sacaperras de los oligopolios energéticos: ¿no las sufres igualmente aunque pagues en efectivo?

Desde luego que los abusivos precios, provocados en parte por la especulación financiera a la que las eléctricas -que forman por cierto un cártel de libro que falsea la sacrosanta libertad de mercado- se suman gustosas en la subasta de fijación del precio del kW, los sufro exactamente igual. Sin embargo, hay un matiz importante. Como controlo los pagos, puedo evitar abusos, como recargos injustificados por supuestos retrasos mal registrados por la compañía. Resulta, como botón de muestra, que el registro del abono de la factura se demora un par de días en el caso de la eficientísima empresa de aguas de Barcelona y así -incluso habiendo pagado en tiempo y forma- te cobran "por la patilla" 10 euros más en el siguiente recibo. Otro ejemplillo: hasta hace poco, debido a un problema en la instalación de los contadores telemáticos, algunos recibos de luz incluían consumo real y otros consumo estimado por la compañía eléctrica. El caso es que, cuando el estimado era inferior al real, la "dadivosa" compañía, cuando lo compensaba, cargaba el importe sin avisar y a traición -fuera de la fecha habitual de pago- dejándote -como fue mi caso- en descubierto. Y a reclamar al maestro armero. Desde que me borré del banco, esto ya no ocurre porque controlo yo los pagos y la cosa -te lo puedo asegurar- cambia cuando la reclamación precede al pago y no a la inversa. Asimismo, en caso de algún mes estar "apretadillo", puedo ir gestionando los pagos a conveniencia ya que la eléctrica no cobra -algo le tendremos que agradecer a la paupérrima normativa de la "pobreza energética"- recargo por retraso. En fin, ejerciendo la tan española picaresca, con magros ingresos como los míos no es baladí un ahorro de 50 euros, pongamos por caso, al aplazar el pago de un recibo un mes para poder adquirir, sin ir más lejos, alguno de los magníficos libros que editáis en El Viejo Topo.

Gracias por tus amables palabras. Hablas de "tener un cierto descargo moral por abstenerme de tratar con instituciones tan "honorables". ¿Qué descargo moral es ese?

Bueno Salvador, todos sabemos que las acciones individuales, desde la tradición anarquista de la propaganda por el hecho hasta la máxima bíblica de predicar con el ejemplo, tienen una relevancia puramente simbólica y, sin otro tipo de actuaciones y de cambios más estructurales y masivos, son totalmente insuficientes para alterar el

statu quo. Incluso existe el peligro, como en el caso de la caridad cristiana, de poder quedarse solamente en lenitivo para la mala conciencia al servir de vehículo expiatorio de las culpas. Lo cual no quita que tengan, estas acciones simbólicas, un efecto pedagógico, podríamos decir que asintótico, orientando hacia donde debería tender una praxis vital socialista. Aunque solo sea por ahorrarme algunos actos que uno hace “con la nariz tapada”, y más conociendo un poco las entrañas de la bestia, doy por bien empleado practicar la objeción bancario-financiera. Y, si no estoy abusando de tu paciencia con mis cuitas y escrúpulos, te pondría un último ejemplo de repulsión moral, llamémosle así, que uno se ahorra rompiendo relaciones con la banca.

No abusas de mi paciencia, todo lo contrario.

Vamos allá pues, sujétate bien la pinza de la nariz, te lo ruego. CaixaBank -cito el nombre comercial, excepcionalmente, aunque se la traerá al paio, como forma de denuncia y oprobio- patrocina una campaña “solidaria” que me voy a abstener de calificar: ‘cap nen sense bigoti’, ‘ningún niño sin bigote’. Se trata de una especie de cuestación para repartir leche entre los niños que sufren pobreza severa en Cataluña. Realmente me pareció repulsivo que una institución -dentro del cariz absolutamente vomitivo de la publicidad bancaria- que obtiene una parte de sus suculentos beneficios con la especulación con alimentos en el casino global, una dinámica generadora de miseria en el tercer mundo, trate de lavar su sucia conciencia con una campaña de esa catadura moral. En fin, creo que sobran los comentarios.

Sobran pero está bien que recordemos estas infamias. Un inconveniente: además de los cargos de corporaciones desalmadas, las cuentas pueden servir para domiciliar suscripciones a revistas alternativas o a organizaciones de izquierdas. ¿Cómo lo haces en tu caso?

Tienes razón, he tenido alguna suscripción y, como en el caso de la adquisición telemática de libros, puede ser un inconveniente. Sin embargo, resulta fácil de subsanar recurriendo -como en el caso del teléfono que explicaba antes- a otra cuenta “putativa”. Pero, volviendo a lo de predicar con el ejemplo y la necesidad de la pedagogía insurgente, creo que esas publicaciones alternativas deberían practicar también algo la objeción financiera facilitando los pagos a través de canales no bancarios.

Pongámonos en términos kantianos: si tú obras así, todo el mundo podría obrar así. ¿No colapsaría el sistema? ¿Qué haríamos sin sistema financiero?

Bueno, eso del colapso me recuerda a la acción que, lo comento también en el artículo, propuso el futbolista -por otro lado, probablemente multimillonario- francés Eric Cantona de provocar un corralito convocando a la población a cancelar sus cuentas y a retirar el

dinero simultáneamente de los bancos.

En fin, más allá de la humorada, creo, como te decía, que igual que en otros aspectos relacionados por ejemplo con la ecología, la recogida de basuras o el ahorro de agua, deberíamos adoptar conductas que, dentro de las inevitables contradicciones que todos tenemos que sobrellevar al vernos obligados a lidiar, en mayor o menor medida, con una realidad horrible, tendieran a minimizar las acciones que realizamos con la nariz tapada. Y en esto, como dices, el imperativo categórico kantiano sigue siendo una excelente guía de la conducta racional: obrar de tal modo que podamos desear que nuestra conducta devenga ley universal. Si me permites abundar un poco sobre el particular, el magnífico filósofo alemán Günther Anders describe el “analfabetismo emocional” del tipo ideal de ciudadano occidental como su casi absoluta incapacidad, dada la enorme complejidad de los procesos socioeconómicos y los aparatos productivo-destructivos en los que se halla imbricado, de representarse o percibir lo que está en juego en ellos y su propio papel en el engranaje. Esa oscuridad causal, que desacopla nuestras acciones al servicio de la producción mercantil de sus efectos mediatos y lejanos, atrofia nuestra capacidad de percibir las implicaciones de nuestros actos y nos blinda de paso contra la mala conciencia al anestesiar nuestra capacidad de “sentir” sus efectos. Así pues, creo que reducir ese analfabetismo emocional haciendo a las clases populares más conscientes de las consecuencias y la relevancia de actos cotidianos aparentemente triviales como, por ejemplo, pedir un crédito hipotecario o comprar participaciones preferentes, tendría un efecto al menos pedagógico al facilitar un mayor conocimiento de los perversos mecanismos inconscientes en los que estamos insertos. Obviamente, no se trata de hacerse ilusiones. El sistema nunca colapsaría por esta vía. Lo cierto, como bien nos enseñó el viejo Marx, es que tampoco nos necesita a nosotros para colapsar. Se basta y se sobra para hacerlo él solito. Es intrínsecamente inestable, como explica el economista poskeynesiano Hyman Minsky, en gran parte por causa de la formidable inestabilidad financiera provocada por la banca global y su crédito a muerte.

Así que quizás sería bueno ayudarle poniendo un granito de arena y haciendo un poco de labor de zapa desde dentro.

Todo ciudadano anticapitalista o contrario al poder financiero, ¿debería obrar tal como tú lo haces?

En este punto que mencionas, y para no reiterar lo anteriormente expuesto, voy a recurrir a las bellísimas palabras de nuestro admirado maestro Manuel Sacristán. En una extraordinaria conferencia, recogida en un libro que tú primorosamente editaste⁴⁸, Sacristán habla de la necesidad de transformar la vida cotidiana para poner los mimbres de una transformación de la sociedad en un sentido socialista. Le cedo pues muy gustosamente la palabra: “Todos estos problemas tienen un

⁴⁸ M. Sacristán, *Conferencias*. <https://www.rebellion.org/docs/47380.pdf>.

denominador común que es la transformación de la vida cotidiana y de la consciencia de la vida cotidiana. Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador, tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba una *conversión*. Es un terreno en el que no hay más remedio que expresarse en términos que les pueden parecer un poco utópicos, pero hay que tener la decisión de no ponerse colorado por ello.”

Continuaba Sacristán poniendo el ejemplo del automóvil como un bien no comunista, y destructivo, medioambientalmente hablando, del que también habría que prescindir. No se me ocurre mejor exposición práctica del imperativo categórico al que te referías antes. En mi humilde opinión, y si somos realmente sinceros con nuestra ideología y nuestro disgusto hacia la realidad circundante, deberíamos extender esa 'conversión' de la que habla Sacristán también en nuestra relación con el sistema financiero y sus inicuos productos. Quizás en estos tiempos de derrota y de desconcierto de las fuerzas disconformes con dejarse llevar por la resignación o el cinismo ante el decurso del -como decía Gramsci- 'mundo grande y terrible', el activismo simbólico y la coherencia personal en los actos más nimios y prácticos tengan incluso más importancia que en tiempos de activismo masivo y de efervescencia revolucionaria.

Me salgo un poco de tema. Te recuerdo el título de uno de tus trabajos: “El fascismo financiero y la irreformabilidad del sistema”⁴⁹. ¿No es un poco excesivo eso de “fascismo financiero”? Si no lo fuera, ¿el sistema financiero español sería un ejemplo de ese sistema fascista?

Con tu permiso, antes de contestarte, querría mencionar, antes de que se me olvide, que el texto sirvió de base de una charla impartida en el marco del interesantísimo foro denominado 'El derecho a la vivienda frente al capitalismo financiero', organizado por la asociación 500x20, del distrito de Nou Barris de Barcelona, que arrima el hombro en la durísima e ingrata lucha cotidiana contra la violencia inmobiliaria y a la que me honro de pertenecer.

Te agradezco que recuerdes el origen de tu escrito.

Yendo a tu pregunta, disculpa la digresión. El concepto 'fascismo financiero' proviene del conocido sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. Santos define el fascismo financiero como una forma, quizás la más importante, de fascismo social: “Todas las formas de fascismo social son formas infra-políticas, no son parte del sistema político, que es formalmente democrático, pero condicionan las formas

⁴⁹13/07/2018. <https://rebellion.org/el-fascismo-financiero-y-la-irreformabilidad-del-sistema/>.

de vida de los que están abajo a través de desigualdades de poder que no son democráticas, pero son inmensas y permiten que los grupos que tienen poder obtengan un derecho de veto sobre las oportunidades de vida de quienes están más abajo. Hasta ahora, políticamente, las sociedades son democráticas. Hay libertad de expresión, relativa pero existe. Hay elecciones libres, por así decirlo, con toda la manipulación. Pero los asuntos de los que depende la vida de la gente están cada vez más sustraídos al juego democrático. El mejor ejemplo es el fascismo financiero.”

En mi opinión, esta es la clave que permite hablar de fascismo financiero: que los asuntos de los que depende la vida de la gente están cada vez más sustraídos del juego formalmente democrático.

Real como la vida misma.

En el texto al que te refieres trato de argumentar que la hegemonía del capital financiero ha impuesto la agenda dura neoliberal de sobreexplotación del trabajo y rentismo a muerte y ha vaciado completamente de soberanía los estados democráticos al eliminar los instrumentos fiscales redistributivos que les podrían permitir hacer políticas keynesianas. Menciono varios ejemplos -Zapatero en 2010 anunciando recortes y reformando el año siguiente vergonzantemente la Constitución bajo el diktat del BCE, o Tsipras rindiéndose al chantaje de la troika y violentando la voluntad de su pueblo expresada en referéndum- de cómo incluso la teórica izquierda tiene las manos completamente atadas para desarrollar políticas mínimamente reformistas.

Otro ejemplo paradigmático de fascismo financiero son las agencias de rating o de calificación de riesgos.

Nos hablas de ellas por favor.

Se trata de un oligopolio de tres firmas de Wall Street que señalan con sus calificaciones negativas -lo hicieron con Grecia y con España en la crisis de la prima de riesgo- a quienes van a sufrir el ataque de los *bazokas* de las finanzas globales. Provocaron, con estas malas artes y sus flagrantes conflictos de intereses con la gran banca y los tiburones de las finanzas globales -Mister Soros et al-, el hundimiento de la solvencia crediticia de los “parásitos” del Sur de Europa y, con la complicidad absoluta de la banca central, que utiliza sus “objetivas” calificaciones como requisito para adquirir deuda pública de los Estados parias, les obligaron a cumplir la agenda dura neoliberal que condena a los pueblos a la precariedad y la miseria. Así pues, como prueba este ejemplo y muchos otros, si entendemos el fascismo, más allá de su origen y de los ejemplos históricos, como la forma en la que el gran capital aplica las políticas que afectan cada vez más a la vida de la gente a través de procedimientos coercitivos y en absoluto transparentes o democráticos, tenemos un buen ejemplo en la hegemonía de las finanzas modernas en el capitalismo neoliberal. El

ultra Hayek, sin ir más lejos, padrino junto con Friedman del neoliberalismo de posguerra y de su desembarco político durante el thatcherismo, quien tenía al menos el don de la franqueza, declaró en 1981 a un periódico chileno: “Mi preferencia personal va a una dictadura liberal y no a un gobierno democrático donde el liberalismo está ausente”.

Como dicen los leguleyos: “a confesión de parte, relevo de pruebas”.

Recojo un comentario tuyo: ¿qué sistema es ese que es irreformable? ¿En qué sentido lo es?

En este caso, como creo que la cuestión a la que te refieres está implícita en la anterior, voy a remitirme, y perdón por la autocita, a un fragmento del texto al que nos estamos refiriendo que creo contesta a tu pregunta: “La gran novedad respecto a épocas anteriores de la historia del capitalismo es la amputación de la posibilidad de intervención, al menos en la sala de máquinas del sistema, por parte de los poderes públicos, teóricos representantes de la soberanía popular. Sobran los ejemplos ilustrativos de cómo las palancas “técnicas” a través de las que el estado burgués podía atenuar el embate del capital (destacadamente, la política fiscal redistributiva de tipo keynesiano financiada a través del banco central público) han sido cercenadas por la ofensiva neoliberal. La conclusión lógica de cara a las vías de acción político-social de las clases populares es contundente: si el sistema es irreformable por la vía legal-institucional, la insistencia en esta vía por parte de las llamadas fuerzas del cambio y los movimientos sociales reformistas solo puede producir desánimo y frustración, ante la imposibilidad de realizar transformaciones de calado respetando las reglas del juego. El viejo reformismo, mil veces fracasado, con su utópica ilusión de alcanzar un capitalismo con rostro humano, para paliar con microavances el desastre en ciernes, no sería pues más que un freno a las auténticas aspiraciones emancipatorias.”

Como decía nuestro admirado Fernández Buey, en un artículo que aparece en el magnífico libro que mencionaste al principio de esta charla: “Lo característico del capitalismo actual es la degradación de la política, su trivialización, su conversión en politiquería que beneficia a una minoría y que tiende a hacer apolíticos a los demás”. Quizás, por tanto, como reza el título del libro de John Hollaway⁵⁰ que comenta Fernández Buey, haya que pensar en cambiar el mundo sin tomar el poder y sin hacerse vanas ilusiones en cuanto al uso de las romas herramientas de la democracia formal. Pero eso es harina de otro costal y nos llevaría por otros derroteros, más propositivos, en los que obviamente no vamos a entrar.

Asunto pendiente para otra conversación. ¿Quieres añadir algo más?

⁵⁰ *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Vilassar de Dalt: El Viejo Topo, 2002.

Simplemente agradecerte enormemente la oportunidad que me has dado de explicar mis planteamientos sobre cuestiones tan neurálgicas como poco conocidas y pedir disculpas nuevamente por la impudicia de hablar quizás en exceso de mi propia experiencia. Espero que haya servido al menos para resaltar algunos rasgos, tan relevantes como desconocidos, de la cruda realidad que vivimos. Porque, como digo en el texto, y ahora sí, te prometo que ya no abuso más de tu paciencia y concluyo: “Quizás no haya ámbito de la realidad social donde sea mayor el desconocimiento existente sobre los procesos que inciden en la vida de la gente que en todo lo relacionado con las finanzas modernas. Podríamos decir que hay una relación inversamente proporcional entre la relevancia de los formidables efectos que producen sobre la vida cotidiana de las personas y el conocimiento que se tiene del funcionamiento de esos mecanismos: no entendemos las fuerzas que mueven el mundo en el que vivimos. “

Gracias por tus palabras, tu tiempo, tus excelente reflexiones... y por la llamada que haces a nuestro compromiso práctico, real.

Entrevista a Rafael Aragüés sobre *Introducción a la Lógica de Hegel*

“El mismo Hegel nos da una definición de idealismo en la 2ª edición de la lógica del ser: el idealismo no consiste en otra cosa más que en reconocer que los entes finitos no son lo verdadero.”

Rafael Aragüés (Madrid, 1986) se licenció en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Posteriormente completó sus estudios de Master en Heidelberg, donde profundizó en el estudio del idealismo alemán en las obras de Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Bajo la tutela de Hans Friedrich Fulda se doctoró con una tesis en torno al problema de lo absoluto en la filosofía de Hegel: *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels* (Wilhelm Fink, 2018). Aragüés es también autor de varios artículos acerca del pensamiento de Hegel publicados en revistas especializadas.

El profesor Aragüés acaba de publicar en editorial Herder un estudio sobre la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. En su ensayo centramos una buena parte de nuestra conversación.

Entrevista realizada al alimón con el presidente de Espai Marx, Joaquín Miras.

“Un pensar que se piensa a sí mismo. Entrevista a Rafael Aragüés” fue publicada en *El Viejo Topo*, 406, noviembre de 2021, pp. 64-69.

En estos últimos años, la obra de Hegel vuelve a ser tenida muy en cuenta tanto en el mundo de la filosofía continental como en el mundo anglosajón (también en el mundo hispanohablante por supuesto). Cada vez se encuentran más estudios nuevos sobre su obra en los anaqueles de las librerías. ¿De dónde este nuevo interés? ¿Qué insatisfacciones filosóficas actuales, si es el caso, pueden inspirar esa vuelta a Hegel? ¿Qué respuestas puede proporcionar el estudio de Hegel a los lectores de hoy?

Creo que Hegel es interesante actualmente debido a la enorme influencia de su pensamiento en la filosofía del s. XX y principios del s. XXI. Tanto para pensar con él como contra él, muchas corrientes filosóficas toman a Hegel como referente. Este debate con Hegel es en la mayoría de los casos parcial, en el sentido de que se centra en un aspecto determinado de su pensamiento. El ejemplo paradigmático es la dialéctica entre amo y siervo de la *Fenomenología del espíritu* y el concepto consiguiente de reconocimiento, que ha tenido una influencia enorme en los estudios críticos y particularmente en el feminismo. También la *Filosofía del derecho* ha tenido una influencia enorme, aunque le ha traído a Hegel una fama injustificada de apologeta de la Restauración que no tiene que ver con su pensamiento.

Pero más allá de estas lecturas parciales, que toman este o aquel aspecto particular de la obra de Hegel, el interés de su obra viene motivado por su pretensión: elaborar un sistema de la filosofía, un filosofía sistemática que englobe el saber humano en su interconexión

y reflexione sobre él. Dada la enorme compartimentación de las ciencias hoy en día, ese proyecto es tremendamente sugerente, y lo es porque la razón es una, y todo ser pensante busca en el fondo la unidad. Esa insatisfacción en torno a la fragmentariedad del saber, donde no se recalca la conexión entre las disciplinas y donde la filosofía se ha relegado a sí misma a ser filosofía *de* (filosofía *del* lenguaje, *de* la biología, *de* la física, *de* la acción, etc.), olvidando su carácter holístico, es lo que creo está a la base de este renacimiento de la obra de Hegel.

Has escrito un nuevo libro sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel. ¿Por qué? ¿Qué aujeros intenta cubrir?

El libro pretende, por un lado, presentar una interpretación general de la *Ciencia de la lógica*, y por otro lado, servir como introducción a la obra, ayudando al lector a adentrarse en uno de los textos más complejos de la Historia de la filosofía. Creo que hacía falta un libro en castellano que sirva de introducción a esa obra en particular y a Hegel en general desde la perspectiva de la *Ciencia de la lógica*, y esto último es importante porque la *Ciencia de la lógica* es la metafísica dentro del sistema hegeliano.

Si entendemos la metafísica sencillamente como la filosofía primera, es decir, la reflexión sobre las cuestiones más elementales de la razón, que fundamenta toda una reflexión posterior acerca de la naturaleza y el espíritu, entonces para Hegel esa disciplina es la lógica especulativa. Esto quiere decir que filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu adquieren su sentido y su fundamento gracias a la *Ciencia de la lógica*, además de que nociones elementales de la filosofía hegeliana como el concepto especulativo, objetividad o la Idea absoluta encuentran su explicación en esta obra. Por eso es necesaria su lectura, pues es imprescindible para entender la filosofía sistemática de Hegel –la *Fenomenología del espíritu* es en este sentido independiente, pues es una introducción al Sistema.

Y más allá de ese interés particular...

Más allá del interés particular que tiene la *Lógica* a la hora de entender a Hegel en general, la obra tiene de por sí también interés en tanto que desarrollo y reflexión acerca de conceptos metafísicos tradicionales que están presentes en todas las disciplinas y que utilizamos corrientemente: algo, otro, uno, múltiple, fundamento, consecuencia, causa, efecto, interacción... todos esos conceptos los utilizamos, como diría Kant, acríticamente, sin pararnos a pensar qué son. Las ciencias y saberes particulares tampoco pueden hacerlo, sino que los presuponen. La explicación y desarrollo de esos conceptos, al menos una muy rigurosa, se encuentran en la *Lógica*.

Pero ante todo, la *Lógica* como estudio de la Idea en el elemento del pensar tiene un objeto de estudio por excelencia: la razón, que es a la vez y al mismo tiempo, la libertad. De razón y libertad trata la *Ciencia*

de la lógica en último término, y ello tiene también un interés político y práctico: al fin y al cabo, queremos desde la Revolución francesa vivir en un mundo racional y libre. De lo racional y lo libre y su realización en el mundo trata la *Lógica*.

Mi libro intenta solamente ayudar un poco a comprenderla.

¿Te has apoyado en algunas lecturas previas? Si es el caso, ¿cuáles serían las más importantes?

Estudí y me doctoré en Alemania, en la Universidad de Heidelberg, y soy deudor, qué duda cabe, de las clases y los escritos de Hans Friedrich Fulda, mi director de tesis, pero también de Anton Friedrich Koch, Friederike Schick, Klaus Vieweg y otros expertos. De todos he aprendido mucho, pero de quien más he aprendido, por supuesto, es de Fulda. Él me dio muchas claves para entender a Hegel, me enseñó a ver los debates que están implícitos en su obra con Kant, Fichte, Schelling, Jacobi y otros pensadores de su época, debates que en el texto de Hegel no siempre aparecen explícitamente; me liberó de una lectura dogmática de Hegel como aquel supuesto gran logicista y onto-teólogo que pretendía deducirlo todo a partir del concepto. Fulda me abrió nuevas perspectivas desde las que abordar a Hegel. Me ayudó a descubrir en él una filosofía de la razón y la libertad.

Por supuesto, él no es el único en este sentido. Los trabajos de Robert Pippin a este respecto también son importantes, o los del mismo Klaus Vieweg, que también ha resaltado ese punto central de la filosofía de Hegel recientemente en su biografía, que estoy traduciendo junto con otros colegas.

¿Quiénes son los destinatarios de tu libro? ¿Los filósofos hegelianos? ¿Los filósofos en general? ¿Los ciudadanos/as interesadas en el filosofar? ¿Hay que saber mucho Hegel para adentrarse en su trabajo?

Para adentrarse en mi ensayo no hay que saber mucho de Hegel, pero sí es verdad que es necesario un interés más o menos firme por la filosofía y algo de paciencia, porque aunque es un libro que intenta ser muy claro, el nivel de abstracción al que se llega es alto, precisamente porque es un texto en torno a la *Lógica* de Hegel.

En este sentido, los destinatarios de mi libro son tanto los filósofos hegelianos, pues a ellos no les va a dejar indiferentes, como los filósofos en general, pues estamos hablando de la *Ciencia de la lógica*, un hito en la Historia de la filosofía, como los ciudadanos y ciudadanas interesadas en el filosofar.

Para estos últimos sí es recomendable un conocimiento general de la Historia de la filosofía, como lo pueda dar por ejemplo un curso de 2º de Bachillerato, y como digo, algo de paciencia. Pero creo que para todos puede ser un ensayo interesante.

Has hecho referencia a ello, pero insistimos. La *Ciencia de la Lógica*

suele ser considerada un auténtico hito de la historia del pensamiento occidental. ¿Por qué?

Porque es una empresa sin parangón en la Historia de la filosofía. Se trata de un estudio de la razón pura, del pensar y sus determinaciones. Pero no como hace Kant en su *Crítica de la razón pura*, investigando la razón acerca de la posibilidad del conocimiento de objetos en general, sino, en la lógica especulativa hegeliana, investigando a la razón en sí misma, en tanto que totalidad de determinaciones del pensar que se van generando unas a partir de otras, e independientemente tanto de un sujeto trascendental que las piense como de un objeto al que se apliquen, sino en sí mismas.

Es la exposición del pensamiento que se piensa a sí mismo, más allá de todo objeto y todo sujeto, y por eso es considerada un hito en la historia del pensamiento.

Cuando Hegel habla de Lógica, ¿de qué está hablando exactamente? ¿Alguna relación con lo que llamamos actualmente lógica formal?

Está hablando del estudio del pensar y sus determinaciones. La lógica formal es igualmente el estudio del pensar, en el sentido del razonamiento correcto. La llamamos formal porque abstrae de todo contenido de los razonamientos y se queda solamente con su forma, estudiándola y comprobando si es correcta o no. Para ello, la lógica formal nos presenta una serie de conceptos y reglas del razonamiento correcto como dados, por ejemplo el *modus ponens* o el silogismo disyuntivo. La lógica especulativa de Hegel incluye esas reglas (véase los capítulos dedicados a concepto, juicio y silogismo), pero con dos diferencias clave: primero, incluye muchas más ideas, por ejemplo, finito o infinito y muchas otras que también son determinaciones propias del pensar, y segundo, va generando unas a partir de otras partiendo de la idea más pobre, la de “ser”.

Podemos decir que la lógica tradicional y en parte la lógica formal actual –si dejamos la formalización a un lado– están incluidas en la lógica especulativa de Hegel, al menos en buena parte, pero la lógica especulativa de Hegel no se limita a ellas. Además, en la *Lógica* de Hegel conceptos como concepto, juicio o silogismo adquieren un significado especulativo más profundo que en la lógica formal. Y por descontado, Hegel no cree que su lógica sea meramente formal, pues las formas del pensamiento son su verdadero contenido, y en verdad no se puede separar forma y contenido.

En cuanto a ciencia, ¿a qué tipo de ciencia se refiere Hegel en su *Ciencia de la lógica*?

Esta es una buena pregunta, porque yo al menos no tengo claro todavía del todo si hay en Hegel un concepto unívoco de ciencia o no. Me explico. Es obvio, él mismo lo afirma en varias ocasiones, que Hegel pretende elevar la filosofía al rango de ciencia. El concepto de ciencia que Hegel maneja es producto del largo camino de la

conciencia a través de la *Fenomenología del espíritu*. Solo esto ya daría de por sí para otro libro entero, pero podemos decir muy resumidamente que la ciencia reside para Hegel en el saber absoluto, incluso lo llama a veces, saber puro, un saber que no es de ningún objeto, sino de sí mismo, un saber del saber, o más bien, un saber especulativo. Es la razón universal conociéndose a sí misma.

Esta tesis habría que desarrollarla más, pero valga ahora mismo de esta manera sucinta.

De acuerdo, valga así.

Esta razón universal conociéndose a sí misma se desarrolla primeramente en la *Ciencia de la Lógica*, pero después sale de sí, se expone en la forma de su ser otro, a saber, la naturaleza, y vuelve a sí misma como espíritu. Este movimiento especulativo de la razón –o en terminología estrictamente hegeliana, de la Idea absoluta– es lo que Hegel llama ciencia.

Ahora bien, es evidente que Hegel reconoce el estatus de ciencia a las ciencias naturales de su época, incluso a otras disciplinas. Su filosofía de la naturaleza nos da muestras de ello. Pero las ciencias particulares, por ejemplo, la Física, no estudian el autoconocimiento de la razón, sino un objeto de estudio determinado, a saber, la materia, y según el esquema de la Idea del conocer. En qué medida hay aquí un único concepto de ciencia, que pueda abarcar también a las ciencias particulares y cómo, o hay varios conceptos de ciencia presentes, es una cuestión que me ocupa ahora mismo en torno a Hegel.

¿Existe alguna relación en Hegel entre la Lógica y la Ontología?

Tanto en este nuevo libro, *Introducción a la Lógica de Hegel*, como en mi anterior libro, *Das Problem des Absoluten in der Philosophie Hegels* [El problema de lo absoluto en la filosofía de Hegel], he dado varios argumentos por los que creo que la *Ciencia de la lógica* de Hegel no es una ontología.

No hay edición española del segundo libro.

No la hay por el momento.

Hans Friedrich Fulda, de quien he hablado antes, escribió hace años un par de artículos reveladores acerca de este asunto titulados “Die Ontologie und ihr Schicksal in der Philosophie Hegels” [La ontología y su destino en la filosofía de Hegel] y “Ontologie bei Kant und Hegel” [La ontología en Kant y Hegel]. Todavía hoy se lee la *Ciencia de la lógica* como un tratado de ontología; se trata de una lectura aun mayoritaria, diría yo. Esta me parece una cuestión central, porque en torno a ella se juega la comprensión de todo el proyecto filosófico de Hegel. Para mí, su lógica especulativa, que según Hegel es la metafísica propiamente dicha, aquella metafísica que surge tras la depuración de la crítica kantiana, no es una exposición *a priori* sobre la estructura de la realidad y la construcción lógica de todos los entes. Al contrario, la lógica

especulativa presupone la superación del punto de vista de la ontología, del punto de vista centrado en los entes, un punto de vista que es superado definitivamente con el camino escéptico de la *Fenomenología del espíritu*.

Solo librándonos de una lectura ontologizante de la Lógica de Hegel podemos entender con profundidad que su metafísica es una genuina metafísica de la razón y la libertad.

¿Puedes ayudarnos un poco más a entender el esquema de la obra, la evolución de la misma en sus tres partes: doctrina del ser, doctrina de la esencia, doctrina del concepto?

El tema de la obra, como digo, es el estudio del pensar y sus determinaciones. Pero al comienzo no hay objeto ni tema definido. No hay nada más que una exhortación a pensar, casi sin horizonte ni destino alguno. ¡Piensa! -podríamos decir. Ese “piensa”, sin más, sin mayor determinación, adentrado en el pensamiento, de manera que uno no se distingue de lo que piensa, ese pensar es, de entrada y de manera inmediata, “ser” -como dice Hegel: puro ser, sin mayor determinación. El “ser es la primera determinación del pensar, lo más inmediato e indeterminado que hay. Así se abre la doctrina del ser, que podemos caracterizar como la esfera de la inmediatez, de un pensar directo, un pensar sobre algo dado. Ser, nada, devenir, algo, otro, uno, múltiple, medida... todo ello son ideas que se presentan completas en sí mismas, por así decir, aunque en verdad están en constante fluir en su otro.

La esfera de la esencia es la verdad de la doctrina del ser. En ella se piensan determinaciones relativas, que, dice Hegel, aparecen la una en la otra, que son impensables la una sin la otra, como en el fondo se vio anteriormente que era impensable el “algo” sin el “otro”.

Por último, la obra culmina con la doctrina del concepto, con un pensar que se piensa explícitamente a sí mismo en forma de concepto, juicio, silogismo y en última instancia Idea. Es cierto que desde el comienzo de la Lógica, el pensar se está pensando a sí mismo, pero es a partir de la doctrina del concepto cuando esto se hace explícito.

¿Conviene leer y estudiar a Hegel para aproximarse y adentrarse en la obra de Marx? ¿Hubo mucha confusión cuando se habló en los sesenta y setenta del siglo pasado de una línea de demarcación, de una ruptura epistemológica, entre el joven Marx (filósofo y hegeliano) y el Marx maduro (científico y antihegeliano)?»

No me considero un experto en Marx ni mucho menos. He trabajado los tres tomos de *El capital*, la *Contribución a la crítica de la economía política*, *El 18 Brumario*, la *Crítica al programa de Gotha*, el *Manifiesto* y, parcialmente, los *Grundrisse*, *La ideología alemana* y los *Manuscritos del 44*. Me dejo algún texto seguro, pero eso es básicamente lo que más conozco. Y en todos esos textos no creo que Hegel sea esencial para entender a Marx, más allá de lo que el mismo Engels sintetiza en el

Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.

Por supuesto, conocer a Hegel y a otros grandes filósofos siempre es importante para leer a pensadores contemporáneos, pero no creo que un estudio de Hegel sea tan importante para comprender bien a Marx como sí lo es, por ejemplo, un estudio de David Ricardo o Adam Smith. Entre Hegel y Marx veo más rupturas que continuidades, más crítica del segundo al primero que elementos comunes.

En cuanto al asunto de la ruptura epistemológica...

No me siento cualificado para aceptar o rechazar esa ruptura epistemológica de la que hablaba Althusser. Lo que sí he observado es que Marx le da más importancia en sus primeros escritos a conceptos hegelianos, por ejemplo los conceptos de Entäußerung (enajenación) y Entfremdung (alienación), frente a los escritos tardíos. En los *Grundrisse*, uno se topa muchas veces con un lenguaje hegeliano, pero muchas veces da la impresión de ser eso, una forma de expresarse, que ha dejado atrás los conceptos de Hegel y se está planteando otras cosas, aunque las palabras permanecen.

En *El capital* ese lenguaje hegeliano es ya anecdótico, y el contenido principal de la obra creo que puede entenderse sin Hegel.

Es cierto que la línea argumental de Marx, su modo de exposición, va de lo más simple y abstracto (la producción de mercancías) a lo más complejo (la sociedad capitalista, los precios de producción, las crisis...). Eso recuerda indudablemente a la *Lógica*. También la unidad de exposición y crítica: Marx, en la medida en que expone, va criticando los conceptos de la economía burguesa, y va adentrándose desde su presentación superficial como economía de mercado, de seres libres e iguales, hasta sus entrañas.

Todo eso tiene reminiscencias hegelianas, en concreto de la *Lógica*. Pero no he profundizado mucho más en el tema y, en cualquier caso, no creo que sea imprescindible conocer al detalle la relación entre ambos autores a este respecto para comprender a Marx.

Me parece más interesante e importante, por ejemplo, entender la teoría del precio de producción o las causas de las crisis económicas que identifica Marx a lo largo de su obra.

Eres un gran conocedor del idealismo alemán. ¿A qué llamamos idealismo alemán? ¿Cuáles son sus tesis esenciales? ¿Qué aire de familia comparten los pensadores que agrupamos con ese ismo?

Como en preguntas anteriores, voy a intentar contestar de manera sucinta, pues el tema da para mucho.

Ya de entrada hay que decir que hay que depurar la denominación de idealismo alemán de cualquier connotación nacionalista, o si quiera de una suerte de pertenencia a Alemania que es bastante discutible en los filósofos de los que tratamos. Tanto Fichte como Schelling y Hegel se concibieron a sí mismos como filósofos cosmopolitas, herederos de la Revolución francesa, si bien es verdad que esto último es en el caso

del último Schelling algo más discutible.

De los tres, incluso el que pudiera ser más nacionalista alemán, Fichte, opera con un concepto de nación que en aquella época, no lo olvidemos, surge como idea subversiva respecto al orden del Antiguo Régimen. Ese nacionalismo, que inicialmente surge de la rebeldía contra el despotismo feudal y el absolutismo, deriva posteriormente en una ideología etnicista, culturalista y excluyente que a mi parecer casa mal con la visión de estos autores. En las últimas décadas se prefiere incluso la denominación de filosofía clásica alemana, que parece sugerir menos connotaciones nacionalistas.

De acuerdo entonces: filosofía clásica alemana.

Más allá de esta cuestión terminológica, podríamos decir que llamamos idealismo alemán a una corriente de pensamiento que se propuso llevar a conclusión el proyecto de la filosofía kantiana, a saber, elaborar un sistema de la razón, cuya piedra angular sea la libertad. Esto es lo que trato en el primer capítulo del libro. Tanto Fichte como Schelling y Hegel parten de la base de que tras la filosofía de Kant no es posible volver a los planteamientos anteriores, sino que la filosofía debe reflexionar sobre la razón y la libertad como sus elementos centrales. Las cuestiones en torno al sistema de la filosofía, la unidad entre filosofía teórica y filosofía práctica, el comienzo del sistema, el método, etc., enmarcan buena parte del debate.

¿Y qué singulariza al idealismo hegeliano?

El mismo Hegel nos da una definición de idealismo en la segunda edición de la lógica del ser: el idealismo no consiste en otra cosa más que en reconocer que los entes finitos no son lo verdadero. El idealismo de la filosofía es liberarse de lo finito, entender que lo ente, lo finito, las cosas que nos rodean, no tienen ser en sí mismas, que toda su consistencia y objetividad reside en el pensar, y que es en el pensar y la razón donde está la verdad y el conocimiento en sentido estricto.

Esto es lo que singulariza al idealismo hegeliano: apartar nuestra mirada del suelo y pensar la razón y la libertad como lo central.

No se nos ocurre mejor resumen para finalizar la conversación.

No te extrañe que volvamos a solicitarte una nueva entrevista sobre este gran clásico de la filosofía.

Entrevista a Juan Manuel Aragüés Estragués sobre Marx y marxismo

“Hay un gesto en Marx del que todavía no hemos sido capaces de extraer toda su potencia filosófica, cuando dice que buscar la verdad en la teoría es pura escolástica, que la única verdad se encuentra en la práctica.”

Juan Manuel Aragüés Estragués es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Ha publicado diversas obras sobre Karl Marx, Jean Paul Sartre (al que también ha traducido), Gilles Deleuze y diversos aspectos de la filosofía contemporánea.

Uno de sus últimos libros publicados: *De idiotas a koinotas. Para una política de la multitud* (Madrid: Arena Libros, 2020).

La entrevista se publicó en *El Viejo Topo*, n.º 395, diciembre de 2020, pp. 10-17.

¿Quién fue Karl Marx? ¿Un gran filósofo, un gran economista crítico, un agudo historiador, un incisivo periodista *pane lucrando*, un revolucionario socialista, un dirigente político, un devorador de libros, el iniciador de una gran tradición de pensamiento político-filosófico?

Todo eso, sin ninguna duda, y podríamos seguir añadiendo caracterizaciones que quizá pudieran resumirse en el perfil de un espíritu crítico empeñado en el conocimiento y transformación de la realidad. Marx es consciente de la tremenda complejidad de la realidad y, por ello, entiende la necesidad de múltiples herramientas y estrategias para aproximarse a ella.

Su faceta periodística, por ejemplo, debe ser entendida, sin duda, desde una perspectiva económica, *pane lucrando*, como bien dices, pero es, sobre todo, al menos desde mi punto de vista, un modo de difundir sus ideas a un público más amplio. Es la vía de salida de sus investigaciones en otros ámbitos, como la historia, la economía o la filosofía.

Pero, en todo caso, todos los perfiles de Marx se amalgaman en una vocación última que es transformar el mundo.

Uno de tus trabajos sobre el compañero de Jenny von Westphalen lleva por título: “El dispositivo Karl Marx”. ¿Dispositivo Marx? ¿Qué tipo de dispositivo es Karl Marx?

Al utilizar el concepto de dispositivo intento, sobre todo, huir de la hagiografía que ha sido tan del uso en ciertos sectores que se califican como marxistas. Cuando una tradición coagula en estatuas o textos canónicos, muere. Hay un magnífico cuento de Cortázar en el que se cuenta la historia de los seguidores de una famosa actriz que, cuando decide retirarse, recopilan todas sus películas, eligen las escenas que

les parecen mejores y con ellas componen lo que entienden es la obra perfecta de su actriz favorita. El problema viene cuando ella anuncia su regreso a los escenarios. Ellos, claro está, deciden matarla, única opción para que no estropee la obra acabada. Creo que esto, en parte, sucedió con la ortodoxia marxista. No me interesa tanto la reivindicación de una persona, por genial y admirable que sea, cuanto de un modo de afrontar el análisis de la realidad. Ese es el sentido en el que utilizo el concepto de *dispositivo*. Marx designa, más que una biografía y una obra, una estrategia de pensamiento, una lógica, que se caracteriza, como ya he dicho, por su complejidad y, también, por la constante revisión de las propias conclusiones, lejos de todo dogmatismo.

Esto es lo que garantiza la actualidad de Marx y lo que permite que siga siendo una herramienta de primerísimo orden desde una perspectiva filosófica y política.

Complejidad, dices, ¿qué hay que entender aquí por complejidad?

Fundamentalmente en el sentido de evitar el monocausalismo y la unidireccionalidad en la explicación de los procesos. Marx concede especial relevancia a lo económico, es cierto, pero también se preocupa de precisar que la economía no lo explica todo, sino que hay múltiples causas que explican el acontecer de lo real. El materialismo debe huir, como bien apunta Jesús Ibáñez, del paradigma de la simplicidad porque una realidad compleja exige explicaciones complejas.

En el subtítulo de ese libro que he citado hablas de lógica materialista. ¿Cuándo una lógica es materialista?

Lo que me interesa subrayar con esa idea de *lógica materialista* es que es posible desentrañar, entre los múltiples, y a veces contradictorios, Marx de la tradición filosófica, una línea de coherencia materialista que nos permite señalar un Marx entre otros, un Marx desembarazado de las excrecencias idealistas que, en ocasiones, jalonan su discurso.

En Marx hay una constante y soterrada lucha contra la tradición idealista en la que se forja su pensamiento, de la que Hegel es la figura más destacable. Como joven hegeliano, su primer gesto es volverse hacia la filosofía materialista de la antigüedad, a Demócrito y Epicuro, para redactar su tesis doctoral. Me parece un signo verdaderamente relevante. Los primeros años 40 son momentos de marcar distancias con la tradición idealista. Pero, a pesar de ello, en el pensamiento de Marx siguen apareciendo, en diferentes momentos, gestos impregnados de idealismo (determinismo, teleología, mecanicismo). No podía ser de otro modo, Marx es hijo de su época, crece en una tradición histórica en la que el etapismo y el finalismo están muy presentes: la ilustración escocesa, Comte, el propio Hegel.

Entiendo que esos residuos idealistas pueden, y deben, ser encapsulados y tratados como lo que son, inercias de una tradición para, de ese modo, hacer aparecer un Marx plenamente materialista. Por eso le concedo tanta importancia a su ateísmo, un ateísmo que él

mismo se encarga de acotar cuando, al principio de su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, dice aquello de que en Alemania la crítica de la religión está terminada. Marx entiende que es preciso hacer filosofía, y por lo tanto política, desde el ateísmo, desde la immanencia, sin que eso presuponga centrarse, como hacen los otros jóvenes hegelianos, en la crítica de la religión. Y esa apuesta por la immanencia es la que es preciso rastrear a lo largo y ancho de su filosofía.

Con Marx, el materialismo, que siempre había constituido una corriente subterránea, como decía Althusser, asciende a la superficie para ya no dejarla. Con Marx, la lógica materialista, aquella que consiste en, otra vez Althusser, no contarse cuentos, no inventarse mundos, como dirá Nietzsche, comienza a confrontar cara a cara con la lógica idealista que había dominado el pensamiento desde que las alucinaciones del platonismo, una teología vergonzante, se hicieron hegemónicas.

Un Marx plenamente materialista sería, creo entender, un Marx ateo, un Marx que no cuenta cuentos, que hace filosofía desde la immanencia, no desde mundos idealistas platonizados. ¿Es eso?

Sin duda. Marx y Platón representan tradiciones enfrentadas, fundamentalmente en lo ontológico, pero también, y mucho, en lo político. Pero quiero precisar que el ateísmo de Marx es ontológico, no político. Como explica maravillosamente en ese texto tan hermoso que es la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, no se trata de acabar con la religión por decreto, coercitivamente, sino creando un mundo en el que el consuelo de la religión no sea preciso. La crítica del cielo debe convertirse, escribe, en crítica de la tierra, la crítica de la religión, en crítica de la política.

Hay en Marx una actitud que yo calificaría de delicada hacia la religión, me atrevería a decir que le reconoce incluso una función social, la de consolar al que sufre. Sin embargo, ese consuelo tiene una dimensión desmovilizadora que es la que preocupa a Marx y que es la que realmente él critica. De ahí su consideración de la misma como el 'opio del pueblo'.

Sugieres, especialmente para los que quieren leer a Marx con Marx, prestar mayor atención a los gestos que a los contenidos de sus obras. ¿A qué gestos te refieres?

Te pondré un ejemplo. Para mí hay un gesto en Marx del que todavía no hemos sido capaces de extraer toda su potencia filosófica y es cuando dice, en la segunda tesis sobre Feuerbach, que buscar la verdad en la teoría es pura escolástica, que la única verdad se encuentra en la práctica.

Ese planteamiento de Marx me parece una ruptura radical con la tradición filosófica, una ruptura a cuya altura no hemos sabido estar, pues nos hemos empeñado en continuar concediendo el privilegio a

la teoría y en seguir pensando en verdades abstractas, en esencias.

En esa coherencia materialista de la que hablo, Marx traslada esta reflexión a uno de los temas fundamentales de la política, el del sujeto revolucionario y nos dice, ¡eh, cuidado!, que el sujeto no posee una esencia, no seamos idealistas, no queramos definir el sujeto en abstracto, vayamos a las prácticas; el sujeto lo constituye todo aquel que se implica en una lucha, independientemente de su pretendida esencia.

Por eso nos dice que la lucha de clases es anterior a las clases, planteamiento que cortocircuita la lógica idealista (para que haya lucha de clases primero debería haber clases) e instaura una lógica materialista (la práctica dibuja los perfiles del sujeto). Si nos cobijáramos en Marx, haríamos desaparecer algunos de los estupores que en ocasiones nos asaltan: ¿cómo es posible que la clase trabajadora vote a la derecha?, ¿por qué hay mujeres que no se implican con la defensa de sus derechos? Marx nos enseña que no se trata de esencias, del ser-obrero o del ser-mujer, sino de prácticas (si me dejas meter a Deleuze, diría *devenires*).

Te dejo, por supuesto. *Devenires* pues.

¿Acaso los dirigentes políticos de la izquierda revolucionaria han tenido origen obrero? ¿Ello les ha incapacitado para ser tomados como componentes del movimiento obrero? En absoluto, porque han encarnado una práctica y un discurso. No se trata de analizar dónde has nacido o dónde trabajas, sino cuál es tu práctica.

Desde mi punto de vista, este gesto de Marx abre enormes posibilidades a la hora de enfocar la política contemporánea, a la hora de construir un sujeto con una práctica que se aleje de los sectarismos que nos han caracterizado.

Fíjate que hemos tenido una polémica que, por resumirla, venía a decir que las políticas de la identidad habían hecho olvidar el sano obrerismo de la tradición de la izquierda y que había que volver a él. De ese modo, lejos de salir del problema, idealista, de la identidad, de las esencias, se abogaba por una identidad, la obrera, a la que toda lucha debe ser sometida. Aunque la propuesta parecía que confrontaba con las políticas de la identidad, en realidad se mantenía dentro de ellas.

Contradictoriamente, el sujeto más potente que hemos tenido en la calle ha sido el del feminismo, no el obrero. Pero no hemos sabido articular sobre él un discurso que cobijara el conjunto de problemáticas que asolan a nuestras sociedades. Y nos encontramos con que su potencia se diluye en disputas teóricas de carácter esencialista para ver quién recoge la bandera y se la apropia. ¿Te suena?

Me suena.

Lo mismo que ha venido haciendo la izquierda toda su vida. El concepto de identidad, con su poso idealista, debe ser sustituido por la

práctica de lo común, creo que ahí está la solución y que esa, la de la práctica, es una de las expresiones de la lógica materialista.

¿Práctica de lo común?

En efecto. Más que en sesudos documentos, en prolijas disquisiciones teóricas, donde debemos encontrarnos es en prácticas que expresen los intereses de la mayoría social. El 15-M fue, en parte, una expresión de esto. Mucha gente que nunca se había movilizado y que, ante la exigencias de definirse teóricamente quizá se calificara como apolítica, incluso de derechas, salió a la calle a manifestar su hartazgo, a decir, y lo expresó conscientemente a la manera de Nietzsche, *un gran no a partir del cual es preciso imaginar una nueva realidad*, un nuevo sentido común. Insisto en que uno de los cortes que produce Marx es en su reivindicación de la práctica como geografía de la verdad, como lugar donde se aquilata lo que es y no es. Y, en nuestra vocación materialista y revolucionaria, esa práctica ha de ser una práctica de lo común.

Y no importa, ya que hablabas antes de feminismo, que una buena parte de ese feminismo no sea socialista ni tenga mucha simpatía por las tradiciones obreras.

¡Pues claro que importa! Para ser precisos, debíamos hablar de *feminismos*. Y, ciertamente, hay feminismos que poco aportan para una lucha de lo común. Algunos porque carecen de esa orientación crítica a la que tú aludes, otros porque manifiestan una dimensión sectaria, identitaria, que imposibilita una política de lo común.

Pero eso no obsta para que el feminismo, en el que predomina una dimensión antagonista, sea en estos momentos una punta de lanza en las luchas emancipatorias. Aunque, creo, y espero equivocarme, que está dejando pasar una oportunidad histórica.

La obra de Marx, como la de otros clásicos, ¿está superada por el tiempo y los nuevos conocimientos?

Haré un previo. Siempre me ha hecho mucha gracia cuando alguien dice que Marx está superado, pero luego no lo plantean con Platón o Kant. Esa pregunta, evidentemente no lo digo por ti, es una, una más, de la estrategia de arrinconamiento, de desprestigio, y pone de manifiesto precisamente lo contrario: que como Marx todavía nos sigue diciendo cosas puede ser peligroso. Porque si fuéramos a las escuelas a mostrar la génesis del capitalismo tal como la analizó Marx, mostrándolo como el resultado de un inmenso robo de la propiedad colectiva, eso resultaría muy incómodo para quienes nos quieren hacer creer que la propiedad es efecto del esfuerzo subjetivo y no de un robo organizado.

Pero entrando a lo que preguntas, eso depende de cómo queramos abordar a Marx. Si nos empeñamos en sacralizarlo, conseguimos el efecto contrario al deseado, pues al coagular sus textos, le

desembarazamos de su mayor efectividad, que reside en ajustarse al momento histórico concreto. Marx escribió para una forma de capitalismo concreta, la que él vivió, el capitalismo fabril del XIX, aunque anticipó, de manera enormemente lúcida, algunas derivas posteriores, que tienen que ver con la subsunción real del trabajo en el capital como consecuencia de la mecanización de la producción.

No podemos hacer como si la sociedad no hubiera cambiado y seguir repitiendo los análisis concretos de Marx. Le estaríamos haciendo un flaco favor al propio Marx que subraya que su teoría debe ser aplicada a lugares concretos y momentos específicos. Recuerdo su polémica con sus seguidores rusos, que querían aplicar los planteamientos de *El capital* en Rusia. Y Marx les escribe, enfadadísimo, diciéndoles que no han entendido nada.

Por eso insistes en los gestos...

Por eso vuelvo a insistir en los gestos más que en la literalidad de los textos. Y, a pesar de ello, muchísimos textos de Marx son extraordinariamente actuales, hasta el punto de que nos proporcionan herramientas para una reflexión filosófica plenamente contemporánea. Me atrevo a decir que Marx es mucho más actual que muchos de sus intérpretes, sobre todo de aquellos que lo alejan de la tradición materialista y lo vinculan con el idealismo.

¿Nos puedes dar algunos nombres de estos (malos) intérpretes?

Yo distinguiría entre malos intérpretes, por un lado, y contaminaciones inconvenientes por otro.

Los malos intérpretes son los eclesiales, los que convirtieron el marxismo en una especie de religión con sus santos y apóstoles, con sus textos sagrados (y sus textos prohibidos también, curiosamente, textos de Marx) que había que recitar como si de jaculatorias se tratase. Me refiero, en este caso, al marxismo más oficialista, el de los Garaudy, Kanapa o Politzer en Francia, y, sobre todo, de Stalin.

En cuanto a las contaminaciones inconvenientes son aquellas que intentan leer el marxismo desde la tradición idealista y lo acercan a Platón, como hace Badiou, o a Sócrates y Kant, como hace Fernández Liria.

De estas últimas no digo que sean malas interpretaciones, porque suelen hacer pie en los textos de Marx con bastante rigor, sino que privilegian aspectos del texto marxiano que lo alejan ontológicamente del materialismo y políticamente del anticapitalismo. Hacer de Marx un ilustrado es una opción, pero una opción que privilegia las inercias de una tradición dominante frente a la originalidad del texto de Marx.

Más allá de anticipaciones, entiendo que para ti *El capital* es un análisis de una forma de capitalismo concreta, la que él vivió, no del capitalismo en general.

Claro. Eso lo deja muy claro en sus cartas y artículos. Es un análisis

del capitalismo más desarrollado del momento.

Por ello vuelvo a insistir en los gestos, pues desde ellos hay que analizar las derivas del capitalismo que Marx no pudo analizar.

Expones y críticas que el paradigma de la simplicidad también se ha instalado en el marxismo y en la exégesis de Marx. ¿Cómo es posible que la simplicidad rija o haya regido en una tradición que tiene entre sus grandes clásicos pensadores que en absoluto han sido simples?

Pues esto ha sucedido, y de manera escandalosa. Sartre, en sus *Cuestiones de método*, un texto de 1958 que luego colocó como introducción de la *Crítica de la razón dialéctica*, señala la pobreza de un marxismo, el oficial del PCF, que toda la explicación que es capaz de dar a propósito de Flaubert es que fue un pequeño-burgués del XIX y que eso explica su *Madame Bovary*. ¿Cuántos pequeños-burgueses hubo en el XIX que no escribieron *Madame Bovary*?, se pregunta Sartre.

Por desgracia, ese simplismo sociologicista, que como he dicho poco tiene que ver con Marx, ha estado muy extendido dentro del marxismo y lo ha acabado convirtiendo en una mala caricatura. Todo se explica por la clase social. Precisamente, esa pobreza, esa pereza teórica que ha atravesado a buena parte del marxismo oficial ha sido denunciada por esos grandes pensadores que tú mencionas.

A pesar de las distancias que los separan, los Benjamin, Gramsci, Lukács, Korsch, Sartre, Marcuse, Althusser, Sacristán, se rebelan contra esa simplicidad y exigen del marxismo algo más, mucho más, que un economicismo mecanicista y determinista que acaba por no explicar nada, más que vaguedades. Para algunos de ellos, desarrollar una antropología materialista se convierte en un empeño imprescindible; para otros, analizar la complejidad de las sociedades contemporáneas, no solo la dimensión económica de las mismas, se presenta como tarea primordial. Y todo ello asentado en textos de Marx, algunos de ellos publicados tardíamente, que nos colocan sobre la pista de estas reflexiones.

Mucho habría aquí que decir de un 'marxismo' soviético que, si bien en sus primeras luces, desarrolló, de la mano de David Riazánov, una encomiable labor de edición de textos de Marx en el marco del Instituto Marx-Engels, luego, y tras su ejecución en 1937, bloquea todo proceso de edición y acaba por convertir su teoría en un enorme monumento idealista, como subrayó Lukács, cuya lectura en muchas ocasiones produce sonrojo. Pondré un ejemplo, extraído de la historia de la música soviética.

Adelante con el ejemplo, que se te agradece.

En 1936 se representa en Moscú la ópera de Shostakovich *Lady Macbeth del distrito de Mtsensk*, ópera que llevaba dos años recibiendo encendidas alabanzas entre los críticos soviéticos e internacionales. En enero del 36, Stalin acude a escucharla en Moscú. Al cabo de unos días, aparece en *Pravda* un artículo, "Caos en lugar de música", en el que se

destruye la ópera, que será retirada inmediatamente de cartel por veinte años. Leer el texto no puede sino producir enorme desasosiego en un lector no ya marxista, sino simplemente materialista. La base del mismo es la reivindicación de lo que llama la música 'natural', 'humana', que, por cierto, es la que se hacía en el XIX para las elites sociales.

¿Cómo es posible que veinte años después de la Revolución nos encontremos con textos en los que se recupera todo el arsenal del idealismo más ramplón? Y, desgraciadamente, no es un texto aislado, sino la expresión de un giro teórico idealista que nada tiene que ver con Marx o el materialismo. Y, sin embargo, durante mucho tiempo, ese modelo teórico, profundamente adulterado y dogmático, es el que se enseñoreó del discurso oficial. Por eso, la denuncia del estalinismo como una forma de idealismo, y de la peor especie, es fundamental para el desarrollo del marxismo. Eso ya la dijeron Sartre, Lukács, Marcuse, Althusser, entre otros.

Pero entonces se impone una pregunta: ¿por qué el estalinismo caló tan hondo en muchas tradiciones marxistas, algunas de ellas deudoras o alimentadas por dirigentes que estaban muy lejos de ser personas incultas?

Responder a eso es clave para entender nuestras derrotas como proyecto emancipador. Y para hacerlo serían precisos muchos libros y perspectivas diversas. Yo solo voy a apuntar una causa, entre las muchas que hay, y es el verticalismo que suele acompañar, por desgracia, a la tradición comunista. Lo he vivido como dirigente político, como secretario general del PCA [Partido Comunista de Aragón]. Cuando el máximo dirigente, en el que se deposita una enorme confianza, plantea algo, difícilmente se le cuestiona. Y eso es un enorme error, pues lo mejor que puede hacer un comunista es decir claramente lo que piensa, debatirlo y construir un discurso compartido. *La parresía* de la que habla el último Foucault, el decir-verdad, el atreverse a exponer lo que uno piensa. No para imponerlo, sino para contaminarlo con otras perspectivas y construir un discurso colectivo.

En nuestra tradición, hay una voz arriba que desciende sobre el colectivo y se impone. Anguita decía que hay que escuchar qué se dice, no fijarse en quién lo dice. Yo comparto plenamente esa posición. Esta es una de las cuestiones por las que creo que una política materialista debe repensar las formas de organización y superar la forma-partido.

Cambio de tercio a pesar de la importancia del tema que acabas de señalar, el de superar -¡nada menos!- la forma-partido. Sostienes que el ateísmo de Marx tiene como consecuencia la aparición de un Marx mucho más cercano a Nietzsche que a Hegel. ¿En qué sentido Marx es cercano a un pensador nada socialista como Nietzsche?

Bueno, no me parece que Hegel, defensor del Estado prusiano, sea

tampoco modelo de pensador socialista.

No lo es.

Pero, nuevamente, el problema no es Hegel o Nietzsche, sino ciertos gestos filosóficos que podemos detectar en ellos. Claro que Nietzsche y Marx se hallan muy distantes en muchos aspectos, pero también hay otros en los que se les puede poner a resonar. Y el ateísmo es uno de ellos. Desde mi punto de vista, el ateísmo es un discriminador ontológico fundamental.

Lo subrayo: el ateísmo es un discriminador ontológico fundamental.

Nuestra filosofía dominante, de cuño idealista, se ha construido históricamente como una teología vergonzante; dios, de una u otra manera, se convertía en la última instancia sobre la que esta se apoyaba. Desde que Platón le torciera el pulso, político y filosófico, a Demócrito y los sofistas, la filosofía occidental no ha cesado de 'contarse cuentos', por decirlo con Althusser, de inventar mundos, modelos que pretendían explicar la realidad. Desde el mundo de las ideas platónico, hasta los estados de naturaleza y pactos sociales de la tradición liberal, surcados por sus teorías de la naturaleza humana, el idealismo se ha caracterizado por inventarse la realidad. Y, desde esa invención, pretender explicarnos el mundo. Hegel no se halla muy alejado de este modelo, con su Idea, o el Espíritu Absoluto, cuyo aroma teológico resulta muy evidente.

La Filosofía nace con una serie de autores, los milesios, que son los primeros en decir, "oiga, no nos cuenten historietas, el origen del cosmos está en el propio cosmos, no busquen dioses que expliquen esa realidad". La Filosofía nace con un gesto radicalmente materialista, hasta que se produce el rapto platónico y se retranscendentaliza el discurso. Rousseau se asombraba de que hubiera habido alguien tan simple que hubiera aceptado que otro dijera que la tierra era suya. Pero, ¿no resulta más asombroso que alguien construya un discurso desprestigiando el mundo material e inventando un mundo suprasensible, como hizo Platón y repitamos, como una cantinela, que ahí está el origen de la Filosofía?

Y no solo eso, sino que ese planteamiento se convierte en la seña de identidad filosófica hasta que, en el XIX, Marx y Nietzsche dicen, "bueno, hasta aquí hemos llegado, dejen de tomarnos por gilipollas". Spinoza ya había hablado de los cuentos de vieja de Sócrates y Platón. Por ello creo que la cuestión del ateísmo es fundamental desde un punto de vista ontológico. Y subrayo esto último.

¿Y qué implica ese subrayado?

No se trata de menospreciar a todo aquel que no se reivindique ateo, en absoluto, la alianza política con cierto cristianismo, con ciertos discursos religiosos, es inexcusable. Pero para construir una filosofía que no nos cuente cuentos es condición indispensable la inmanencia, el

ateísmo, que se sustancia en una ontología, una antropología, una epistemología, que nada tienen que ver con las que nos ofrece el idealismo.

Por otro lado, Marx y Nietzsche se alían para posibilitar una lectura crítica de nuestra sociedad mediática. En Marx encontramos reflexiones muy críticas sobre la capacidad de los medios de comunicación de producir realidades inexistentes que son tomadas como verdades, lo que actualmente se conoce como simulacros. Nietzsche, por su parte, establece un vínculo entre verdad y fuerza, poniendo de manifiesto cómo lo que llamamos verdad no es sino un efecto de poder que es, efectivamente, lo que sucede en nuestras sociedades mediáticas.

Por ello pienso que la alianza de Marx y Nietzsche, en algunos aspectos, puede ser muy eficaz en el análisis político del presente.

Pero Hegel, para algunos estudiosos, es imprescindible para entrar y comprender a Marx. ¿Una etapa superada de su formación en tu opinión?

Siempre he desconfiado de esas concepciones que dicen que para entender a un filósofo es imprescindible comprender a otro. Nos introducen en una lógica genealógica que quizá nos lleve a no leer nunca al autor que nos interesa porque dediquemos nuestra vida a los previos. Entiéndelo, en parte, como una broma.

Lo entiendo así.

Evidentemente hay que reconocer el vínculo entre Marx y Hegel. Pero es preciso matizarlo de tres modos. Primero, señalando el empeño de Marx, en los años 40, de ajustar cuentas con esa herencia hegeliana, debatiendo con Hegel y los jóvenes hegelianos, también con Feuerbach, hacia quien, por cierto, encuentro más cariño y deferencia en Marx.

No cabe duda de las enormes inercias que el hegelianismo ambiente provoca en la Alemania de 1830-1840, hasta el punto de que no era posible no hablar hegeliano. Y Marx lo habla, pero de una manera tremendamente crítica, hasta el punto de que sus dos obras de la época en cuyo título se menciona a Hegel utilizan, precisamente, el concepto *crítica*. Incluso las obras que no se dirigen directamente contra Hegel, *La sagrada familia*, *La ideología alemana*, *Tesis sobre Feuerbach*, suponen un combate con el universo hegeliano.

Segundo, Marx se impone una tarea, invertir a Hegel, su metodología, colocarla sobre los pies. Pero, y aquí coincido con Ripalda, al dar la vuelta a Hegel, lo rompe, hace otra cosa que ya nada tiene que ver con Hegel. Hegel es un pensador curioso porque es el primero de los grandes que recupera con decisión el devenir, la historia. Pero, en realidad, no pasa de mera apariencias, Hegel no sale del bíblico *ego sum qui sum*, pues la Idea, el Espíritu, aunque deriven, están al principio y al final del proceso, no hay más que despliegue de

lo Mismo, no salimos del ámbito del Ser, que es un efecto de la Idea. Todo lo que está explícito al final estaba implícito en el origen. Nada nuevo bajo el sol.

Por el contrario, al colocar el Ser, la realidad material, la sociedad, como base del proceso, no hay posible cierre del mismo, la sociedad no va a dejar de devenir y, con ella, las formas del pensamiento. En Hegel, el Fin de la Historia y de la Filosofía tienen lógica, en Marx, en absoluto. Marx destruye a Hegel al darle la vuelta, aunque, como vengo diciendo, en ocasiones reaparezcan inercias hegelianas. Como decía de forma muy hermosa Sartre, “las ideologías derrumbadas dejan paños de muralla en los espíritus”.

Hermosa reflexión. Te falta un modo...

Tercero, y muy importante, se trata de colocar a Marx en *su* tradición, que es la materialista, y vincularlo con sus sucesores materialistas, aunque no se reivindiquen como seguidores de Marx. Me parece enormemente sorprendente que haya quien se empeñe en hacer de Marx un seguidor de la tradición idealista, en vincularlo no ya con Hegel, que es muy legítimo, siempre que se establezcan las cautelas apuntadas, sino con Kant o, incluso, Sócrates y Platón. Es lo que hace Badiou y el resultado es, políticamente, desastroso. Pero aquí puede verse la lógica de los discursos: quien se apoya en una fuente idealista, Platón en este caso, acaba reivindicando un planteamiento idealista, el estalinismo.

¿Y por qué es políticamente desastroso, como señalas al hablar de Badiou y su lectura de Marx?

Porque el resultado final es una especie de reedición del filósofo-rey. Todos los que beben de la tradición platónica acaban, de uno u otro modo, bajo una u otra denominación (puede ser la de Voluntad General, puede ser la de Legislador, puede ser la de Secretario General) reivindicando la figura del Sabio. Y esa no es nuestra apuesta. Badiou pertenece a esa estirpe.

No solo eso, sino que realiza una reivindicación de la dictadura del proletariado, lo que me parece absolutamente improcedente en estos tiempos por muchas razones (entre otras, tácticas, ¿vamos a salir a la calle a proponer la dictadura del proletariado?, ¡venga, hombre!). Además desvirtúa por completo lo que Marx y Engels entendían por tal. Recordemos que Engels entendía como un ejemplo de dictadura del proletariado un proceso tan democrático como fue la Comuna de París de 1871. Sin embargo, para Badiou la democracia es un elemento simbólico del capitalismo. Nuevamente le regalamos una palabra con prestigio, democracia, al enemigo.

Afirmas, siguiendo a Deleuze, la existencia de una línea Spinoza-Marx-Nietzsche, que “puede cambiarlo todo”. ¿Qué *todo* es ese? ¿Qué puntos enlazan a esos pensadores, especialmente en el caso de

Marx y Spinoza?

Hay un momento en *Diferencia y repetición* en el que Deleuze, hablando de dos posibles enfoques de la diferencia, dice que uno de ellos puede cambiarlo todo y, en efecto, creo que estos tres autores, aunque Deleuze no lo explicita, apuntan en esa dirección. Deleuze no traza esa línea Spinoza-Marx-Nietzsche, aunque sí que se siente muy cercano de ellos. Hubiera sido muy interesante que Deleuze hubiera acabado el libro que llevaba entre manos cuando se suicidó, *La grandeza de Marx*.

¿Qué une a estos tres autores? Pues una cuestión fundamental en el campo de la ontología materialista: la cuestión de la diferencia. Los tres son grandes teorizadores de la diferencia y los dos primeros extraen de ello enormes efectos políticos, que son los que enlazan con Deleuze. Voy a intentar explicarme porque esta es una cuestión fundamental y ciertamente algo compleja y extensa.

Estamos atentos, cuando quieras.

Empiezo por la cuestión de la diferencia. La tradición filosófica occidental, en la que, insisto, el idealismo ha marcado sus huellas de modo profundo, se ha construido sobre la idea de identidad y ha subordinado la diferencia a esa identidad. Es el efecto necesario de una concepción teológica cuyo sustento es Dios, de quien la realidad no es sino huella y las criaturas un producto 'a imagen y semejanza'.

La ontología platónica instauró este modelo *avant la lettre*, de ahí su éxito cuando los discursos religiosos medievales de todo signo se apropian de la filosofía. Ese ejercicio de identificación exige un proceso de máxima abstracción que se sustancia en conceptos como el de Ser, máxima identidad de lo existente, o el de, en el campo de la antropología, naturaleza humana. Estos conceptos expulsan de ellos toda concreción, toda realidad, toda diferencia. Y, sobre todo, han generado, tras más de 2.500 años de machacona repetición, un sentido común que hace asentar, con extrema ingenuidad, a la idea de que los seres humanos somos iguales. Concepciones que luego, permíteme que me venga al presente, provocan que tengamos que escuchar tonterías como que el covid-19 no entiende de clases sociales, que todos somos iguales ante la pandemia. Afirmación evidentemente falsa. Pero perdona, vuelvo a la cuestión.

Nada que perdonar. Las clases sociales se hacen notar en muchas partes y situaciones, también en asunto de pandemias.

Ese ejercicio de privilegio de la identidad solo puede hacerse de un modo, alejándose de la realidad, cobijándose en los 'cuentos de vieja' de Platón y compañía. La actitud del materialismo ha sido históricamente la contraria, mirar a la realidad a los ojos y construir su discurso desde esa realidad. Y si algo nos manifiesta la realidad es que está atravesada por la diferencia, que no hay dos objetos-seres iguales y que el paso del tiempo, el gran olvidado también de la tradición

filosófica idealista, provoca procesos de diferenciación. El materialismo es una filosofía de la diferencia y esto lo supieron ver muy bien estos tres autores.

Lo que pasa es que el marxismo dominante, muy hegelianizado, muy impregnado de idealismo, no ha sabido o querido ver esta dimensión de Marx. Marx es un gran teórico de la diferencia, tanto en lo ontológico, como en lo antropológico, como en lo político. Y no es que lo diga yo, es que lo dicen sus textos. Marx expone, cierto que muy brevemente y de manera no sistemática, toda una antropología de la diferencia cuya expresión más clara se encuentra en la tesis VI sobre Feuerbach, en la que dice que “la esencia humana es el conjunto de sus relaciones sociales”. ¡El conjunto de sus relaciones sociales! No solo la clase social, como han leído lectores muy perezosos. En esos años, 1844-46, Marx repite en numerosas ocasiones fórmulas semejantes y las enlaza con el concepto de *vida*, como cuando escribe, en *La ideología alemana*, que “es la vida la que determina la conciencia”. ¡La vida, no la clase social! La vida, con toda la riqueza constitutiva de este concepto.

Claro que la clase, la posición social, es importante, pero Marx, un autor complejo, no cae en el simplismo de muchos de sus seguidores, no remite todo a la clase social. El sujeto es un producto social, de todas las determinaciones sociales que le afectan. Y como no hay dos sujetos con iguales determinaciones sociales, no hay dos sujetos iguales. Marx parte de esa idea en antropología y la traslada a la política cuando, en la *Crítica del programa de Gotha*, escribe aquello de que “de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad”, porque, explica, en una sociedad comunista, el derecho ha de ser diferente. El comunismo es una sociedad de la diferencia. E, insisto, lo dice Marx, no yo.

De acuerdo, lo dice Marx y tú con él.

Voy acabando. ¿Por qué dice Deleuze que esta concepción de la diferencia puede cambiarlo todo?

Tu respuesta...

En primer lugar, Deleuze señala dos concepciones de la diferencia. Una que parte de la identidad, por lo tanto de cuño idealista, y que pretende promover la diferencia. Siempre he entendido que es la vía Lyotard. Su resultado son estas desgraciadas políticas de identidad cuyo objetivo es construir microidentidades que nos separan de los otros. En realidad es lo que ha hecho la izquierda toda su vida y ahora, desgraciadamente, hace cierto feminismo: buscar lo que separa, no lo que une, poner el acento en el matiz, no en las enormes coincidencias. Es una concepción *idiot*a de la diferencia, en la que se busca lo *idion*, lo particular.

La segunda vía, de vocación materialista, parte de la constatación de la diferencia, del carácter originario de la misma y que, por ello, desde una perspectiva política, puede cambiarlo todo, porque si somos

diferentes, si partimos de eso, lo único que nos queda es la construcción de lo común, el trenzado de lazos que nos permitan un proyecto compartido.

Esa es la base de la política en Spinoza, desde la diferencia subjetiva, la composición de los cuerpos para la construcción de la multitud. Esta concepción de la diferencia es a la que llamo una diferencia *koinota*, de *koinon*, común, sobre la que es posible desarrollar una política de la construcción y de la alianza que permite promover un amplio sujeto político, al que podemos llamar clase, multitud o pueblo, según se nos antoje.

Cuidado, una precisión.

Adelante con ella.

Esta concepción de la diferencia no desemboca en un discurso universalista que reconcilie todas las diferencias. Hay diferencias que son irreductibles y que están en la base del conflicto social. Por lo que abogo es por una política de mayoría sociales en favor de esas mayorías sociales. Se trata de desarrollar el *conatus de la multitud* como programa político básico, es decir, la permanencia en el ser, la supervivencia, de la mayoría social, algo que el capitalismo, es muy evidente, no garantiza.

Regreso a un tema que ya hemos comentado. Tu énfasis en el ateísmo de Marx, ¿no te aleja en exceso de lecturas interesantes (y generalmente reconocidas) como las de Enrique Dussel por ejemplo?

Me alegra que menciones a Dussel porque es un autor al que valoro enormemente y del que hablo mucho a mi alumnado. Su *Ética de la liberación*⁵¹ me parece un texto imprescindible. Sin embargo, en la cuestión que señalas mantengo una seria discrepancia que sirve para ilustrar, además, buena parte de lo que estamos hablando.

En primer lugar diré que Dussel emplea en este tema una argumentación que me parece muy impropia. Dussel argumenta que la repetida utilización por parte de Marx de metáforas vinculadas a la religión muestra que Marx, en realidad, no era ateo. Me parece un argumento carente de rigor. Marx era un hombre de una inmensa cultura que extraía su arsenal teórico de muy diferentes ámbitos, también, cómo no, del religioso.

Insisto en el enorme valor que, desde mi punto de vista, tienen los planteamientos de Dussel, lo cual no obsta para que discrepe con él en su planteamiento de carácter universalista que es muy propio, precisamente, de ese trasfondo religioso, y por lo tanto idealista, del que se nutre su obra. Pretender una reconciliación universal, que todos nos coloquemos del lado de las víctimas, es obviar que las víctimas lo son de ciertos verdugos que no van a entrar, nunca, en ese juego de reconciliación. Lo vemos a diario en nuestra realidad, cómo los poderosos luchan a sangre y fuego por mantener sus privilegios y que

⁵¹ *Ética de la liberación*, Madrid: Editorial Trotta, 1998.

el conflicto con ellos resulta necesario, pues ellos están en el origen de la violencia y del conflicto.

Pero, en todo caso, tu pregunta permite abordar, también, una cuestión importante, que es la de la relación entre materialismo-marxismo y religión.

Ha sido y sigue siendo una cuestión importante. Lo fue en los años sesenta y setenta del pasado siglo en nuestro país.

Creo que Marx colocó esa cuestión en su justo punto al deslindar lo teórico de lo político. Para él la profesión de fe materialista es inexcusable, solo es posible hacer filosofía desde ahí y de ahí su beligerancia contra toda forma de idealismo. Pero ello no es inconveniente para que, a la hora de definir una política de alianzas, de construir el sujeto, Marx aparque cualquier sectarismo y privilegie los objetivos políticos sobre las posiciones ideológicas. Lo dejó muy claro cuando, ante las reticencias de aceptar a creyentes en la AIT, como postulaban ciertos sectores, defendió con contundencia su entrada. Esto es algo que, desde mi punto de vista, es preciso tener muy en cuenta a la hora de hacer política y de establecer un programa (programa, programa, programa, si me permites un breve homenaje a Julio Anguita, quien defendía, precisamente, que en política hay que ser laicos, es decir, regirse por las propuestas concretas).

Manuel Sacristán no estaba muy alejado de esa posición⁵².

No se suele hablar muy bien de Engels como filósofo cuando se habla de los grandes clásicos de la tradición marxista. ¿Fue un pensador menor el autor de *La situación de la clase obrera en Inglaterra*?

Sartre llega a hablar, en *Materialismo y revolución*, del “nefasto encuentro con Engels”, lo que a mí me parece una tremenda injusticia.

Creo que, efectivamente, la distancia teórica entre Marx y Engels es grande, pero, ¿y con quién no mantiene esa distancia Marx? Estamos hablando de uno de los grandes nombres del pensamiento universal. El papel de Engels es tremendamente importante, desde muchos puntos de vista, incluido el teórico.

Prefiero pensar que alrededor de Marx se genera una cierta sociedad, la ‘sociedad Marx’, a la que pertenecen Engels, las hijas de Marx, Jenny, que se implica en una tarea colectiva de la que la cabeza más visible, por motivos evidentes, es Marx, pero en la que cada uno, cada una, desempeña un papel importante sin el que la obra de Marx no hubiera sido posible.

¿Qué autores consideras más importantes en el ámbito de la tradición marxista? ¿Gramsci, Lukács y Benjamin han sido los grandes marxistas del siglo XX?

⁵² Véase, por ejemplo, ““El diálogo”: consideración del nombre, los sujetos y el contexto”. *Intervenciones políticas*, Barcelona: Icaria, 1985, pp. 62-77.

Se me hace difícil responder a eso, desconfío de las clasificaciones tipo ‘el mejor queso del mundo’, ‘la mejor cerveza’, o el marxista más importante. Son muchos los autores que aportan al desarrollo del marxismo en el siglo XX, enriqueciéndolo con perspectivas que desbordan el economicismo mecanicista en que lo convierten, a la par, la II y la III Internacionales. Sartre y Lukács aportan, entre otras cosas, la atención al tema de la subjetividad, que también puede encontrarse, vía psicoanálisis, en Reich o Marcuse. De Benjamin destacaría su teoría de la historia y su crítica de la idea de progreso. De Gramsci, la idea de hegemonía.

También hay que señalar a Karl Korsch, con su magnífica obra *Marxismo y filosofía*, condenada por *Pravda* en 1924, junto con *Historia y conciencia de clase*, de Lukács.

Y, cómo no, una autora imprescindible, luminosa, como Rosa Luxemburg, cuyos análisis son de una enorme pertinencia y que tiene el enorme mérito, desde mi punto de vista, de combinar el inequívoco apoyo a la Revolución de Octubre con el señalamiento de los elementos que no le parecían convenientes de su desarrollo.

¿El marxismo analítico significó un aire nuevo para la tradición o fue simplemente una moda pasajera?

A mí no me dice nada, como todo lo que tiene que ver con la tradición analítica.

Desde nuestro hoy, ¿qué opinión te merece la obra de Louis Althusser?

¡Menuda pregunta! Acabo de decir que no creo en clasificaciones. Sin embargo, Althusser es, sin ninguna duda, el marxista al que más leo en la actualidad y el que, de esa tradición del siglo XX de la que hablábamos, más aporta en estos momentos.

He de dejar clara una cosa: no soy un experto en Althusser, solo soy un fan, enorme, de Althusser. Althusser es todo un universo, tiene textos verdaderamente cautivadores como el del *materialismo del encuentro*. Es el tipo de autor que me gusta, aquel que se cuestiona, que no cree tener la verdad, que va evolucionando en su posición, aunque desde una extremada coherencia.

En Althusser es donde podemos encontrar un mayor esfuerzo por pensar desde coordenadas materialistas. Quizá eso tenga que ver con algo sobre lo que reflexionábamos más arriba, la presencia de Spinoza. Althusser es consciente de que el marxismo debe desarrollarse desde la tradición materialista, no desde el idealismo, y de ahí el papel que concede a Spinoza, con toda la problemática que ello conlleva. La crítica del humanismo, de la teleología, del determinismo, del fundamento son elementos esenciales para construir otro modo de pensar que es, en el fondo, de lo que se trata.

La gran pregunta que podemos hacernos a partir de Althusser es: ¿es posible pensar la realidad de una manera materialista con las

herramientas que ha forjado la tradición idealista?

¿Y cuál es tu respuesta?

Creo que la respuesta es, radicalmente, no. Los conceptos, por ejemplo, son herramientas muy pobres para aproximarse a una realidad múltiple y en devenir. Esto es algo que la tradición materialista, desde Spinoza hasta Deleuze, pasando por Nietzsche, ha subrayado convenientemente. También lo hizo, por cierto, Sacristán, en un texto magnífico. Es el enorme problema de una ontología y una epistemología materialistas, sobre las que he intentado reflexionar en mi *Deseo de multitud*. Marx nos da algunas claves fundamentales en esta dirección, que nada tienen que ver con la paupérrima *teoría del reflejo*.

Uno de los problemas de Althusser es la caricatura que de él se hizo a partir de la expresión “proceso sin sujeto”. Pero es que hay gente especialista en criticar a autores a los que, en realidad, no ha leído, porque es imposible, si se han leído, decir tantas tonterías. Es lo mismo que le sucedió a Foucault con la *muerte del hombre*.

En realidad, en Althusser podemos encontrar una reflexión tremendamente interesante sobre la cuestión del sujeto, tanto individual como colectivo y que tiene que ver con el proceso de constitución de los mismos. *La pregunta materialista es cómo se constituye el sujeto, muy diferente de la pregunta idealista, qué es el sujeto*. La segunda parte de una concepción esencialista, mientras que la primera presta atención a las condiciones de posibilidad que desencadenan, en un momento dado, en un contexto dado, procesos de subjetivación.

El idealismo es tremendamente taimado. Por un lado, teoriza un sujeto esencialista, pero, por otro, cuando se trata de hacer política, sabe que la construcción de un sujeto ajustado ideológicamente a las necesidades del sistema es la base para el éxito político y, por lo tanto, se aplica con todo su arsenal, especialmente el mediático, a la construcción de sujetos. Es decir, construye sujetos diciendo que los sujetos no se construyen.

Cierto marxismo, no el althusseriano, ha caído en esa trampa y sigue pensando en clave esencias y va con su fanal buscando denodadamente al sujeto revolucionario. Y lo encuentran siempre en una clase obrera que luego no se ajusta a lo que esperan de ella. Y se enfadan. Y le echan la culpa a la clase obrera, cuando la culpa es de la pobreza de sus concepciones teóricas. Eso ya nos lo dijo Marx, en multitud de textos: el sujeto, en su doble dimensión individual y colectiva, debe ser construido.

En fin, seguiría hablando a partir de Althusser, porque me apasiona. Pero tampoco quiero excederme. Solo recordar dos cuestiones.

Adelante con ellas.

La primera me estremece. La confesión que hace en *El porvenir es largo*, con respecto a su nombre, Louis, que en francés suena como *lui*,

él, y que hace que, cada vez que le llamaba su madre, él sintiera que ella, en realidad, está designando a otro Louis, a otro él, su tío, el hombre al que ella amó y con el que no pudo casarse porque murió en la guerra del 14 y en cuyo recuerdo le puso el nombre a nuestro autor.

La otra, muy breve, el comienzo de su texto sobre el materialismo del encuentro: "Llueve". Me parece fascinante que un texto tan maravilloso, tan potente filosóficamente, comience de ese modo.

¿Existen pensadores de interés y con pensamiento propio en la tradición marxista española?

Sin ninguna duda. El problema es que vivimos en un país en el que hay una tendencia enfermiza a sobrevalorar lo extranjero y minusvalorar lo propio. No somos, desde luego, una potencia filosófica, pero creo que se han hecho, y se hacen, cosas muy interesantes. Sacristán y todo el entorno de *mientras tanto* merecen una mayor consideración de la que reciben. Hay en ese ámbito un pensamiento muy vanguardista y de una enorme potencia. Tú, desde luego, lo sabes muy bien.

Y hay muchos nombres que subrayar, desde Manuel Ballesteros hasta Francisco José Martínez, junto con los de Bermudo, Fernández Liria, Luis Alegre, Galcerán. Entre ellos me gustaría destacar a José Luis Rodríguez García, de quien he aprendido casi todo lo que sé y que tiene una obra de un enorme interés, no solo en el campo de la filosofía, porque también se puede hacer 'marxismo' desde la novela, como es el caso de su maravillosa *Al final de la noche*, una de las mejores crónicas de la Transición que he leído.

Pero voy a hacer una pirueta final, que tiene que ver mucho con cómo concibo yo esto del pensamiento y de las etiquetas. He de decir que las etiquetas me interesan más bien poco, excepto, quizá, la de materialismo. Si alguien me califica de marxista no me va a parecer mal, pero me parece un tanto restrictivo. Colocarse en la estela de Marx no es, necesariamente, llamarse marxista, sino, nuevamente, reproducir determinados gestos. Y un gesto encomiable de Marx fue la total ausencia de sectarismo a la hora de encarar sus lecturas. Marx lee mucho y muy diverso y por eso su obra tiene múltiples perfiles.

Viene esto a colación de que para mí el pensador más relevante de la segunda mitad del siglo XX en España es alguien a quien no sé si cabe calificar como marxista, aunque sí como materialista, un materialista de tomo y lomo. Y, además, no es filósofo, sino sociólogo. Me refiero a Jesús Ibáñez, un autor inmenso que, si hubiera nacido en Francia y Alemania, no le citaríamos los cuatro gatos que solemos hacerlo. Ibáñez es un magnífico conocedor de Marx y lo amalgama con todo el saber contemporáneo. El resultado es una propuesta teórica brillante, una lucidísima crítica de los mecanismos del capitalismo de consumo, una interesantísima teoría del sujeto, una original reflexión sobre la cuestión de la libertad, en resumen, una aportación teórica indispensable.

Tomo nota. No te robo más tiempo. Mil gracias por tus reflexiones.

Entrevista a Manuel Aznar Soler sobre *El Partido Comunista de España y la literatura (1931-1978)*

“Durante los años de la dictadura militar franquista, los artistas, escritores e intelectuales del PCE fueron la vanguardia de la Resistencia y, desde la oposición antifranquista, tanto en el interior como en el exilio, tuvieron desde 1939 una influencia muy notable en el desarrollo de la cultura y de la literatura españolas.”

Manuel Aznar Soler (Valencia, 1951), catedrático emérito de literatura española contemporánea de la Universitat Autònoma de Barcelona, es fundador en 1993 y ha sido director hasta su jubilación en 2021 del Grupo de Estudios del Exilio Literario (GEXEL). Director literario de la colección Biblioteca del Exilio (Renacimiento), así como de *Laberintos: anuario de estudios sobre los exilios culturales españoles* y de *El Correo de Euclides: anuario científico de la Fundación Max Aub*, ha sido también co-director de *Sansueña*, “revista de estudios sobre el exilio republicano de 1939”. Entre sus publicaciones cabe destacar *Los laberintos del exilio. Diecisiete estudios sobre la obra literaria de Max Aub* [2003], escritor exiliado del que ha editado cinco obras que cuentan también con estudios introductorios y notas: *La gallina ciega* [1995 y 2021], su tragedia *San Juan* [1998], *Diarios (1939-1972)* [1998], *Nuevos diarios inéditos (1939-1972)* [2003] y *Escritos sobre el exilio* [2008]. Entre sus últimos libros mencionemos *República literaria y revolución (1920-1939)* [2010, dos volúmenes], *El teatro de Jorge Semprún* [2015], *Iluminaciones sobre Luces de bohemia de Valle-Inclán* [2017], *Segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura (Valencia-Madrid-Barcelona-París, 1937)* [2018], *Teatro, historia y política en Martes de carnaval de Valle-Inclán* [2019], *El Partido Comunista de España y la literatura (1931-1978). Once estudios sobre escritores, intelectuales y política* [2021] y *La Resistencia silenciada. Historia del Congreso Universitario de Escritores Jóvenes (1954-1955) y edición facsímil de su Boletín* [2021]. También es co-editor, junto al profesor José-Ramón López García, del *Diccionario biobibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939* (Sevilla, Renacimiento, 2016, cuatro volúmenes, 2.318 páginas).

La entrevista fue publicada en *El Viejo Topo*, 417, octubre de 2022, pp. 46-53.

Como se indica en el subtítulo, componen su último libro once estudios sobre escritores, intelectuales y política. Apunto para nuestros lectores y lectoras el título de algunos capítulos: “Los intelectuales y la política cultural del PCE (1939-1956)”, “Marcos Ana, un poeta en el penal de Burgos”, “La Unión de intelectuales españoles en México (1947-1956)”... ¿Por qué ha elegido el período 1931-1978? ¿Los años con las aportaciones literarias más relevantes del Partido?

He elegido el periodo 1931-1978 porque, durante los años de la Segunda República y de la guerra, el Partido Comunista de España (PCE), a medida que fue abandonando su política obrerista de clase para asumir la política frentepopular y antifascista, experimentó un

progresivo aumento en el número y en la calidad de sus intelectuales militantes. Muchos de ellos, mayoritariamente de clase pequeñoburguesa o burguesa, creyeron durante los años treinta del pasado siglo XX que la mejor manera de ser antifascista era ser comunista.

Posteriormente, durante los años de la dictadura militar franquista, los artistas, escritores e intelectuales del PCE fueron la vanguardia de la Resistencia y, desde la oposición antifranquista, tanto en el interior como en el exilio, tuvieron desde 1939 una influencia muy notable en el desarrollo de la cultura y de la literatura españolas.

Cuando se leen los nombres, que usted facilita, de los intelectuales militantes más cualificados, así como los de los simpatizantes o “compañeros de viaje”, en los años del Frente Popular, es fácil conjeturar el importante, tal vez decisivo, papel que el PCE tuvo en el desarrollo de la política cultural republicana. ¿Cuáles fueron las principales razones de esa militancia, de esa cercanía al partido, de filósofos, novelistas y poetas de la talla de María Teresa León, Wenceslao Roces, Miguel Hernández o José Bergamín?

Imagino que las razones son distintas en cada caso: por convicciones marxistas y revolucionarias (María Teresa León, Wenceslao Roces), por conciencia de clase (Miguel Hernández) o por razones éticas de mayor justicia social (José Bergamín, un “compañero de viaje”, católico y republicano, que nunca fue militante comunista).

En el caso de los “compañeros de viaje”, por ejemplo los escritores de la revista *Hora de España* (Rafael Dieste, Juan Gil-Albert, Antonio Sánchez Barbudo), su simpatía política hacia los comunistas durante la guerra de España se explica fundamentalmente por razones éticas, es decir, por la defensa de un humanismo socialista militantemente antifascista, así como por la defensa de los valores republicanos clásicos de libertad, igualdad y fraternidad, y también por su convicción de que los comunistas eran la mejor garantía para ganar la guerra contra el fascismo internacional.

Usa en ocasiones la expresión la literatura proletaria-revolucionaria en España. ¿Qué características tenía esa literatura? ¿Semejante a la literatura política-revolucionaria de otros países?

La literatura proletaria-revolucionaria fue una literatura de clase y de partido que adoptó la Asociación de Escritores Proletarios (RAPP) de la Unión Soviética en el Congreso de Járkov en noviembre de 1930. Este Congreso aprobó dos conclusiones en la línea más ortodoxa del concepto “literatura proletaria”: Primera: La creación literaria tiene que estar sistematizada, organizada, colectivizada y realizada de acuerdo con los planes del gobierno central y de la misma suerte que cualquier trabajo regimentado. Segunda: Todo artista proletario tiene que ser materialista dialéctico. El método del arte creativo es el método del materialismo dialéctico.

Sin embargo, en el Primer Congreso de Escritores Soviéticos, celebrado en Moscú durante el mes de agosto de 1934 y organizado por la Unión de Escritores Soviéticos, se aprobó a propuesta de Andréi Zhdánov, portavoz del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), el dogma del “realismo socialista”, que supuso el ocaso de la política literaria de la Asociación de Escritores Proletarios (RAPP).

Pascual Pla y Beltrán es autor de *Narja. Poemas proletarios*, el primer libro de poesía proletaria-revolucionaria en España, publicado en la Tipografía Pascual Quiles de Valencia el 25 de mayo de 1932, ciudad en la que el 7 de mayo de 1933, con la presencia de Paul Vaillant-Couturier, se creó la Unión de Escritores y Artistas Proletarios (UEAP) de Valencia, la primera filial española de la Association des Écrivains et Artistes Révolutionnaires (AEAR) con sede en París.

La novelística del llamado “realismo social” tuvo mucho prestigio e influencia cultural en nuestro país durante los años sesenta y setenta del siglo pasado. Sin embargo, tras la muerte del dictador golpista, acaso antes, fue desconsiderada, incluso menospreciada, por una parte de la crítica literaria. ¿Una crítica justa, razonable? Añadido otra pregunta: ¿ese realismo social era equivalente al realismo socialista importado de la URSS?

Central eléctrica (1958) de Jesús López Pacheco, *La piqueta* (1959) de Antonio Ferres y *La mina* (1960) de Armando López Salinas son tres novelas representativas del “realismo social” de los años cincuenta y sesenta. El “realismo socialista” en sentido soviético estricto, es decir, la defensa de la revolución obrera y del Partido Comunista como vanguardia de ese proceso revolucionario, era lógicamente imposible por la existencia de una censura como la impuesta por la dictadura militar franquista y, además, por la autocensura que ella provocaba si el escritor quería publicar su obra en el interior. Sin embargo, un ejemplo perfecto de “realismo socialista” es *1º de mayo en España*, una obra teatral escrita hacia 1940 por César Arconada en su exilio soviético de Moscú, que publiqué en 2017 en la Biblioteca del Exilio de la editorial Renacimiento de Sevilla.

El “realismo social” entró en crisis durante los años sesenta por motivos tanto literarios como políticos y, en este sentido, novelas como *Tiempo de silencio* (1962) de Luis Martín Santos, *Señas de identidad* (1966) de Juan Goytisolo y *Volverás a Región* (1967) de Juan Benet indican con claridad los nuevos caminos de la narrativa española posterior.

¿Cuáles fueron los principales logros y orientaciones del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes dirigido por el comunista Jesús Hernández entre 1936 y 1937?

Sin duda los dos acontecimientos más espectaculares de propaganda de la causa republicana, frentepopular y antifascista, que organizó aquel Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes durante la guerra de España fueron el Segundo Congreso Internacional de

Escritores para la Defensa de la Cultura (Valencia-Madrid-Barcelona-París), inaugurado por el doctor Juan Negrín el 4 de julio de 1937 en el salón de sesiones del Ayuntamiento de Valencia, entonces capital de la República española, y el Pabellón de la República Española en la Exposición Universal de París del mismo año 1937, en donde se expuso el *Guernica* de Picasso.

Sin embargo, no debe olvidarse una iniciativa de política cultural tan importante y significativa como la creación de los Institutos para Obreros, que suponían la incorporación a la enseñanza secundaria en plena guerra de la clase trabajadora.

¿Qué balance puede hacerse del Jorge Semprún, escritor y crítico literario, de los años 1946-1953? ¿Por qué da tanta importancia a su crítica de *Nada* de Carmen Laforet? ¿Fue la figura intelectual más relevante del Partido?

Jorge Semprún constituye en aquellos años un ejemplo perfecto de crítico literario ortodoxamente estalinista, que concibe la crítica literaria marxista desde la concepción dogmática del realismo socialista soviético.

En su crítica a la novela de Carmen Laforet, publicada en febrero de 1950 en la revista *Cultura y Democracia*, titulada “*Nada*: la literatura nihilista del capitalismo decadente”, realiza un demoledor análisis ideológico y político de la obra desde un “contenidismo” y un mecanicismo sociologista feroces. Este texto del joven Semprún constituye un ejemplo perfecto de la concepción estética marxista, vulgar, dogmática y mecanicista, dominante hacia 1950 entre los escritores y críticos literarios que eran militantes del PCE y fervientes estalinistas entonces.

¿La política de reconciliación nacional influyó de algún modo en la política cultural defendida por el PCE, tanto entre la intelectualidad del exilio como en la del interior? ¿Hubo una “literatura de la reconciliación nacional”?

La política de reconciliación nacional aprobada por el PCE en 1956 fue decisiva para establecer puentes de diálogo entre los intelectuales de nuestro exilio republicano de 1939 y los escritores de la oposición antifranquista en el interior. Si hasta entonces la publicación en las revistas culturales del interior era criticada como una forma de “colaboracionismo” con el régimen franquista, ahora se iba a fomentar desde la convicción de que para derrotar a la dictadura militar debían sumarse las fuerzas del exilio a las del interior. En este sentido, los epistolarios constituyen un puente de papel, uno de los puentes de diálogo más valiosos e importantes en la esfera privada.

Por otra parte, las dos intervenciones en 1956 de Juan Rejano ante el Pleno del Comité Central del Partido Comunista de España, que incluí en mi edición de sus *Artículos y ensayos* en el año 2000, en donde defiende con profunda convicción la política de reconciliación

nacional, demuestran un insólito espíritu crítico y autocrítico al denunciar públicamente ciertos errores cometidos en el pasado respecto a la política cultural del PCE. Algunos poemas de Marcos Ana, por ejemplo los que defienden una amnistía para los presos políticos franquistas, pueden considerarse “literatura de la reconciliación nacional” en su más noble sentido.

Hablando de Marcos Ana. ¿No hemos olvidado demasiado pronto, e injustamente, su ejemplo y la importancia de su obra poética y literaria?

Marcos Ana, por sus veintitrés años ininterrumpidos de encarcelamiento, se ha convertido en el símbolo del preso político comunista en la España franquista, un ejemplo de dignidad, de lucha y de resistencia antifascista. Su poesía conjuga el compromiso político militante con el intimismo lírico, es una poesía dura y tierna, colectiva y personal, que habla tanto del yo como del nosotros, y no cabe duda de que sus poemas fueron un arma de denuncia de la dictadura militar. Son poemas arrancados del alma, versos no solo de pena y dolor, de angustia y sufrimiento, sino también, y ante todo, de ansia de luz y vida, de paz y libertad, de lucha y esperanza.

Tras conseguir la libertad en 1961, este “Garcilaso rojo”, como lo calificaba en 1962 el diario *ABC*, no olvidó a sus camaradas presos en el penal de Burgos y dio un ejemplo de solidaridad al recorrer medio mundo en defensa de una amnistía mientras era objeto de una campaña en su contra dirigida por Manuel Fraga Iribarne, a la sazón ministro franquista de Información y Turismo y responsable de un libelo titulado *Páginas de un proceso: Marcos Ana asesino*.

Confieso que este estudio sobre la poesía de Marcos Ana, inicialmente publicado en 2003, es el que más he reescrito y ampliado en mi libro del pasado año 2021 y es el estudio del que me siento menos insatisfecho.

¿Fue realmente el penal de Burgos una Universidad obrera, donde muchos encarcelados, militantes comunistas la mayoría de ellos, se aproximaron a una cultura que hasta entonces estaba vedada para ellos? ¿No hemos exagerado entre todos, incluso dulcificado, aquella experiencia carcelaria de dura represión franquista?

Las condiciones de vida en las cárceles franquistas fueron muy duras, pero lo insólito es que en la cárcel de Burgos se reunieran un grupo de militantes comunistas (José María Laso, Manuel de la Escalera, José Luis Gallego, Tomás López, Miguel Núñez, Sixto Agudo, Marcos Ana) que mantuvieron una intensa vida política e intelectual: crearon la tertulia literaria La Aldaba, formaron un grupo teatral, editaron *Muro. Páginas de la prisión* y organizaron, amparados en la oscuridad de la noche, entrañables y cálidos homenajes clandestinos a Miguel Hernández, Pablo Neruda, Rafael Alberti y María Teresa León. En definitiva, que aprovecharon aquel tiempo en formarse

culturalmente a través de clases y conferencias.

En este sentido, es muy interesante el libro de Enric Juliana titulado *Aquí no hemos venido a estudiar*, publicado por Arpa Editores en 2020.

¿Por qué seguimos conociendo tan poco y tal mal la literatura de los escritores y escritoras del exilio republicano? Solo recientemente, por ejemplo, se ha empezado a valorar la obra de Luisa Carnés. Constantino Bértolo, por ejemplo, la ha incluido en *¿Quiénes somos? 55 libros de la literatura española del siglo XX*.

La recuperación de la obra literaria de Luisa Carnés ha sido espectacular en los últimos años y se debe en buena medida al editor Abelardo Linares y a Antonio Plaza Plaza, un investigador ejemplar. En la colección Biblioteca del Exilio de la editorial Renacimiento editamos en 2002 *El eslabón perdido*, una novela hasta entonces inédita, y en 2014 *De Barcelona a la Bretaña francesa*, ambas en edición de Antonio Plaza Plaza. Espuela de Plata, otro sello editorial de Renacimiento, publicó en 2018 sus *Cuentos completos* en dos tomos y *Natacha* en 2019, ediciones también ambas de Antonio Plaza Plaza.

Sin embargo, el éxito de la reedición en 2016 de una novela de 1934 como *Tea-rooms, mujeres obreras* ha contribuido decisivamente a que la obra de Luisa Carnés sea hoy mejor valorada en España, como demuestra el ejemplo de Constantino Bértolo, así que hay que celebrar que Luisa Carnés haya sido rescatada del silencio y del olvido a que, como exiliada comunista en México, la había condenado la censura franquista.

¿Los Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura fueron, en cierta medida, una reacción ante el auge de la influencia de la cosmovisión comunista en el ámbito de la cultura? ¿No hay ninguna duda sobre su financiación de la CIA?

Olga Glondys en su libro sobre *La guerra fría cultural y el exilio republicano español* demuestra que sus actividades estaban financiadas encubiertamente por la CIA, al principio a través de un sindicato (el Free Trade Union Committee) y, posteriormente, a través de fundaciones privadas que funcionaban como testaferros de la CIA (por ejemplo, la Fundación Fairfield), aunque parte de la financiación del Congreso por la Libertad de la Cultura (CLC) procedía de fondos privados, en concreto de la Fundación Ford, de la Rockefeller y de la Carnegie. Los *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* (1953-1965), la revista del CLC, fue una iniciativa norteamericana en la guerra fría cultural a la que interesaba atraer a escritores de izquierda, incluidos exiliados republicanos españoles de 1939, con la única condición de que fuesen anticomunistas.

Insisto en este nudo. ¿Y a qué se ha llamado exactamente “guerra fría cultural”? ¿Participaron en ella intelectuales de nuestro país, del interior por decirlo así?

La guerra fría cultural fue un episodio más de la lucha por la hegemonía de las dos potencias mundiales tras la Segunda Guerra Mundial: los Estados Unidos de América y la Unión Soviética, bajo las banderas respectivas de la Libertad y de la Paz. Al Congreso de Lourmarin, que tuvo lugar del 8 al 13 de julio de 1959 con el patrocinio de la Universidad de Aix-en-Provence, asistieron algunos intelectuales de la España interior: José Luis Aranguren, José Luis Cano, Josep Maria Castellet, Camilo José Cela, Pedro Laín Entralgo, Julián Marías, entre otros. El Comité Español del Congreso por la Libertad de la Cultura estuvo compuesto por veintinueve miembros y los más activos fueron, además de los antes citados, Carlos María Bru, Domingo García Sabell, Lorenzo Gomis, Marià Manent, Pablo Martí Zaro, Raúl Morodo, Dionisio Ridruejo y Enrique Tierno Galván.

Por su parte, a los Congresos Mundiales por la Paz (Wroclaw, Varsovia y Viena) asistió una delegación del exilio republicano español de 1939: José Giral, Honorato de Castro, Pablo Picasso, Wenceslao Roces y Félix Montiel al de Wroclaw (1948); Rafael Alberti, Elfidio Alonso, José Bergamín, León Felipe, José Giral, Wenceslao Roces y Amaro del Rosal al de Varsovia (1950); y el doctor José Giral encabezó de nuevo la delegación española, formada por treinta miembros, en el Congreso de Viena (1952).

No olvidemos además que Juan Rejano fue en 1950 el director en México del boletín *Paz*, “boletín de la Campaña Española contra la bomba atómica”, y que León Felipe dirigió la revista *España y la Paz*, cuyo primer número apareció también en México el 15 de agosto de 1951.

Desde su punto de vista, ¿Rafael Alberti, también M.^a Teresa León, han sido figuras señeras del republicanismo español en el exilio?

Rafael Alberti y María Teresa León, por sus obras literarias y por su compromiso político, fueron sin duda figuras relevantes de nuestro exilio republicano de 1939, tanto en Francia como, sobre todo, en Argentina e Italia. Rafael Alberti con sus libros de poemas, sus obras de teatro y sus versos políticos de Juan Panadero, y María Teresa León, con sus obras literarias y su contacto epistolar frecuente con los presos políticos comunistas en las cárceles españolas, por ejemplo con Marcos Ana, mantuvieron siempre a lo largo de todos sus demasiados años de exilio un compromiso militante contra la dictadura militar franquista.

La foto de Alberti y de una María Teresa León ya enferma de Alzheimer descendiendo el 27 de abril de 1977 por la escalerilla del avión en el aeropuerto madrileño de Barajas, o la de Pasionaria y el propio Alberti el 22 de julio de ese mismo año 1977 en las primeras Cortes democráticas, son imágenes icónicas de nuestra Transición democrática.

Se habla de novelistas, de poetas, de filósofos, de ensayistas, pero apenas se habla de científicos comunistas en el exilio. ¿Alguna figura

relevante en este ámbito de la cultura?

En el libro de José Giral sobre los científicos y médicos exiliados en la Unión Soviética se mencionan, entre otros, al doctor José Planelles y a Ramón Álvarez Buylla, formado en las universidades de Rostov y de Turkmenia, aunque en 1946 se trasladó a México.

También se exiliaron en la Unión Soviética los prestigiosos arquitectos Manuel Sánchez Arcas y Luis Lacasa, todos ellos militantes comunistas.

Le cito algunos nombres relevantes de la cultura española de los años cincuenta y sesenta: Manuel Sacristán, Jaime Gil de Biedma, Rafael Sánchez Ferlosio, Carmen Martín Gaité, Claudio Rodríguez, Luis Martín Santos, ¿Recibieron influencia de la cultura española en el exilio? ¿Escribieron sobre el mundo cultural del exilio?

Mi impresión es que, en general, no conocieron la obra de los intelectuales exiliados y, salvo honrosas excepciones, tampoco escribieron sobre ellos. Los novelistas del realismo social, por ejemplo, no conocieron entonces la obra narrativa de César Arconada, ni la publicada en la España republicana ni mucho menos la escrita en su exilio soviético, porque 1939 significó la ruptura de nuestra tradición cultural y literaria.

Sin embargo, cabe recordar que, en el ámbito de la poesía, los libros de Rafael Alberti, Luis Cernuda o Jorge Guillén sí se leyeron y sobre estos dos últimos poetas exiliados escribió algunas páginas Jaime Gil de Biedma.

¿Qué posición mantuvo el partido respecto a la obra y la acción política de José Ortega y Gasset?

Publiqué en 2021 un libro que se titula *La Resistencia silenciada. Historia del Congreso Universitario de Escritores Jóvenes y edición facsímil de su Boletín (1954-1955)* donde hay un capítulo dedicado al entierro de Ortega y Gasset en octubre de 1955. Aquellos jóvenes que integraron a partir del 1 de abril de 1954 la primera célula comunista de la Universidad madrileña (Julio Diamante, Jesús López Pacheco, Enrique Múgica, Fernando Sánchez Dragó, Ramón Tamames), con Federico Sánchez-Jorge Semprún en la sombra de la clandestinidad, lo reivindicaron como un filósofo “liberal” frente a la manipulación de la figura de Ortega realizada a su muerte por el régimen franquista. Pero para aquellos jóvenes estudiantes comunistas Ortega no pasaba de ser un “liberal” que les resultaba insuficiente en su camino hacia el marxismo desde su voluntad de transformar el mundo.

¿Qué papel jugó Manuel Sacristán en la influencia político-cultural del Partido en Cataluña y en el conjunto de España? Usted recuerda la iluminación intelectual que tuvo al leer la *Antología de Gramsci* que preparó a finales de los sesenta para Grijalbo.

A esta pregunta hay personas que pueden contestar con mayor rigor

y autoridad científica que yo, por ejemplo mi entrevistador. En mi caso, puedo decir que leí en 1971, cuando era estudiante de Filología Hispánica en la Universitat de Barcelona, la *Antología* de Antonio Gramsci, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, publicada por la editorial mexicana Siglo XXI, libro que por cierto compré en Andorra al estar prohibido en España por la censura franquista, y su lectura resultó decisiva en mi aprendizaje autodidacta de la tradición intelectual marxista.

Además, y si la memoria no me falla, puedo afirmar por propia experiencia que en los primeros años de la Transición democrática se abrió un debate sobre la conveniencia de crear en la enseñanza un sindicato unitario o sindicatos de clase. En esta discusión resultó decisiva la opinión de Manuel Sacristán, partidario de la creación de sindicatos de clase, y de ahí nació Comisiones Obreras de la enseñanza.

Su memoria no le falla. El último capítulo está dedicado a Adolfo Sánchez Vázquez. ¿No hemos sido algo injustos con él, uno de nuestros intelectuales y filósofos de más importancia? Apenas nadie habla de él como poeta y como filósofo, apenas es citado en la Academia.

Adolfo Sánchez Vázquez y Manuel Sacristán han sido, a mi modo de ver, los más importantes filósofos marxistas en lengua castellana durante el siglo XX. *Las ideas estéticas de Marx* de Sánchez Vázquez, libro editado en México por Era en 1965, lo leí en 1971 cuando era estudiante de la Universitat de Barcelona y fue un libro decisivo para empezar a entender con cierta claridad, la que únicamente pueden proporcionar los auténticos maestros, la complejidad de la estética marxista. Tras este libro de Sánchez Vázquez leí a continuación durante ese mismo año 1971 su antología en dos tomos de *Estética y marxismo*, publicada también en México por la propia Era en 1970, y me introduje así de manera autodidacta en un ámbito tan apasionante y tan vinculado a mis inquietudes literarias de entonces.

Por otra parte, nuestro Grupo de Estudios del Exilio Literario (GEXEL) de la Universitat Autònoma de Barcelona publicó en 1997 los *Recuerdos y reflexiones del exilio* de Adolfo Sánchez Vázquez y en 1999 lo invitamos a nuestro Segundo Congreso Internacional, que se clausuró en Collioure, en donde fue ponente de clausura con una intervención titulada “Evocando a Antonio Machado”, con la que cumplía el sueño de visitar la tumba del poeta por primera vez en su vida y de homenajearle con un texto.

En la sesión de clausura de dicho Congreso, celebrada en el castillo de Collioure y en la que intervinieron Manuel Vázquez Montalbán y el propio Adolfo Sánchez Vázquez, surgió la idea de publicar una nueva colección, la Biblioteca del Éxilio, inicialmente editada por la gallega Edicions do Castro de Isaac Díaz Pardo y por la sevillana Renacimiento de Abelardo Linares. Y en esta colección, a instancias del propio autor, edité en 2008 las *IncurSIONES literarias* de Adolfo Sánchez Vázquez, una

selección de algunos de sus estudios y ensayos literarios, porque es muy cierto que el filósofo marxista de la praxis quería que su obra poética y su ensayismo literario no quedaran ocultos por sus sólidos y deslumbradores libros sobre estética y filosofía.

Creo que fue compañero de trabajo de Giulia Adinolfi. ¿Qué puede decirnos de esta profesora e hispanista italiana?

Cuando en octubre de 1974 ingresé como joven profesor no numerario en la Universitat Autònoma de Barcelona tuve la inmensa suerte de ser compañero en el área de literatura española contemporánea de tres personas que fueron tres maestros de los que he aprendido tanto: Giulia Adinolfi, Sergio Beser y José-Carlos Mainer, especialistas de los siglos XVIII, XIX y XX, respectivamente.

Fui compañero de despacho durante varios años de Giulia Adinolfi, una excelente profesora, una cualificada investigadora de la Ilustración europea y una militante comprometida con la lucha antifranquista.

Se cierra su libro señalando que se acabó de imprimir el 16 de febrero de 2021, conmemoración del triunfo del Frente Popular de 1936, en el año del centenario del PCE. ¿Su aportación al año del centenario? ¿Su recuerdo del triunfo del Frente Popular? ¿Algo que quiera destacar de los actos realizados a lo largo del pasado año?

Joaquín Recio, coordinador de la editorial Atrapasueños, me pidió en 2019 un prólogo a su libro *Caja 128. Poesía//Política//Rejano*, una edición de textos de Juan Rejano, y de ahí surgió la idea de reunir once estudios míos en un libro sobre el PCE y la literatura española con motivo de su centenario. Naturalmente, este libro mío, publicado en 2021, constituye una modesta aproximación al tema y de ahí que su subtítulo precise exactamente los límites del título general, porque se trata únicamente de “once estudios sobre escritores, intelectuales y política”. El libro quiere ser un homenaje a la memoria tanto de los camaradas comunistas como de todos los hombres y mujeres antifascistas que lucharon contra Franco en el exilio y, sobre todo, en el insilio, es decir, en la España interior.

¿Quiere añadir algo más?

El término “comunismo”, según Enzo Traverso, ha pasado de designar una hermosa utopía, una acción emancipadora, la esperanza real de un mundo mejor y con mayor justicia social para millones de hombres y mujeres, de trabajadores y trabajadoras, a ser sinónimo hoy de “estalinismo” y “totalitarismo”, equiparado injustamente al “fascismo”. Sin embargo, un concepto como “capitalismo” ha pasado de definirse como alienación y explotación de una mayoría por una minoría a constituir el fundamento de las democracias actuales, sociedades de consumo en donde domina el mercado y el neoliberalismo más salvaje y más radicalmente injusto. Sin embargo, los valores del “comunismo” siguen siendo, a mi modo de ver, valores

Salvador López Arnál

que mantienen su razón y sentido en nuestro globalizado mundo capitalista actual.

Muchas gracias: por su libro, sus respuestas y por su compromiso.

Entrevista a Alfons Barceló sobre *Interpretando a Bunge*

“Bunge se declaraba devoto de la modestia pero renegaba de la humildad.”

Alfons Barceló ha sido profesor de Dinámica económica en la Universidad de Valencia, y luego (hasta su jubilación) catedrático de Teoría Económica en la Universidad de Barcelona. Mucho antes había sido expulsado de la Universidad de Barcelona por «injurias al rector», y pocos meses después, invitado a exiliarse (1962-1966) a causa de una requisitoria (con orden de «busca y captura», en compañía de Manuel Castells) del «Juzgado Militar Especial Nacional de Actividades Extremistas» (7 agosto de 1962). Ese desarraigo forzado le permitió familiarizarse en cierta medida con las universidades de París y Bruselas, así como descubrir que algunos de los escasos buenos profesores de por acá eran «exportables». Al mismo tiempo, sin embargo, se percataba de que era rarísimo encontrar por aquellos pagos especímenes de personajes equiparables a los docentes de mala calidad (muy presentes, por cierto) instalados en los recovecos de las universidades franquistas (que exigían juramento de fidelidad a los Principios del Movimiento).

En cuanto a su trayectoria intelectual e investigadora vale anotar que el director de su tesis doctoral fue Ernest Lluch (Valencia, 1978). El objetivo de sus indagaciones era evaluar la pertinencia de los esquemas reproductivos de Quesnay, Marx y Sraffa con vistas a interpretar algunos aspectos centrales de la antropología y la historia económicas. Estos materiales se plasmaron en el libro *Reproducción económica y modos de producción* (Serbal, 1981). En 1988 publicó su obra más original y ambiciosa (en colaboración con Julio Sánchez, profesor de matemáticas de la universidad de Zaragoza), *Teoría económica de los bienes autorreproducibles* (Oikos tau). Unos años después publicó *Filosofía de la economía. Leyes, teorías y modelos* (Icaria, 1992) (con prólogo de Valpy Fitzgerald, catedrático de la universidad de Oxford). Asimismo, unos años más tarde y por encargo, escribió *Economía política radical* (Síntesis, 1998) (con una Presentación de Bob Sutcliffe, y un Apéndice sobre *Mujeres y Economía* de Cristina Carrasco).

Desde 1963 ha ido publicando buen número de artículos y resecciones tanto en revistas académicas como en publicaciones de intervención cívica (incluido *El Viejo Topo*), bien con firma propia bien con seudónimo, y ya fuera solo o en comandita. Desde 1987 ha primado como esfera de intervención prioritaria las Jornadas de Economía Crítica y las colaboraciones en la revista del mismo nombre. En 2018 publicó, bajo el patrocinio del Institut d'Estudis Catalans y con el aval del propio autor, traducido al catalán, el *Diccionari filosòfic* de Mario Bunge (292 pp.)

Su último libro, publicado por editorial Laetoli en octubre de 2020, lleva por título *Interpretando a Bunge*. En él centramos una buena parte de esta conversación.

La entrevista fue publicada en *El Viejo Topo*, 397, febrero de 2021, pp. 12-19.

Enhorabuena por tu último libro. Señalas en el prólogo que llevas “más de 40 años estudiando y admirando la profunda y extensa obra polifónica de Mario Bunge”. ¿De dónde tu interés por su obra? ¿Por qué hablas de obra polifónica?

El primer capítulo de dicho libro se titula precisamente «¿Cómo descubrí a Mario Bunge?» Así que remito a ese texto. ¡Y punto!

Pero no quiero escurrir el bulto sin más; así que apuntaré un par de motivaciones subyacentes, no explicitadas en el libro. A saber: a) Sobre la economía como ciencia; b) Sobre la filosofía como guía y filtro.

Veamos el primer aspecto: cuando terminé la carrera de «ciencias

económicas», se me hizo patente que algo raro había en esta denominación, pues no veía yo que los licenciados en otras disciplinas se presentaran como licenciados en «ciencias biológicas» o «ciencias químicas» o «ciencias arqueológicas». Tenía que haber gato encerrado. Me venía a la mente aquello de «Dime de qué presumes y te diré de qué careces» En definitiva y resumiendo, ¿era la economía una ciencia en serio? Evidentemente, no. Pero ¿podía llegar a serlo? Tal vez, pero la cosa no estaba clara, y había gran diversidad de opiniones entre los expertos.

Ciertamente en las asignaturas programadas para esa licenciatura se nos servía una mezcolanza de ingredientes varios y colocados en recipientes distintos (definiciones convencionales, catálogo de opiniones dominantes a lo largo de los siglos, apólogos ilustrativos con más o menos encanto, casos emblemáticos, lógica casera, matemática refinada), y con sabores variados (hoy diría que a la postre se podían detectar tres sabores primarios: ciencia, técnica, ideología. Los tres, siempre presentes, mas combinados en variadas dosis según cada asuntillo particular). Pues bien, una de mis inquietudes intelectuales por esa época era averiguar dónde podría encontrar alguna farola o linterna para explorar estos terrenos llenos de idearios, argumentos, caricaturas, modelos simplificados, términos embellecedores, mucha retórica.

En verdad no era un disparate pensar que la «filosofía» tendría algo que decir al respecto. Pero no era obvio esclarecer qué había dentro de este contenedor bautizado como «filosofía». Tal vez ese término no era más que un rótulo de conveniencia colocado en un arcón del desván, lleno de cachivaches y emperifollos pasados de moda, y más bien inútiles para alcanzar cualquier objetivo sensato. Así que decidí explorar estos andurriales. En el bachillerato había tenido un profesor de filosofía absolutamente impresentable desde todos los ángulos. En la universidad seguí el curso de Manuel Sacristán sobre filosofía contemporánea, en el primer año de económicas.

¿Recuerdas en qué año?

Curso académico 1960-61.

Quedé encantado con su magisterio, con su rigor expositivo, así como con las tesis antimetafísicas del Círculo de Viena. Como calificación final obtuve «matrícula de honor». Vale añadir que me cayeron simpáticos los «personalistas», aunque no me los tomé en serio como pensadores fetén. Luego, después, durante unos cuantos años, me dediqué en plan aficionado a leer textos de divulgación filosófica. Me gustaron bastante Bertrand Russell, Neurath, Piaget, Hempel, Nagel, Popper, Merton, Toulmin. Pero me resultaban mucho más iluminadores los grandes científicos contando sus batallitas (Darwin, Poincaré, Planck, Einstein, Feynman) o los expositores agudos bien enterados del tema (Gould, Pais, Smullyan, Gardner, Stewart). Me leí las antologías marxianas sobre materialismo dialéctico

y hasta el *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin (y me quedé a oscuras totalmente)

En un plano práctico, sin embargo, ni las tesis, ni las experiencias ni las ocurrencias de toda esta gente proyectaban mucha luz sobre las ciencias sociales en general y la economía en particular. En resolución, el saldo final resultaba un tanto deprimente. En síntesis, aprendí mucho más leyendo (como metaeconomía) la correspondencia entre David Ricardo y el reverendo Thomas Malthus, que revisando textos de filosofía pura aparentemente magistrales. Por fin, doce años después, tras leer cerca del millar de páginas de *La investigación científica* de Mario Bunge, descubrí una obra que servía de manual de metaeconomía de primera calidad. Y continué pensando que acerté por completo.

Por otro lado hablo de polifonía (evidentemente como metáfora y con su pizca de ironía) porque Bunge siempre tuvo la osadía de meterse en camisa de once varas y en el corral ajeno. Y eso está bien, si se toman algunas precauciones. Si no, se cae en el descrédito merecido (y, de paso, un aplauso para Sokal y Bricmont, por su denuncia sin aspavientos de muchas «Imposturas intelectuales», enunciadas por una numerosa pandilla de charlatanes que osan mencionar rasgos y atributos de teoría de conjuntos o de cuerdas o caos o catástrofes, o del principio de indeterminación o de probabilidades, sin un conocimiento básico y riguroso de estos asuntos). Desde luego si no se atiende al rigor exigible, no es raro ir a parar a una reproducción escolástica y libresca de tópicos tal vez vacíos («El juego de los abalorios» que noveló Herman Hesse⁵³).

Hablas siempre de Bunge, lo acabas de hacer, en términos muy elogiosos, lo presentas como uno de los grandes filósofos de la ciencia del siglo XX. ¿Por qué?

No conozco a nadie con más merecimientos, que haya explorado más territorios y que haya esclarecido mejor una retahíla de conceptos y nociones básicas de la explicación científica y del método científico. Y aplaudo y suscribo su evaluación sintética: “Juzgo que una filosofía sin ontología es una filosofía invertebrada; sin semántica es una filosofía confusa; sin gnoseología es acéfala; sin ética es sorda; parálitica sin filosofía social, y obsoleta si no se apoya sobre la ciencia. Y de ningún modo se puede hablar de filosofía auténtica si carece de todo cuanto acabamos de anotar.»

Sin embargo, señalas también que es un autor minoritario. Parece una contradicción. ¿Por qué es minoritario a pesar de su enorme importancia? ¿Lo es también entre las comunidades filosóficas y entre los profesores e intelectuales que, como tú, tenéis mucho interés en el ámbito de la filosofía de la ciencias sociales?

Interesantísimo tema de sociología de la ciencia. Pero eso es bastante

⁵³ Madrid: Alianza editorial, 1972.

normal. Ya Darwin se quejaba de eso. Y Max Planck también advertía que las innovaciones teóricas no ganaban batallas fácilmente. Por lo común vencían cuando se morían los líderes académicos de la vieja guardia.

Por otro lado, opino que en general la filosofía no interesa gran cosa a los científicos sociales, ni a los filósofos les preocupa mucho indagar sobre avances y problemáticas de las ciencias sociales particulares. Lo más frecuente es que cada cual vaya a su bola. A la postre, se enaltece mucho la interdisciplinariedad, pero se practica poco.

Popper, Kuhn, Lakatos, Sneed, Feyerabend, Stegmüller, Ulises Moulines... son también grandes filósofos de la ciencia del siglo XX...

¡Hombre! Tus candidatos al podio son muy distintos a los míos. Y creo que los míos ganarían por goleada a tu equipo. Y me limito a personas de nuestro entorno cercano como Jorge Wagensberg, José Manuel Naredo, Jesús Mosterín, Ramón Margalef, Pedro de la Llosa, Antonio Beltrán. Y como principales asesores externos dos pollos de la misma quinta (1919), Clifford Truesdell y Mario Bunge, que han descalificado contundentemente a Sneed y sus acólitos.

No son mi equipo, no son candidatos a ningún podio. Citaba los nombres de filósofos e historiadores de la ciencia conocidos e influyentes en los años setenta y ochenta. Mi admiración por Truesdell, Beltrán, Mosterín y Naredo es muy similar a la tuya. Dos de ellos han sido profesores míos.

¿Qué han pensado, qué han escrito otros filósofos de la ciencia sobre la obra de Bunge?

Esa pregunta es demasiado ingenua o cándida. Revela escasa familiaridad con las «reglas del juego» que imperan en el seno de los «colegios invisibles» de la ciencia y la filosofía institucionalizadas. O en la política partidista. Reconozco que en todos esos ambientes no sé si reinan, pero mandan bastante, la envidia, el rencor, el ninguneo, los celos y otras hierbas con parecidos atributos. Quizás dentro de 50 o 100 años, cuando se abran los correspondientes archivos privados, se podrá averiguar lo que han pensado de verdad o escrito confidencialmente los grandes personajes de las diversas feligresías.

He vivido de cerca experiencias que me permiten afirmar rotundamente que la gran mayoría de intelectuales situados en puestos de mando evitan tomar partido cuando se huelen que podrían quedar fuera de juego o con las vergüenzas al descubierto. En plan irónico afirmaré que son raras las universidades que no tienen ningún doctor *honoris causa* de carácter espurio. Desde luego, haber sumado 20 doctorados honorarios, como hizo Bunge, no se puede considerar una charlotada. De todos modos no es malo saber que hay reacciones varias y enjuiciamientos poco dignos y nada ejemplares. Por eso me atreví a reproducir el siguiente breve, aunque mantengo oculta la autoría.

En efecto, en un rapto de desinhibición un prohombre de la cultura catalana me envió el siguiente mensaje (11.4.2018):

Benvolgut Alfons,

No em plau gens que perdis el temps enraonant de la lamentable obra pseudocientífica i maligna del nan argentí Mario Bunge.

Humilment,

J. M. F. M.

Nan, enano, obra pseudocientífica y maligna. ¡Pone los pelos de punta!

Uno de los textos que has incluido en el libro es un comentario tuyo a *Treatise on Basic Philosophy*, un proyecto de enorme envergadura, nada menos que nueve tomos publicados entre 1974 y 1989, cinco de ellos traducidos (en Laetoli). La meta explícita, según tú mismo comentas, es proponer una metafísica científica. ¿Es posible que una metafísica sea científica? ¿Qué significa que lo sea? ¿Es un propósito conseguido o más bien una ensoñación bienintencionada de Bunge?

No lo sé. Recuerdo que la primera vez que vi explicitada esta tesis, manifesté mis dudas y desconfianza. Me rondaba por la cabeza la insistencia de Sacristán en afirmar o sostener que «No existe filosofía; existe el filosofar».

En seguida Mario metió baza en el asunto y sostuvo con convicción que era, no solo legítimo sino también conveniente, aspirar a construir un sistema filosófico. Por descontado sería una construcción falible y corregible. Pero era importante edificar con vocación perdurable (aun a sabiendas de que nada es definitivo ni inconvencible.). Porque si bien nunca habrá certezas absolutas (más allá de los casos triviales, como recordar que somos mortales y que siempre pagaremos impuestos), es bueno intentar que la *Casa de los conocimientos heredados* (con beneficio de inventario) sea un reducto respetable y abierto, que ayude a conservar los activos de larga duración, una vez puestos a prueba y controlados muchas veces, a la vez que resguarde de sorpresas y modas efímeras mal cocinadas.

Recuerdo que hace ya bastantes años remití a Bunge el guión de una charla mía sobre Manuel Sacristán, y que en ese escrito se recogía una tesis que afirmaba algo así como que «una filosofía seria debe estar en crisis permanente»⁵⁴. Me respondió Mario recalcando su acuerdo y aprobación de esta tesis, que le había complacido mucho.

Hablabas hace un momento de sistemas filosóficos. Pero, ¿qué es un sistema filosófico exactamente? ¿Una concepción del mundo crítica,

⁵⁴ De una entrevista a Manuel Sacristán de 1983: “En cuanto a la crisis del marxismo: todo pensamiento decente debe estar siempre en crisis: de modo que, por mí, que dure.” Véase *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán*, Madrid: Los libros de la Catarata, 2004, p. 203, edición de F. Fernández Buey y S. López Arnal).

de marchamo filosófico, anclada en saberes científicos, prácticos y artísticos, que intenta dar explicación de todo o cuanto menos de los grandes temas que suelen preocupar a los seres humanos?

Ese es un asunto importante con pedigrí añejo. Las fronteras y los contenidos no suelen estar bien establecidos y quizás a menudo pueden detectarse contradicciones varias. Pero en cualquier caso es buena hipótesis de trabajo conjeturar que forman un sistema las «ideas y creencias», la «ideología», los «idearios», las «filosofías particulares», las «tradiciones científicas y culturales», los «paquetes de creencias y valores» heredados. Y eso, tanto si nos referimos a un individuo singular, como si buscamos entender el trasfondo de valores dominantes en una comunidad o en una clase social, o incluso cuando aspiramos a destilar la sustancia primigenia de los enfoques impartidos en los procesos de instrucción pública de cualquier régimen político. En suma, con diferentes vestimentas y afeites podemos considerar que un rasgo importante de cualquier cosmovisión (sencilla o sofisticada, individual o colectiva) es un combinado de «cultura + conocimientos + valores». Eso lo han visto bien bastantes pensadores de cualquier escuela, desde Ortega y Gasset a Antonio Gramsci.

En mi opinión, la innovación de Bunge consiste en apuntar que 1) hay una meta ideal inalcanzable, pero hacia la que podemos tender; a saber, que ese paquete de conceptos, tesis y enunciados sea (o tienda a ser) un «sistema» esto es, un todo bien articulado e incluso armonioso; y 2) (en la medida de lo posible) que estos fundamentos y la trama de conexiones estén basados en razones y argumentos de cariz científico, con pruebas e indicios (como ocurre con todas las tecnologías, desde las más humildes -encender fuego- a las más complicadas: colocar a un astronauta en la Luna y devolverlo a la Tierra sano y salvo).

Y eso no son ocurrencias estafalarias ni especulaciones gratuitas. Por ejemplo, detrás de cualquier plan docente (para parvulitos, bachilleres o facultades universitarias) *hay* un programa y una ideología camuflada o espontánea, tal vez con algún oxímoron, improvisada o tal vez pensada por un buen equipo multidisciplinar. Por supuesto, lo deseable sería que en el equipo de partida hubiera pedagogos, sociólogos, politólogos, economistas, historiadores, médicos, filósofos. Etc. Y que hubiera revisiones y auditorías de resultados cada 5 o 10 años.

No dudo, por supuesto que no, de la profundidad de los saberes y lecturas de Bunge. Pero, ¿no ha intentado abarcar demasiado este Aristóteles de nuestro tiempo?

Bunge leía mucho, pero no presumía de saberlo todo. Al contrario. No le interesaba ni le atraía el puntillismo descriptivo, ni la exploración exhaustiva. Sus orientaciones estándar tampoco eran nada misteriosas ni complicadas: racioempirismo a tope; siempre combinar análisis y síntesis; sistemas por todos lados; no perder nunca de vista contextos y estructura de relaciones; buscar mecanismos y explorar

trayectorias; subir a las azoteas y bajar al subsuelo; poner a prueba resistencias y estudiar casos límite; tener convicciones, pero no ser nunca doctrinario; escuchar a los que saben y ponerlos a prueba: plantear y plantearse preguntas.

Bunge se declaraba devoto de la modestia pero renegaba de la humildad. A medida que avanzaba en sus indagaciones iba explorando nuevos dominios, buscando conexiones y detectando más y más interdependencias. El reto pasó a ser la sistematización de la filosofía de la ciencia picoteando en todos lados. Al parecer fue Jean Piaget quien le dio un empujón en este sentido. Y le picó el orgullo sugiriendo o subrayando que un proyecto filosófico debe ocuparse de todos los frentes: nuestro mundo -todos nuestros mundos- son sistemas o están formados por sistemas y rodeados por entornos que afectan más o menos las trayectorias tendenciales.

¿Qué es eso del “ratioempirismo a tope”? Por ejemplo, ¿de qué nos sirve para debatir y generar un buen concepto de «vida buena»?

Por descontado los argumentos deben ser formulados según las reglas de la lógica y siempre que sea posible hay que cotejar los enunciados finales con observaciones y/o experimentos. O sea con pruebas empíricas o, al menos, con indicadores razonables (esperanza de vida, pongamos por caso). Desde luego, hay que andar con tiento: es fácil demostrar que en Barcelona seguro que hay dos personas que tienen el mismo número de cabellos. Para demostrarlo solo se precisa un par de datos y unos rudimentos de álgebra abstracta. Pero eso no nos basta para encontrar a dos interfectos que cumplan esa propiedad. Por añadidura, aunque los pudiésemos hallar, no se me ocurre para qué demonios podría servir este hallazgo.

A mí tampoco. ¿Qué tipo de materialismo defendió Bunge?

Mario Bunge se declara adepto del «materialismo científico» y seguidor de una tradición muy antigua que tomó cuerpo en algunos presocráticos y llega a su madurez con algunos de los grandes personajes de la Ilustración francesa. Pero como buen defensor de los derechos humanos considera que hay que respetar (dentro de ciertos límites) la libertad individual y hay que colaborar en el plano político en todas las reivindicaciones de tipo igualitario y humanista con los creyentes de buena fe.

¿Alguna semejanza, algún aire de familia con el materialismo de la tradición marxista?

En principio no veo yo ninguna diferencia importante. Bunge de todos modos ha protestado contra la dualidad mente/cuerpo que sostuvo Lenin y que la beatería repitió como tontorrones, ¡¡sin enterarse de lo que iban revelando las neurociencias...!!

¿Y en qué consiste entonces su materialismo? ¿Cuál es su tesis

esencial?

No procede resumir aquí en pocas palabras esa cuestión. Hay un excelente librito de 200 páginas donde nuestro personaje examina minuciosamente el asunto. Lo recomiendo: *Materialismo y ciencia* (Laetoli, 2013. 2ª edición ampliada).

Transito por la misma senda que en la pregunta anterior: ¿qué tipo de realismo defendió Bunge?

Realismo científico, radical oposición a los idealismos y advertencia de la complejidad de la realidad y de las múltiples conexiones que hay entre sus partes. Y prestar mucha atención a la aparición de «propiedades emergentes» en la evolución y ensamblamiento de sistemas.

¿Cuándo una propiedad de un sistema es una propiedad emergente? ¿Nos puedes dar un ejemplo?

Emergencia es novedad cualitativa. O sea, una de los rasgos destacados y valiosos asociados a la noción clásica de dialéctica.

En la metafísica bungiiana se destaca como una peculiaridad de los sistemas. Un bosque tiene propiedades colectivas, no es simple adición de árboles. En especial, todas las manifestaciones culturales reiteradas son propiedades emergentes. El lenguaje en las comunidades humanas ancestrales fue un avance de gran calibre sobre una base neuronal, pero no una secreción de las neuronas o directamente derivado de ellas. Lo mismo con el «cortejo» en la evolución de muchos vertebrados.

En cualquier caso, todo sistema perdurable y algo complejo suele ir generando y restaurando «propiedades emergentes».

Desde tu atalaya de buen conocedor de asuntos de la filosofía de la economía, ¿cuáles serían sus principales tesis en este ámbito? ¿Certeras e interesantes desde tu punto de vista?

Ante todo Bunge subraya que no existe la economía como dominio que puede declararse independiente de verdad. También denuncia como disparate la concepción de que las sociedades no son más que sumas de individuos autónomos. Insiste siempre frente a las dos concepciones sesgadas (individualismo/holismo, cada una con un grano de verdad), que hay que adoptar el *sistemismo* como categoría ontológica básica (aplicable tanto al universo en su totalidad como a un átomo de hidrógeno, tanto a un tratado de biología molecular como a un catón de aritmética).

En resumen, su tesis de partida es que el plano económico se puede distinguir, pero no separar. Lo que existe de veras son los sistemas sociales que engloban cuatro planos, cada uno con algún grado de autonomía. A saber: biológico, económico, político, cultural, más entorno o ambiente o ecosistema. Y que hay conexiones entre todos esos planos.

Bunge considera que la microeconomía neoclásica es una estafa intelectual porque no esclarece campo, ni dominio de aplicación, está alejada de todo control racioempirista, se ocupa de mercados etéreos, maneja categorías difusas (equilibrio, expectativas, valor), no se somete a correcciones internas o externas, inventa unos consumidores imaginarios que no tienen nada que ver con la naturaleza humana, con unas utilidades y preferencias que no hay manera de verificar. Su propuesta sería promocionar las ciencias sociales en su conjunto o, como mínimo, promover los saberes intermedios. Por ejemplo: estaba encantado con los avances de la socioeconomía de las últimas décadas.

Bunge se declaró, en numerosas ocasiones, defensor del socialismo. ¿Qué socialismo defendió?

Bunge se declara admirador y fiel seguidor de la tríada revolucionaria: libertad, igualdad, fraternidad. Estima que fue una idea sensacional y una gran conquista de la humanidad. A eso añade un bloque de soporte formado por trabajo, salud, educación, seguridad. Por otra parte, considera que es insensato promover o fomentar derechos sin las correspondientes contrapartidas: o sea, todo derecho va asociado a un deber.

Su objetivo ideal o proyecto utópico sería una «democracia integral» (política, económica, cultural y cooperativa). Y en su tratado de Ética adoptaba como eje fundamental el principio: «Disfruta de la vida y ayuda a vivir a los demás»

En *Materialismo y ciencia*, al igual que en otros escritos, Bunge se ha manifestado en términos muy críticos sobre la dialéctica de tradición hegeliana-marxista. ¿Cuáles serían sus principales críticas? ¿Están fundamentadas en tu opinión?

Efectivamente, mi opinión es que el término «dialéctica» ha de ser jubilado sin remedio y sin retorno. Y tengo muchas dudas de que valga la pena revisar los contenidos que se han imputado a esta categoría filosófica que antaño pudo tener algún encanto, pero que ahora me da la impresión de que recubre en todo caso unas pocas «ideas zombi».

Algunas de las tesis de Bunge de las que hablas en tu libro pueden sorprender a los lectores. Un ejemplo: “hay verdades y falsedades morales porque hay hechos morales. Por consiguiente, los principios morales con contrastables”. No sé si hay muchos filósofos morales que afirmen una cosa así. ¿Cómo se pueden contrastar esos principios morales?

Me siento muy ignorante en cuestiones de ética. solo me siento atraído por los estudios de etología de nuestros parientes primates. Mi cicerone en este campo es Frans de Waal, el gran experto mundial en chimpancés.

¿Era tan gozoso escucharle en vivo, dictando una conferencia, como

señalas en uno de los escritos del libro?

No hay que exagerar. Bunge fue un buen comunicador, pero no un orador de primera categoría. Excelente en las réplicas, agudo y rápido. Especializado en exhibir contraejemplos. En general, presumiendo de amplísimos conocimientos, seguidor de las grandes revistas de actualización científica, pero a la vez sin miedo a reconocer que ignoraba eso o aquello. O insistiendo en que había que estudiar más a fondo el asunto, o mirarlo desde otros ángulos.

Sus grandes conocimientos de física, de física relativista y cuántica, ¿no pudieron generar en él una mirada demasiado fisicalista en sus aproximaciones al resto de ciencias (incluyo las sociales)?

Nunca le vi atraído por esta tentación. Más bien al contrario. Por un lado opinaba que una parte de los físicos teóricos se habían metido en un agujero especulativo que no conducía a ningún aporte sustancial (teoría de cuerdas). Esa deriva degenerativa le irritaba, aunque por otra parte apreciaba mucho, por ejemplo, la detección de las ondas gravitatorias o los avances en nanotecnología.

Asimismo, llevaba décadas entusiasmado ante los grandes avances técnicos y científicos que a partir de Ramón y Cajal se estaban desarrollando más y más en algunas ciencias incipientes como las neurociencias. Gracias a estas modernidades (conceptuales y de instrumental) los expertos podían enviar a la basura sin discusión buena parte de la psicología literaria tradicional. Y relataba con gran satisfacción que su hija preferida (sin ninguna duda, pues era única), Silvia, se hubiera orientado en esa dirección y fuera ya una investigadora de talla internacional en estos dominios.

No abuso más. ¿Quieres añadir algo más?

Sí. Me parece un deber cívico leer algo de Bunge. ¿Cómo elegir? Pues, en el número 188 de la revista electrónica *mientras tanto* (<http://www.mientrastanto.org/boletin-188/notas/murio-mario-bunge>; marzo 2020) publiqué una nota necrológica recomendando diferentes maneras razonables y personalizadas de cumplir este deber. Dicha nota está además impresa como Epílogo (pp. 149-150) del libro que hemos comentado aquí. ¡Lectura fácil!

Por último quiero agradecer la invitación, y espero que les haya interesado esta charla.

El agradecido soy yo. Seguro que ‘la charla’ ha interesado a los lectores.

Entrevista a Fernando Broncano sobre *Conocimiento expropiado*

“Uno de los objetivos de mi libro es animar a los marxistas a ocuparse de la epistemología.”

Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Carlos III de Madrid, Fernando Broncano es un filósofo, ensayista y profesor de reconocido prestigio que ha dedicado una buena parte de su reflexión a estudiar el lugar del conocimiento, la técnica y la cultura en las sociedades humanas, tratando de desentrañar los aspectos materiales de la cultura y las formas de resistencia y crítica en el conocimiento.

Entre sus principales publicaciones cabe citar: *Entre ingenieros y ciudadanos* (2006), *La melancolía del ciborg* (2009), *La estrategia del simbiote. Cultura material para nuevas humanidades* (2012), *De Prometeo a Frankenstein. Autómatas, ciborgs y otras creaciones más que humanas* (2013), *Cultura es nombre de la derrota. Cultura y poder en los espacios intermedios* (2018), *Espacios de intimidad y cultura material* (2020).

Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical (Akal, 2021) es su último libro publicado. En él centramos nuestra conversación.

Enhorabuena por tu último libro, *Conocimiento expropiado*. ¿Cómo puede definirse el conocimiento? ¿Creencia verdadera justificada?

Aunque el término “conocimiento” está por todas partes, no está nada claro qué queremos decir con él. La noción más extendida entre quienes no tienen familiaridad con la filosofía suele ser la de “creencia verdadera”, tal como nos informan múltiples observaciones experimentales.

En la filosofía no especializada suele usarse la vieja noción de “creencia verdadera justificada”, sin embargo esta noción quedó abandonada hace décadas (una historia larga de contar aquí) y fue sustituida por varias líneas como el fiabilismo, la teoría de virtudes y epistemologías anti-suerte, todas ellas relacionadas con la capacidad agente: *conocimiento es el logro de creencias verdaderas debido a las capacidades de agencia epistémica y no a la suerte*. Se puede aplicar a capacidades personales o colectivas, como ocurre, ejemplo, en la ciencia, los sistemas educativos o, en general en las funciones epistémicas de muchas instituciones del estado.

Sobre el subtítulo del libro: “Epistemología política en una democracia radical”. ¿Epistemología y política no son más bien términos antitéticos? ¿Qué es la epistemología política?

El conocimiento es una de las más poderosas fuerzas de reproducción de una sociedad, tanto en sus aspectos positivos como negativos. La epistemología social se ocupa de cómo se produce o reproduce y distribuye el conocimiento en los colectivos y sociedades. Una parte de la epistemología social es aquella que se ocupa de cuándo

y cómo la producción y distribución del conocimiento están consideradas desde el punto de vista de la justicia. Mi hipótesis es que si consideramos una sociedad como un sistema de posiciones y relaciones (no de individuos, como sostiene la teoría social liberal), la epistemología política comienza cuando observamos que las posiciones sociales y las posiciones epistémicas (el conocimiento al que pueden acceder personas y colectivos) interfieren entre sí. La posición social puede degradar la posición epistémica, y la posición epistémica puede contribuir a reproducir las posiciones sociales.

El subtítulo del libro se refiere a cómo la epistemología política nos puede ayudar a entender algunos de los más duros dilemas de la democracia y a radicalizarla en el sentido de profundizar en las capacidades del demos de determinar sus propias trayectorias en una línea de mayor justicia, pero también de capacidades agentes.

¿Quiénes son los destinatarios de tu libro? ¿Filósofos de la ciencia, epistemólogos, científicos sociales? ¿La ciudadanía no especializada está excluida?

La gente interesada en la política y las cuestiones sociales no atiende suficientemente (en general) a cómo el conocimiento y la ignorancia estructuran nuestras sociedades: se suele tener una idea de la epistemología como una disciplina esotérica, ultraacadémica y poco relacionada con los problemas sociales, sin comprender cuánta carga epistémica tienen los problemas sociales, especialmente en lo que ha devenido en llamarse “sociedades del conocimiento”.

Por otro lado, quienes se ocupan del conocimiento, sea en la ciencia, ciencias sociales o epistemología de la ciencia, suelen tener poca idea o poco interés en las cuestiones de filosofía política, que consideran demasiado impregnadas de ideología, sin reparar en que, como trato de argumentar en el libro, toda epistemología es una epistemología política por acción u omisión.

Por último, la gente de la prensa, del activismo y de la política más o menos profesional, tiende a tener una idea puramente instrumental de las cuestiones del conocimiento, sin reparar en cuán centrales son las distribuciones de conocimiento en la formación de identidades y de estructuras sociales. Desgraciadamente, las formas conservadoras de populismo sí han entendido esta relación cuando han desarrollado técnicas complejas de propaganda e indiferencia a los hechos como estrategias centrales de acceso y control del poder.

Así que la intención es bastante ecuménica: educar a la ciudadanía en cuestiones epistemológicas y a la gente relacionada con el conocimiento en cuestiones políticas.

El libro, 450 páginas, está estructurado en una presentación y tres partes (más referencias): “Epistemologías vulnerables; el valor del conocimiento como fuente de la agencia en común”, “Epistemologías de la resistencia. Ignorancia y conocimiento en el antagonismo

social” y “Epistemologías de la democracia. Democracia y apropiación del conocimiento”, con cuatro, tres y dos capítulos respectivamente. Diez capítulos en total, una o dos preguntas por capítulo, dejándome muchas cosas en el tintero.

Hablas en la primera parte de epistemologías vulnerables. ¿Cuándo una epistemología es vulnerable?

Suponiendo la inseparabilidad de las cuestiones de justicia y de conocimiento, en esta primera parte sobre “epistemologías vulnerables” (o dañables por las formaciones sociales) propongo la tesis histórica de que el programa de la epistemología siempre tuvo un componente político desde sus inicios en las filosofías del Barroco y el Romanticismo. Lo que denomino “epistemologías de la derrota” se refiere al movimiento cultural de reflexión sobre el lugar del conocimiento bajo el impacto de las políticas de intolerancia que recorrieron Europa en el Barroco. Las epistemologías cartesiana, spinoziana y más tarde ilustrada entrañan una reflexión sobre el valor personal y social del conocimiento en las que ya están implícitas las tesis de la profunda implicación política de la epistemología. Este recorrido histórico nos lleva a la cuestión del valor del conocimiento, un tema clásico de la filosofía analítica contemporánea que ha producido una larga controversia rotulada bajo el epígrafe del “problema de Platón” acerca de si “conocimiento” añade algún valor a la “creencia verdadera”.

El libro aborda esta cuestión desde dos puntos de vista: el primero, el de cuál es el carácter que tendría el conocimiento considerado como un bien. En la economía se distinguen entre bienes privados, bienes de acceso limitado o bienes de club, bienes comunes o de acceso socialmente controlado y bienes públicos. La tesis es que la diversidad del conocimiento recorre todos estos espacios y en situaciones distintas se pueden considerar los conocimientos como bienes privados, de club, comunes o públicos. Sin embargo, desde el punto de vista de la epistemología política insisto en que en la producción y reproducción del conocimiento tiene una importancia excepcional la contribución colectiva, común, reticulada, y que esta contribución común abre una cuestión directamente política sobre la que discurre el título del libro: la expropiación de los recursos comunes que tienen muchas de las formas actuales de gestión del conocimiento en lo que se denomina “sociedad del conocimiento”.

Sostienes que la hegemonía del neoliberalismo y la forma cultural que llamamos posmodernidad han dejado a un lado la relevancia política de la epistemología. ¿Un resultado buscado? ¿Con qué finalidad? ¿No hay entonces epistemólogos posmodernos?

La posmodernidad es más bien un aura que impregna todas las formas culturales contemporáneas y tiene una extraordinaria complejidad en sus manifestaciones muchas de ellas contradictorias.

De lo que no hay duda es que los autores más característicos del

posmodernismo consideran que la epistemología es una disciplina del pasado que debe sustituir términos tan fuertes como “verdad” o “conocimiento” por otras derivadas de la situación social como “lo que se cree o acepta como verdad” o “lo que se considera conocimiento”. La mayoría de las formas de posmodernismo proponen pues sustituir la epistemología por la doxología y, a su vez, esta por un entrelazamiento de manifestaciones del poder y manifestaciones de la palabra. Todo ello no obsta para que el posmodernismo no haya aportado interesantes reflexiones sobre la cultura y la sociedad contemporánea.

En cierto modo no es posible no ser posmoderno en ciertos aspectos, como el de resaltar la importancia de lo contingente, de la mezcla e hibridación cultural o la vulnerabilidad de nuestras sociedades.

Hablas elogiosamente del concepto de injusticia epistémica de Miranda Fricker, una epistemóloga feminista que ha supuesto un cambio de marcha en la epistemología analítica. ¿A qué llamas epistemología feminista?, ¿qué es la injusticia epistémica?

La epistemología feminista, o epistemologías feministas son todas aquellas aproximaciones al conocimiento que resaltan y atienden a cómo el carácter patriarcal de las sociedades influye sobre cómo se produce y circula el conocimiento, del mismo modo que podemos hablar de una epistemología socialista o marxista cuando se considera que la división en clases es central para entender la producción y distribución del conocimiento. En este sentido, no creo que se pueda hacer epistemología correctamente sin adoptar una perspectiva de género, raza, clase y cultura. Lo contrario es esconder la relación entre la posición de las personas en un medio social determinado y su constitución cognitiva. Algo parecido a si hiciésemos epistemología para seres de otro planeta y otra constitución biológica.

Las epistemólogas feministas, por otra parte, han contribuido de un modo decisivo a la epistemología. Por ejemplo, han desarrollado las ideas de responsabilidad epistémica, de injusticia y opresión epistémicas, de visibilidad e invisibilidad de la posición social. Han generalizado las ideas de virtudes y agencia epistémicas a los movimientos sociales y han vuelto a reconsiderar el debate de Lukács sobre el privilegio epistémico de las posiciones subalternas.

Acabas de comentar que no crees que se “pueda hacer epistemología correctamente sin adoptar una perspectiva de género, raza, clase y cultura”. ¿En qué consistiría esa perspectiva cultural a la que haces referencia? ¿Es posible unir todas esas perspectivas a las que haces referencia?

Quizás me he expresado mal respecto a que pueda haber una perspectiva que una todas. Me refiero a que no se puede hacer epistemología desde la perspectiva de ninguna parte. Quien piensa lo hace desde un lugar y una situación social, corporal, territorial. Lo que

nos ha enseñado el pensamiento interseccional es que va a haber necesariamente fricciones epistémicas (y sobre todo prácticas) entre las pertenencias quebradas a varias identidades: el sindicalista que desprecia a su mujer, la blanca que explota a su criada hispana, la persona gay o lesbiana que dirige recursos humanos de una empresa, ... Las contradicciones no son fáciles de resolver ni de articular como si fueran mecanos. No suelen darse estos debates en los ámbitos de la izquierda, que se limitan a sumar como en las viejas ideas de frente cultural, cuando lo que es necesario impulsar son espacios de controversia donde se generen solidaridades epistémicas y de carácter práctico, reconociendo las diferencias y complicaciones.

Afirmas en el capítulo II que la epistemología moderna ha nacido de la derrota y de un deseo de redención. ¿A qué derrota te refieres? ¿De qué deseo de redención?

La hipótesis del libro es que la epistemología del Barroco (lo que llamamos la filosofía moderna) es en buena parte una respuesta a la gran crisis europea de las guerras de religión y guerras imperiales que acabaron con la tolerancia y el impulso cívico renacentista. La pregunta por qué podemos saber y cuál es la función del conocimiento en la sociedad fue una respuesta intelectual a la violencia y la intolerancia crecientes.

¿Por qué señalas que la historia de Hegel en la filosofía contemporánea es una historia triste? Algunos filósofos hegelianos, Rafael Aragüés por ejemplo, parecen considerar que la tradición hegeliana está en perfecto estado de revista y acción, y más viva que nunca.

La filosofía que se impuso en los años setenta y que dio paso desde el estructuralismo a las varias formas de posmodernismo, así como los fundamentos filosóficos del neoliberalismo (la filosofía realmente hegemónica durante décadas), son profundamente antihegelianas, en el sentido de no entender el poder de la dialéctica y la trascendencia de las situaciones complejas. Puede que haya ahora alguna reacción pro-hegeliana, en la academia desde luego hay siempre especialistas y admiradores, pero no veo una teorización clara más allá del culto filológico especializado. Es sorprendente que lo mejor que se esté haciendo respecto a la filosofía hegeliana sea desde el campo analítico, como los trabajos de Robert Brandom y John McDowell o, desde la historia de las ideas, Robert Pippin.

Ahora bien, es cierto que, como me ocurre a mí, le está ocurriendo a mucha gente: un creciente deseo de examinar las bases profundas del análisis romántico de la sociedad.

Pero, salvo error por mi parte, a ese análisis romántico al que te refieres se le ha tildado muchas veces de antirracionalista o incluso anticientífico.

Es la vieja acusación del Lukács arrepentido de su romanticismo juvenil, pero no es cierto. La ciencia contemporánea solo marginalmente le debe algo a la Ilustración, básicamente el comienzo del análisis matemático. La ciencia física del XIX, la que se basa en la conservación de la energía es romántica en sus orígenes metafísicos (el propio concepto de energía y de transformación de fuerzas). Lo es también la biología, que solo con el romanticismo despegó de su mecanicismo que lastraba la investigación. E incluso la matemática, que comenzó a tratar con cuidado el continuo.

¿Qué opinión te merecen las ideas o atisbos epistemológicos de Marx? ¿Se puede hablar propiamente de una metodología marxista?

En Marx encontramos algunas ideas interesantes que encajan bastante con los atisbos que por el tiempo estaban teniendo también los pragmatistas, pero no encuentro en Marx la fuerza en el ámbito de la epistemología que, sin embargo, encontramos en su pensamiento social y económico. Aunque hay una compatibilidad completa entre muchas de las líneas de la epistemología contemporánea y el marxismo (espero que mi libro sea un ejemplo) no está claro que a Marx le interesase mucho el problema de la circulación del conocimiento, así como su conceptualización. Y la historia del marxismo nunca ha terminado de resolver la ambigua situación del conocimiento a veces considerado como parte del aparato ideológico y a veces como fuerza de producción.

Pero es fácil que pueda estar equivocado. En parte, uno de los objetivos de mi libro es animar a los marxistas a ocuparse de la epistemología.

Sostienes en el tercer capítulo que la idea de que la posición social confiere un cierto privilegio a la posición epistémica es muy antigua y que ha formado parte de algunas de las justificaciones de la sociedad estamental. ¿Una posición social vulnerable, dependiente o precaria perjudica a la adquisición de una buena posición epistémica? ¿Una posición socialmente privilegiada facilita una buena posición de partida?

En el libro reflexiono mucho sobre la tesis de Lukács de que la clase trabajadora está en mejor posición que el resto de las clases para entender lo que ocurre en la sociedad. Esta tesis, que suele conocerse en epistemología como la del *standpoint*, no tuvo mucho éxito después de Lukács, en parte por el dominio del leninismo filosófico que, como Lenin sostenía, sospecha que la clase obrera dejada a su espontaneidad no desarrolla una práctica y pensamiento que vaya más allá de lo sindical; en parte también por las tesis de la Escuela de Frankfurt que consideran que la clase obrera en la sociedad de consumo es una fuerza activa de reproducción del capitalismo; en parte porque la misma idea de clase ha sido muy discutida. Sorprendentemente, el feminismo teórico, en una de sus líneas más radicales, ha redescubierto

y defendido las tesis de Lukács: las mujeres son capaces de entender mejor lo que pasa y entender mejor a los hombres precisamente por su posición subordinada.

En el libro discuto con muchos matices esta cuestión y ahora estoy trabajando mucho sobre ella. Es cierto que la experiencia de sufrimiento y opresión produce un cierto conocimiento, pero también produce ignorancia e incapacidad de acceder a los recursos conceptuales que permitirían un diagnóstico de lo que ocurre. Es lo que estudio bajo el término de “injusticia hermenéutica” que ha propuesto Miranda Fricker.

¿Y qué tipo de conocimiento es el que produce la experiencia de sufrimiento y opresión a la que aludes? ¿Lo que se ha llamado en ocasiones, con algo de menosprecio epistémico, “conocimiento vulgar”?

Es complicado responder. Hay una conciencia espontánea, corporal de cansancio, de sufrimiento ligado a la opresión, pero no siempre produce experiencia. Por ejemplo, el acoso sexual ha tardado décadas en ser reconocido como un problema común a una gran parte de las mujeres. Previamente se vivía como un hecho molesto y natural. Es la distancia entre vivencia, que produce una forma primaria de conocimiento ligado al sufrimiento, y experiencia, que entraña ya relato, adscripción de causas y responsabilidades y relaciones de fraternidad con otras víctimas.

Lo que ocurre es que quienes no han tenido esas vivencias de opresión pueden tener déficits cognitivos serios para entenderlas, como nos ocurre a los hombres con la violación, a los blancos con la mirada racial, a los pequeño-burgueses con el cansancio del trabajo físico mal pagado.

Por eso la epistemología de la resistencia es tan compleja.

¿Qué son las epistemologías de la dependencia? ¿De qué son dependientes?

Por epistemologías de la dependencia entiendo todas aquellas epistemologías que reconocen la imposibilidad de desarrollar una teoría del conocimiento puramente individual. La inmensa mayoría de las cosas que aceptamos no provienen de nuestra experiencia sino de la dependencia epistémica que tenemos de otros, como también tenemos una dependencia material de los cuidados de los demás. Esta dependencia nos hace fuertes y a la vez vulnerables a la colonización ideológica. Reconocer que la fuente básica del conocimiento es el orden social epistémico no es fácil porque no se ha trabajado demasiado sobre los mecanismos de transmisión del conocimiento.

Tenemos una gran teorización sobre la organización de la producción de mercancías, pero no sobre la producción y circulación del conocimiento.

¿Qué tipo de epistemologías han sido las epistemologías defendidas por los autores clásicos de la filosofía de la ciencia contemporánea del siglo XX (Carnap, Schlick, Neurath, Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Sneed, Stegmüller...)?

Los autores que citas, que conozco muy bien porque forman parte de mi formación, basculan entre epistemologías a veces individualistas (Schlick), a veces objetivistas (quienes se mueven bajo el paradigma del giro lingüístico, que cede toda la confianza al lenguaje formal ideal) y a veces, sí, reivindicadoras de los componentes sociales, como es el caso de Neurath, Lakatos y Kuhn.

En esta tradición encontramos muchas cosas valiosas y otras que no van más allá de la reivindicación de la ciencia como la única depositaria del conocimiento, como si el sistema jurídico, todo el aparato tecnológico y, sobre todo, la vida cotidiana, no fuesen más que territorios puramente ideológicos y contaminados y no aparatos epistémicos de la reproducción de la sociedad.

Hablando de aparato tecnológico, ¿qué tipo de relación existe en su opinión entre las ciencias y las tecnologías contemporáneas? Añado otra pregunta: ¿no hay mucho de ideología en considerar la tecnología como salvadora-solucionadora de la mayor parte de nuestros grandes problemas?

El filósofo americano Quine definía la ciencia como la ingeniería de la verdad. Hoy todo se complica porque ciencia y tecnología son muy dependientes, pero hay diferencias en los objetivos: la ingeniería resuelve problemas prácticos que tienen una complejidad ontológica transversal: implican problemas sociales, ecológicos, materiales, mientras que las ciencias resuelven problemas teóricos que pueden abordarse mediante idealizaciones que la tecnología no puede permitirse.

En lo que se refiere al optimismo tecnológico me parece que comprende muy mal en qué consisten los logros técnicos. Los movimientos de tecnologías apropiadas, que sigo con mucha pasión, insisten en que las soluciones deben ser siempre muy situadas y deben comprender la complejidad.

Pero, en fin, es un debate muy largo. El pesimismo tecnológico no tiene mejor comprensión de la tecnología que el optimismo, ambos adolecen de una concepción determinista del cambio social, económico y ecológico.

Hablas en el capítulo VIII de “Héroes y grupos de resistencia en epistemología”. ¿A qué se resisten? ¿Algún autor/a relevante en este ámbito?

La tesis del libro es que nuestra sociedad produce tanta o más ignorancia que conocimiento. Y lo hace de forma estructural: ignorancia orientada también a la metaignorancia, a ignorar que se ignora. Es lo que denomino “expropiación” y génesis de una

offshorización del conocimiento, del mismo modo que el capital financiero circula cada vez más por circuitos *offshore* fuera del alcance del conocimiento de las sociedades de derecho.

Epistemologías de la resistencia: un término del filósofo sevillano José Medina, ahora catedrático en Chicago y un líder mundial de la epistemología crítica (como Miranda Fricker, pero no he logrado convencer a ningún editor para que se traduzcan sus libros, que aquí nadie cita). Se refiere a todo el activismo social que produce resistencia contra la ignorancia: ignorancia de clase, ignorancia blanca, ignorancia patriarcal, ignorancia heteronormativa,...

Cuando hablas de movimientos sociales que realizan tareas epistemológicamente heroicas, ¿a qué movimientos te estás refiriendo? ¿*Ecologistas en acción* en España, sería una ilustración de esos movimientos?

Al ecologismo, al feminismo, a los movimientos LGTBI, a los movimientos antirracistas, poscoloniales, a los movimientos altermundistas, ..., a todas las prácticas sociales a las que les ha llevado décadas ir transformando nuestros vocabularios y nuestras maneras de mirar el mundo.

Generalmente son despreciados por las fuerzas políticas tradicionales hasta que movilizan a la sociedad y entonces incorporan sus lemas pero no sus propuestas de vida alternativa.

Citas en la nota 9 del capítulo VIII a Otto Neurath. ¿Te interesa su obra? ¿Por qué sigue siendo un autor poco estudiado, incluso poco conocido, en nuestro país?

José Luis Moreno Pestaña está reivindicando mucho a Neurath. En el País Vasco se estudió también mucho su obra y, en general, en el ámbito de la filosofía de la ciencia, Neurath ha sido siempre un autor muy admirado. Lo que él llamaba la Enciclopedia de la Ciencia Unificada, que concebía como un proyecto de construcción social desarrollado no solo por científicos sino por toda la sociedad se parece mucho a cosas como Wikipedia, también en sus formas. Es alguien a quien hay que leer, por supuesto.

Es cierto que los autores más influyentes en filosofía de la ciencia en España se han dividido entre una admiración por Popper o por las líneas de Ciencia, Tecnología y Sociedad, sin haber captado que Neurath, mucho más que Kuhn y otros autores, había propuesto un proyecto de epistemología política muy necesario.

Desgraciadamente, Neurath no fue valorado por las grandes corrientes, a pesar de que gente como Carnap siempre le consideraron un maestro.

Una afirmación tuya algo sorprendente: “Al contrario de lo que suele pensarse, la ciencia y la tecnología no son solo productores de conocimiento sino también de ignorancia”. ¿Cómo puede ser que la

ciencia, paradigma de buen conocimiento, genere ignorancia? ¿Por lo mucho que nos hace ver que no sabemos?

No es sorprendente, es lo mejor que podemos aprender de la filosofía popperiana: la ciencia es un sistema social de producción de conocimiento de la ignorancia. A diferencia de los aparatos ideológicos, que producen ignorancia de la ignorancia, la ciencia produce conocimiento de la ignorancia. El sistema de investigación no se mueve por certezas sino por problemas, que no son sino reconocimientos de lo que ignoramos. Ahora está comenzando una suerte de “agnostología”, que no es sino el estudio de la ignorancia (que no es simplemente ausencia de conocimiento). Hay una ignorancia mala, la manufacturada socialmente, y otra buena: la que produce la ciencia y la que protege (cada vez menos) nuestras vidas de la inspección del poder.

Si la ignorancia no es simplemente ausencia de conocimiento, ¿qué es entonces la ignorancia?

Lo que nos enseñan los estudios de la ignorancia es que hay formas distintas. Tomando la famosa definición de Donald Rumsfeld (por cierto, recientemente fallecido), respondiendo a la prensa cuando le preguntaban por las armas de destrucción masiva en Irak, se puede distinguir las cosas que conocemos que conocemos (known knowns), las que conocemos que no conocemos (unknown knowns) y las que no conocemos que no conocemos (unknown unknowns). La peligrosa es esta tercera, la ignorancia de la ignorancia. Lamentablemente es una ignorancia muchas veces voluntaria y otras manufacturada por los aparatos ideológicos.

¿Por qué te manifiestas en contra del conocimiento considerado como útil? ¿No es precisamente su utilidad social una de las virtudes del conocimiento técnico o tecnológico? Las vacunas, por poner ejemplo actual, ¿no son ilustración de la importancia de ese conocimiento útil?

Las vacunas actuales son un buen ejemplo de lo que afirmo: se han podido desarrollar en un año vacunas con nuevos métodos debido a las largas trayectorias de investigación que buscaban contra toda posible utilidad inmediata líneas de análisis del ADN de los virus en campos tan extraños como la investigación del cáncer. Si dejásemos dirigir el conocimiento por la curiosidad y por problemas internos y lo dejásemos al control del mercado de las expectativas de utilidad, la ciencia duraría como empresa social pocos años. Fue lo que ocurrió en el Imperio romano respecto a la ciencia alejandrina o en la cultura del Imperio chino.

En el capítulo X hablas la superioridad cognitiva de la democracia. ¿A qué tipo de democracia te refieres? ¿Por qué son superiores cognitivamente? ¿No hay también mucha “inferioridad cognitiva” en

las democracias realmente existentes?

La peor democracia es siempre cognitivamente superior a cualquier despotismo ilustrado. Es algo que debemos reivindicar con intensidad frente a las ilusiones como las que puede ahora producir el espectacular desarrollo chino. Las democracias, incluso las realmente existentes, producen diversidad y pluralidad de ideas, así como medios de control y garantías de la pluralidad de expertos. En fin, es muy complicado el tema y ahora está en declive frente a las nuevas teorías que quieren restringir los derechos ciudadanos a minorías de expertos.

Yo le dedico el último capítulo a la crítica de la epistemocracia en sus muchas modalidades, pero necesitaría mucho tiempo para desarrollar la idea. El mejor ejemplo sigue siendo Atenas: durante trescientos años, una democracia frágil e imperfecta como la ateniense dominó el Mediterráneo y cuando fue vencida sus vencedores macedonios y romanos copiaron sus desarrollos (pero no su sistema de producción de conocimientos). Las instituciones atenienses lograron mejor que sus vecinos resolver el problema de la localización de recursos humanos y materiales: elegían tanto a los arquitectos navales como a los generales y lo hacían de un modo eficiente. Lo mismo que, en un comienzo, la República romana. Hay argumentos formales, como el teorema de la diversidad, pero quizás otro argumento es el intentar buscar en la historia sociedades autoritarias que hayan sido superiores cognitivamente. Hasta Stalin comprendió que las ciudades de la ciencia (aisladas y lejanas) podrían regirse por otras reglas que las que imponía en el ejército y la sociedad. La gran amenaza contra la democracia viene de quienes consideran que la democracia no es una cuestión de conocimiento sino de opinión pública manipulable o movilizable.

Pero en fin, esta controversia está recorriendo el mundo y no se puede resumir en un párrafo.

Lo dejamos aquí se te parece. Muchas gracias por tu tiempo y disponibilidad. Un honor para *El Viejo Topo*.

Entrevista a Miguel Candel sobre *Ser y no ser. Crítica de la razón narcisista*.

“El narcisismo, aparte de una aberración conceptual, es una de las enfermedades sociales más graves que padecemos, porque estimula el individualismo insolidario a niveles hasta ahora desconocidos.”

Miguel Candel Sanmartín nació en Barcelona en 1945. Licenciado en Filosofía y Letras en 1967, doctor en Filosofía en 1976, fue profesor no numerario de Filosofía Antigua en la UB hasta 1977 y, posteriormente, profesor de griego (y filosofía) en el Instituto Puig Castellar de Santa Coloma de Gramenet (Barcelona) hasta 1988.

Ha ejercido como traductor en la Secretaría de las Naciones Unidas (Nueva York), y en la ONUDI (Viena), así como en la Comisión Europea (Luxemburgo). Desde 1992 es profesor titular de Historia de la Filosofía en la UB.

Traductor de Aristóteles al catalán y castellano (*Organon, Acerca del cielo, Meteorológicos, Metafísica, De l'ànima*), ha publicado en Montesinos: *Metafísica de cercanías y Tiempo de eternidad*.

Su último libro publicado, *Ser y no ser* (Vilassar de Dalt, Montesinos, 2019). En él centramos una buena parte de la entrevista.

Enhorabuena por tu nuevo libro. Te pregunto en primer lugar por la portada. ¿Es tuya? ¿Qué has querido reflejar en ella?

La portada es un homenaje al archiduque Ludwig Salvator de Habsburgo, enamorado de Mallorca y primer gran estudioso de su cultura (primo de la emperatriz Elisabeth de Austria, que en alguna ocasión lo visitó en la finca donde vivía, "Son Marroig", a la que pertenece el mirador-templete de la foto).

Con esa portada no pretendo sino provocar en el lector una asociación de ideas entre la filosofía y la belleza de un paisaje que armoniza perfectamente naturaleza y arte, como dice una inscripción latina en verso hexámetro que se encuentra en el Parque del Laberinto de Barcelona: “*artis naturaeque parit concordia pulchrum*” (“la concordia entre arte y naturaleza engendra lo bello”).

Contemplando semejante maravilla no puedo evitar pensar que otro Salvador, Dalí, estaba equivocado cuando situaba el centro del mundo en la estación de Perpinyà. Si el mundo tiene un centro, se halla justo en ese templete.

“Ser y no Ser” es el título del libro. ¿A qué Ser te refieres? ¿Qué no-Ser es ese? Por cierto, Ser y no Ser, ¿no es una contradicción?

Me refiero al Ser en general, en el sentido que da al término la metafísica tradicional (por cierto que mi libro no es más que una relectura algo “resabiada” de la metafísica tradicional, eso que quede claro). También se puede entender en el sentido heideggeriano, pero

sin las oscuras connotaciones que le añade el filósofo de la Selva Negra. Lo que la metafísica tradicional, empezando por los griegos, llama “Ser” no es más que lo que la gente corriente llama “la realidad”.

Hablar de la realidad así, sin más, hoy le puede parecer una perogrullada al lector corriente, no maleado por ciertas lecturas filosóficas contemporáneas. Pero, dada la proliferación de concepciones subjetivistas e irracionalistas que infectan la cultura llamada “posmoderna”, se hace necesario, en filosofía como en política, volver a hablar de lo evidente, ya que para algunas gentes ha dejado de serlo. Cuando oímos decir enormidades como que “la realidad es una construcción social” no nos podemos quedar más indiferentes que cuando oímos que es natural que haya ricos y pobres, por ejemplo (cosa esta última que sí es una “construcción” social y en absoluto natural).

Lo de la posible contradicción se resuelve suponiendo dos sujetos o dos predicados distintos para “ser” y “no ser”, verbos que, como dice Aristóteles, no significan nada por sí solos, aunque en el libro se recuerda que son el vehículo o receptáculo de todo significado posible.

Para reflexionar sobre ese Ser en general del que hablabas, ¿no hay que saber mucho de muchos seres particulares? Si fuera así, ¿no nos exigiría la metafísica un conocimiento casi imposible, al alcance de muy pocos?

Por supuesto, hasta Platón reconoce que la idea solo se descubre a través de las cosas sensibles. Análoga relación entre el ser en general y los seres particulares.

Ahora bien, no es necesario un conocimiento exhaustivo de los seres particulares para llegar a la noción de ser en general. Ciertamente que, si así fuera, la metafísica sería tarea imposible. Pero, de la misma manera que basta el conocimiento de unos cuantos individuos para hacerse idea de lo que es un ser humano, también basta un número limitado de experiencias reales para adquirir la idea de la realidad en general. Es lo que tradicionalmente se ha llamado “inducción”, que nunca puede ser completa. Pero, me dirás, ¿qué garantía tenemos de que la inducción no es un salto en el vacío.

Pues eso te digo.

No lo es porque en realidad no pasamos de lo particular a lo universal (como en las generalizaciones abusivas que denuncia el dicho popular: “por un perro que maté, mataperros me llamaron”). En realidad, el universal es un conjunto de rasgos que están presentes ya en cada individuo, y para reconocerlos basta comparar unos pocos individuos. Como dice Aristóteles hacia el final de su obra lógica *Analíticos segundos*, “se siente lo singular, pero la sensación es de lo universal” (que es como decir que el objeto percibido, aunque es en sí mismo un individuo, solo es percibido como ejemplificación de una noción general). Por eso yo al traducir el “Órganon” aristotélico me

permití sustituir ‘inducción’ por ‘comprobación’ como traducción del griego ‘epagōgē’ (para escándalo de más de uno), porque lo que hacemos en todo acto de conocer es “reconocer” que la noción general (que es el contenido propio del conocimiento intelectual) no añade al objeto percibido nada que no estuviera desde el primer momento en él.

Sobre el subtítulo del libro: “Crítica de la razón narcisista”. ¿Cómo deberíamos entender aquí *Crítica*? ¿En sentido kantiano? ¿En sentido marxista?

Más bien en el marxista: es decir, no es un simple análisis, como en Kant, sino un “desmontaje” de la perniciosa ilusión de creernos que somos tal como la representación que nos hacemos de nosotros mismos y apegarnos a ella.

¿Y qué razón narcisista pretendes criticar?

Esa que acabo de reducir a una creencia ilusoria. Y si la llamo “razón”, pese a ser una creencia totalmente *irracional*, es porque resulta de un falso razonamiento. Cuando nos preguntamos cómo es posible que personas que dan muestra en muchos campos de una gran capacidad de raciocinio actúen irracionalmente en otros, la respuesta podemos encontrarla precisamente en su elevado grado de racionalidad. Racionalidad que, obviamente, no es pura, sino que se amalgama con multitud de sentimientos.

Pues bien, la persona muy racional corre el riesgo, si es muy consciente de su racionalidad, de confiarse y creer que ciertos impulsos emotivos son en realidad la conclusión de un concienzudo razonamiento. Parece como si su mente construyera el siguiente silogismo: “La persona racional no se deja arrastrar por meros sentimientos. Yo soy una persona racional, ergo...” Viene aquí muy a cuento una sorprendente afirmación del filósofo estoico Crisipo: “La pasión es un juicio equivocado”.

Me apunto el aforismo de Crisipo.

Déjame añadir que el narcisismo, aparte de una aberración conceptual, es una de las enfermedades sociales más graves que padecemos, porque estimula el individualismo insolidario a niveles hasta ahora desconocidos. Y se ha vuelto epidémica porque cuenta con poderosos “vectores” que la difunden, que no son otros que las fuerzas del mercado. La filosofía tradicional al servicio de concepciones religiosas como el cristianismo situaba al hombre como centro del universo y rey de la creación. Paradójicamente, en cambio, la gente común solía ser humilde. Hoy, en cambio, cualquier hijo de vecino cree ser el “rey del mambo”. Cada vez que oigo ciertos mensajes publicitarios que acaban con la frase “porque yo lo valgo”, se produce en mí un agudo conflicto entre las ganas de reír y las ganas de llorar.

Copio la dedicatoria del libro, que me ha conmovido: “A María, en

prenda de un amor más fuerte que la muerte". Espero no cometer ninguna indiscreción: ¿nos explicas quien fue, quien es María?

María fue una chica de Balaguer con quien tuve la inmensa suerte de coincidir en la universidad, a raíz de las movilizaciones políticas del final del franquismo, que se convirtió en mi compañera durante 31 años (hasta que la muerte nos separó) y con quien he tenido dos hijas estupendas, dignas de su madre.

Eso, en cuanto a lo que fue. En cuanto a lo que es: mi mejor recuerdo y fuente constante de inspiración para sobrellevar los avatares de la existencia.

Has hablado ya de pasada pero me permito insistir. ¿Ser y no Ser es un libro de metafísica? Si fuera así, ¿qué es la metafísica para ti? ¿Ontología y metafísica son términos equivalentes?

Según para quién no serán equivalentes. De hecho, el término 'ontología' no fue acuñado hasta principios de la Edad Moderna, mientras que de metafísica se venía hablando desde unos cuantos siglos antes. Pero si uno lee la obra fundacional de esa extraña disciplina (y digo "extraña" porque nada hay más extraño que la realidad cuando la despojas de todos sus adjetivos), el escrito de Aristóteles en 14 libros (equivalentes a lo que hoy serían otros tantos capítulos) que el editor Andrónico de Rodas bautizó como "Metafísica", no puede dejar de reconocer que el tema casi único que allí se trata es lo que haya que entender por 'ser', 'on, ontos' en griego, de donde deriva 'ontología'.

Repito: la metafísica es el estudio de la realidad en su máxima generalidad, algo que para mucha gente, preocupada exclusivamente por las realidades concretas o por tipos de realidad determinados, no tiene ningún sentido. Pero bueno, por algo reconoce Platón en la "República" que el filósofo es un "bicho raro" (rareza que roza incluso una cierta "perversión", consistente en seguir dedicándose a la filosofía una vez superado el período de formación propio de la juventud).

Abres el prólogo del libro con un poema de Mario Benedetti: "Esa batalla". ¿Qué batalla es esa? Añado: ¿te interesa la poesía de Benedetti?

Sí, me gusta la poesía de Benedetti, poeta muy representativo de la segunda mitad del siglo XX, capaz de expresar todas las angustias que la civilización contemporánea ha añadido a las que son patrimonio innato de la humanidad.

La batalla aludida es la que consiste en intentar dar sentido a la vida, que de por sí carece de todo sentido que vaya más allá de ella misma: vivimos para vivir, como cualquier otro ser vivo; pero tenemos la capacidad de añadirle finalidades extra a esa rutina. De eso va la existencia específicamente humana.

¿Coincides con Heidegger en que la filosofía más profunda tiene

mucho que ver con el lenguaje poético?

No hacía falta que lo dijera Heidegger. Ya lo había dicho Aristóteles. La poesía, al sugerir más que decir, permite justamente ir más allá de la versión anodina de las cosas que nos da el uso habitual del lenguaje. Pero ojo, si te quedas en la poesía, corres el riesgo de confundir la ficción con la realidad. Para que la semilla de la poesía de frutos filosóficos, la razón tiene que haber roturado el campo.

Sostienes que si el ser humano fuera inmortal, no existiría la filosofía. ¿Por qué? ¿No seguiríamos preguntándonos sobre el bien y el mal, sobre lo justo e injusto, sobre la equidad, sobre los límites del conocimiento, etc.?

Posiblemente. Pero esas cuestiones no tendrían el carácter acuciante que tienen en nuestra condición de seres con fecha de caducidad. Si dispusiéramos de un tiempo infinito para responder a esas preguntas, lo más probable es que no nos preocupáramos demasiado por buscarles respuesta. De hecho, “bien” y “mal” dejarían de tener sentido, porque nunca serían irreversibles y definitivos. Por eso, si le suponemos algún tipo de realidad a Dios, infinito y eterno, no le podremos aplicar esos ni otros adjetivos enfrentados como polos opuestos. En el infinito se disuelven los contrarios.

También sostienes que una vida sin reflexión es una vida que no merece ser vivida. ¿Digo bien si deduzco de tu afirmación que toda civilización que impida una vida reflexiva a los seres humanos es, desde ese punto de vista, una civilización contra la Humanidad?

Dices muy bien. Y esto conecta con la respuesta a la pregunta sobre Benedetti.

La metafísica puede parecer inane, uránica y escapista, pero tiene muchas más consecuencias prácticas de las que uno podría pensar a primera vista. Consecuencias que pueden ser buenas o malas, claro está, según el punto de partida que uno adopte. Pero la metafísica nunca es éticamente indiferente. Hay una metafísica detrás del nazismo, como la hay detrás del liberalismo y del marxismo. El ser no es propiamente un concepto vacío, sino un concepto rebosante que lo contiene todo, y el ser humano, por mucho que se esfuerce en no particularizar (esfuerzo, por otro lado, que raramente hace), inevitablemente acaba tomando de él una acepción particular u otra. La lucha (la “batalla” benedictiana) que eso plantea es doble: 1º) Reconocer y dejar claro que se ha tomado lo particular por lo universal. 2º) Discutir la pertinencia de la particularidad elegida frente a otras.

Me pasaste un archivo, “Epilepseis” es su nombre, con un conjunto de reflexiones tuyas, 55 en total, que, según creo, te fueron surgiendo a medida que ibas trabajando en el libro. Te pregunto sobre algunas de ellas si te parece. Empecemos por esta: “Un posible principio ético superador de la *justicia* (y de su inestable equilibrio, que tan

fácilmente degenera en la espiral crimen-castigo-venganza-etc.) sería la máxima: *"Imponete a ti mismo lo que no debes imponer a los demás"*. Si obramos así, ¿no seríamos injustos con nosotros mismos? ¿Cómo poder saber lo que no debemos imponer a los demás?

Es muy difícil ser injusto con uno mismo. En todo caso, imponerse a uno mismo algo que uno no tiene por qué imponer a los demás es como renunciar a un derecho. Y me parece obvio que tener un derecho implica poder renunciar a él; de lo contrario no sería un derecho, sino un deber.

Mi uso del verbo 'no deber' en "lo que no debes imponer a los demás" equivale, como acabo de mostrar, a 'no tener la obligación de'. Entendido así, es bien fácil saber qué es lo que no tenemos la obligación de imponer a los demás: ya se cuidan los demás de recordárnoslo.

En esas reflexiones que estamos comentando hablas algunas veces del punto de vista materialista. ¿Cómo definirías ese punto de vista materialista?

Lo entiendo como el punto de vista según el cual toda la realidad está "hecha de la misma pasta primordial", de manera que las cosas se diferencian solo por las diferentes maneras como esa "pasta" está "moldeada". El Ser del que hablamos más arriba coincide, obviamente, con esa pasta primordial (que ni siquiera es "pastosa", pues carece de propiedades concretas o, más bien, las posee todas de manera que no podemos caracterizarla mediante ninguna propiedad en particular).

De hecho, ni siquiera debería llamarse 'materia', término que sugiere pasividad, pues es obvio que el ser, la realidad, incluye también la actividad.

Déjame insistir. De ese Ser, de esta "pasta material" que no debería llamarse material por aquello de materia = pasividad, ¿podemos señalar atributos en positivo? Por ejemplo, es eterna, es activa, la física de partículas traza interesantes modelos de aproximación en torno a ella, es no-finita, es increada...

Hay que empezar reconociendo que no podemos describir (ni concebir) nada sin recurrir a atributos, y atributos positivos (todo atributo negativo es, simplemente, la negación de uno positivo, de manera que presupone a este). Eso es evidente. Admitido esto, conceptos tan generales como el mismo concepto de 'Ser' exigen, por su misma generalidad, que los atributos que se les asignen no se vean constreñidos por el uso práctico del lenguaje, exigen desbordar los límites del uso ordinario. Y los límites del uso ordinario solo pueden desbordarse mediante la negación que antes mencionaba; en efecto, a la realidad, considerada en sí y en general, apenas podemos designarla con atributos que no estén formados por negación de otros, como algunos de los que mencionas: increada, eterna (es decir, intemporal, etc.). Eso es peligroso y ahí radica el peligro que corre la filosofía de

convertirse en “bla, bla, bla” sin sentido.

Pero no hay más remedio que correr ese riesgo si no queremos quedarnos en el otro “bla, bla, bla”, el muy anodino del lenguaje cotidiano, ese que el uso no deja de desgastar y degradar hasta volvernos ciegos a la maravilla de la existencia, hasta hacernos caer en el aburrimiento (del que intentamos librarnos con la búsqueda constante y compulsiva de “novedades”, sin darnos cuenta de que: a) nada nuevo bajo el sol, como dice la Biblia, y b) lo viejo es lo que ha permanecido, es decir, lo que tiene mucho ser acumulado y que, por tanto, tiene mucho que mostrar). Y ya que digo ‘aburrimiento’, me tomo la libertad de proponer un término ligeramente diferente para designar su forma extrema, esa que nos hace caer en la atonía mental más absoluta: el “aburramiento”.

Me apunto el término.

Volviendo a la cuestión inicial: lo de ir más allá del uso trivial del lenguaje, ese que sirve para designar cosas concretas (que algunos creen que es el único uso legítimo), es algo que hacemos continuamente incluso en el más anodino de los contextos: en efecto, todo término de nuestro lenguaje es susceptible de uso “común” o “universal”; de no ser así, tendríamos que disponer de una reserva infinita de palabras para aplicar, a cada objeto, caso y situación, una palabra diferente de las demás, pues no hay dos objetos en el espacio-tiempo, ni por tanto dos casos ni dos situaciones, que sean idénticos. El proceso de abstracción, inherente a todo uso del lenguaje, consiste en liberar el significado de las palabras de las ataduras de lo concreto e individual.

Como digo en mi opúsculo *Metafísica de cercanías*⁵⁵, sin términos universales (de hecho, lo son prácticamente todos), no podríamos decir hoy día, por ejemplo, que un actor o actriz son bellos, porque ese adjetivo habría quedado hace siglos en propiedad de personajes como Gánimedes o Helena de Troya. Por tanto, no es la metafísica la que tiene la exclusiva del uso abstracto del lenguaje: lo único que hace es subir unos peldaños más que el lenguaje ordinario, e incluso que el científico, por la escalera de la abstracción (con riesgo, claro está, de pegarse un batacazo).

Otra reflexión del archivo que me enviaste: “Se podría interpretar la física de Aristóteles con el aforismo: “la materia no se mueve; la materia es movimiento.” ¿Y qué ganancia obtenemos con ese cambio de formulación? Si la materia es movimiento, ¿podemos afirmar sin contradecirnos que no se mueve?

Si se entiende la materia en el sentido que acabo de decir, como algo indiferente a la oposición actividad-pasividad, porque las incluye a ambas, no hay ninguna dificultad.

⁵⁵ Miguel Candel, *Metafísica de cercanías*, Vilassar de Dalt: Biblioteca de Divulgación Temática-Montesinos, 2004.

La frase que citas pretende simplemente incluir el movimiento (también podríamos incluir el reposo) en el ser mismo de la materia, no atribuir el movimiento a la materia como algo accidental, que se añade a una realidad ya constituida. Exagero algo la posición de Aristóteles, pero es cierto que él define la naturaleza como “principio de movimiento y reposo” y la materia como lo que da a la naturaleza ese carácter.

Ya que hemos hablado y seguimos hablando de metafísica, ¿se necesita en tu opinión alguna formación especial, una sensibilidad singular, para adentrarse y andar cómodo en este tipo de reflexiones?

Se necesitan dos cosas: 1) curiosidad y 2) capacidad de concentración. Lo primero sin lo segundo lleva a la dispersión, a la actitud propia de una mente mariposa que va de flor en flor, pero no produce miel. Lo segundo sin lo primero lleva al encapsulamiento mental y a la parcialidad (aunque esto puede ser bueno para dedicarse a algunas ciencias positivas que requieren un alto grado de especialización).

También este paso que copio es tuyo: “Existir es, para todo ente fenoménico, ocupar y recorrer un espacio y un tiempo (esto último, primordial respecto a lo primero, porque sin proceso no hay fenómeno). Ahora bien, la extensión espacio-temporal contiene un infinito (el llamado “infinito potencial”): luego toda existencia comporta una diferencia infinita respecto a la inexistencia”. ¿Nos lo traduces un poco? ¿Qué es eso del infinito potencial? ¿Por qué la extensión espacio-temporal contiene ese infinito potencial? Me sorprende ese “luego”. ¿Cómo derivas que toda existencia comporta una diferencia infinita respecto a la inexistencia? De hecho, si la inexistencia no existe, ¿cómo puede compararse con la existencia y medir sus diferencias?

“Infinito potencial” es un conocido concepto aristotélico que expresa la idea según la cual es *imposible* que exista realmente, en un momento dado, un conjunto de infinitos elementos, dados todos a la vez. Eso es lo que Aristóteles llamaría un “infinito actual”. El infinito potencial, en cambio, es aquel conjunto cuyos elementos pueden ir dándose sucesivamente sin límite, aunque nunca lleguen a estar “reunidos” todos a la vez. El ejemplo típico es la magnitud extensa, que puede dividirse y subdividirse hasta el infinito sin que sea posible llegar a un punto en que no quepa división ulterior. Si, como creo, todo lo existente posee algún aspecto cuantitativo-extensional (aunque no necesariamente “corpóreo”) susceptible de análisis/división, está claro que contiene un infinito potencial.

Por tanto, entre la inexistencia (el cero) y la existencia (que *contiene*, aunque potencialmente, un infinito) hay, como sostengo, una diferencia infinita. No hay que reducir el concepto de infinito a lo infinitamente grande, como suele hacerse. En el sentido antes

expuesto, se puede decir que tenemos infinitos (potenciales, claro) hasta en la sopa.

En muchas de tus reflexiones Aristóteles está más que presente. Tu interés por él viene de antiguo; tu tesis doctoral versó sobre las categorías aristotélicas. Sin dudar de su enorme importancia filosófica en la historia de la filosofía, ¿siguen teniendo interés para nuestro hoy sus reflexiones? ¿En qué ámbitos? Por ejemplo: hoy nadie hace lógica al estilo aristotélico aunque, por supuesto, demos la importancia que tienen a sus aportaciones a esta disciplina.

Aristóteles (de cuyo nacimiento, por cierto, se cumplieron 2.400 años en 2016, hecho que pasó sin pena ni gloria en el mundo académico de este país enfermo de presentismo, que es la enfermedad más tonta que uno puede padecer, pues el presente muere tan pronto como nace), Aristóteles, digo, no hizo ninguna aportación intelectual carente de ingenio, pero no todas conservan su validez, como es lógico. En lógica, ya que la mencionas, sus esquemas inferenciales (los silogismos), sin dejar de ser válidos, están superados por sistemas de un grado mucho mayor de generalidad y formalidad. Lo cual no quita para que, al expresar sus razonamientos en lenguaje ordinario, la inmensa mayoría de la gente siga utilizando fórmulas silogísticas o muy próximas al silogismo.

En física, en cambio, todo lo que corresponde al análisis cuantitativo de los fenómenos (leyes del movimiento, por ejemplo) no solo está superado, sino que es erróneo (la idea, por ejemplo, de que un cuerpo en movimiento no “natural” -natural, para él, es el movimiento de caída, por ejemplo- necesita la aplicación constante de una fuerza para seguir moviéndose, pues Aristóteles ignora el principio de inercia y no tiene en cuenta la fricción o resistencia del medio).

Otra cosa es la base conceptual, no descriptiva, de su física, que sigue siendo tan válida en general como su metafísica (pues de hecho forma parte de esta). Pero lo que conserva más actualidad, sin duda, son sus ideas éticas (al menos si ponemos entre paréntesis su legitimación de la esclavitud) y de filosofía política, en la que a veces parece estar hablando de lo que pasa hoy en Cataluña (por ejemplo, la relación entre ley, voluntad popular y justicia).

Tomo nota de esta última consideración. Tú has traducido varias obras de Aristóteles. ¿Nos cuentas qué libros has traducido o estás traduciendo? Desde tu experiencia de traductor, ¿presenta especiales dificultades el discípulo de Platón respecto a otros autores? Respecto a Epicuro por ejemplo, al que sé que también has traducido.

Con los escritos de Aristóteles nos enfrentamos a una paradoja: en su época tenía fama de poseer un estilo literario florido y brillante; en cambio, lo que ha llegado hasta nosotros es esquemático y entrecortado, unas veces muy elíptico y otras, repetitivo. ¿Por qué? Sabemos que en vida publicó una serie de pequeñas obras, algunas en

forma de diálogo (al estilo de su maestro Platón), pero solo se nos han conservado fragmentos sueltos (la obra más completa, o que ha sido posible reconstruir a partir de diversas citas y fuentes, es la llamada “Exhortación”, más conocida por su título en griego: “Protréptico”).

En cambio, textos que no estaban destinados inicialmente a la publicación, sino que eran materiales de uso interno de su escuela, el Liceo, sí han llegado bastante completos hasta nosotros (el que no estuvieran destinados a la publicación explica su árido estilo expositivo). Por tanto, traducir a Aristóteles, sin ser difícil desde el punto de vista puramente lingüístico, ya que emplea un vocabulario muy limitado, es difícil desde el punto de vista estilístico, pues hay que limar las aristas y tapar las grietas de su exposición sin añadir demasiado “relleno”, a fin de no alterar su significado. Con Platón pasa exactamente lo contrario.

Lo poco conservado de Epicuro, en cambio, es bastante agradecido para el traductor (yo solo he traducido la “Carta a Meneceo”), pues literariamente representa un punto intermedio entre los dos gigantes de la filosofía antigua.

Otra reflexión más, también tuya: “Relación ciencia-filosofía: no es necesario saberlo todo para saber (*non multa sed multum*); pero cuantas más cosas se saben, más se sabe”. Y ese saber de más cosas y con profundidad, ¿tiene algún límite? ¿solo el que sabe de algo puede filosofar sobre ese algo? ¿Se puede filosofar sobre lo real, sobre la realidad, sin tener conocimientos de mecánica cuántica por ejemplo?

Empezando por la última pregunta: sin duda alguna sí. Los conceptos de la mecánica cuántica son de un grado de generalidad inferior a aquellos de los que se ocupa la metafísica. Aunque, por supuesto, tener nociones de física moderna enriquece enormemente el contenido de nuestros conceptos generales sobre la realidad, que en caso contrario pueden resultar decepcionantemente vacíos.

En cuanto a si el conocimiento en profundidad de las cosas tiene algún límite, pienso que no: de la misma manera que las magnitudes extensas son infinitamente divisibles, así también nuestros conceptos generales sobre la realidad. Lo que ocurre es que, cuando ciertos científicos “estrella” se ponen a hacer pinitos filosóficos, acostumbran a meter la pata hasta el cuevo (solo superados por ciertos filósofos o afines dados a manipular conceptos científicos sacados de contexto: basta pensar en Lacan). Lo mejor es un honesto reparto de papeles entre ciencia y filosofía.

Vuelvo a tu trabajo de traductor. De los filósofos contemporáneos que has traducido, ¿te ha interesado alguno en especial? Por ejemplo, John Searle.

Sí, justamente John Searle me ha interesado de manera especial, por dos razones: 1) Porque me identifico bastante con sus planeamientos

en la llamada “filosofía de la mente”. 2) Por su claridad expositiva no exenta de toques de humor (el típico humor anglosajón, que es el más refinado que conozco).

En cuanto a Alan Sokal, al que también has traducido, hablabas antes de Lacan y me has hecho pensar en sus *Imposturas intelectuales*, ¿crees que es un notable filósofo de la ciencia aunque no sea un filósofo, digámoslo así, profesional?

Diría más bien que es un científico con sentido común filosófico, capaz de reconocer los presupuestos filosóficos subyacentes a conceptos que los científicos usan por lo general como si fueran simples y transparentes. Eso es lo que le llevó en su momento a indignarse ante el uso frívolo y abusivo que algunos pensadores (no solo filósofos, sino también psicólogos, sociólogos y especialistas en “estudios culturales”) hacían de ciertos conceptos científicos complejos con los que es relativamente fácil dar gato por liebre a un lector poco avisado.

Como sabes, su primera obra en esa línea, *Imposturas intelectuales* (que me tocó prácticamente retraducir entera al castellano, porque la primera versión tenía muchos errores, que el propio Sokal, que domina perfectamente el castellano, detectó), la escribieron mano a mano entre él y Jean Bricmont, profesor belga amigo suyo⁵⁶.

Otro olvido. Hemos hablado de ontología y no te he preguntado por György Lukács. ¿Te interesa su *Ontología del ser social*? ¿En qué sentido usa el concepto de ontología el marxista húngaro?

¿Cómo no va a interesarme? Precisamente estos días le estoy hincando el diente a raíz de un texto que he tenido que redactar para el próximo congreso conmemorativo del duocentésimo aniversario del nacimiento de Karl Marx. Yo diría que Lukács (aunque el que sabe de esto, de verdad, es nuestro amigo Joaquín Miras) tiene un concepto de ontología a caballo de la filosofía tradicional y de la filosofía de Hegel: ni todo en el ser social (en la práctica, el ser humano) es esencia dada ni todo es creación. Aunque no te sabría decir la dosis exacta de cada cosa que hay en el ser social visto por Lukács (cuyo legado bibliográfico, por cierto, o al menos el acceso a él, está siendo víctima del anticomunismo visceral del actual gobierno húngaro del señor Orban, que de eso tiene poco, al parecer).

Tus aficiones metafísicas no coinciden, en principio, con las reflexiones de un maestro y amigo tuyo, Manuel Sacristán. ¿Realmente fue Sacristán, como a veces se afirma, un filósofo antimetafísico, contrario a la metafísica? ¿Realmente pensaba que estas reflexiones filosóficas, por decirlo mal y en términos

⁵⁶ Véase S. López Arnal y Joan Benach, A propósito de *Imposturas intelectuales*: Una entrevista a Alan Sokal. *El Viejo Topo*, n° 132 (septiembre 1999), págs. 27-39. https://physics.nyu.edu/faculty/sokal/viejo_topo.html

carnapianos, eran bla-bla-bla?

Creo que Manolo no tenía nada, pero nada, oiga, de “antimetafísico” (aunque vivió en una época en que era frecuente, sobre todo entre la izquierda, usar el adjetivo ‘metafísico’ como un descalificativo).

Más allá de las palabras, basta leer su tesis doctoral, sus escritos sobre el filosofar de Lenin o sobre el concepto de ciencia en Marx, para darse cuenta de que su “anti-” había que anteponerlo a determinados productos del pensamiento metafísico, pero ni mucho menos a todos.

¿Existe, es construible, una ontología, una metafísica inspirada en la obra de Marx y de autores de la tradición marxista? Tu misma obra, ¿podría ubicarse en esas coordenadas?

La obra de Lukács, que citábamos hace un momento, es perfectamente ubicable ahí.

No es la única. El recientemente fallecido Domenico Losurdo tiene también escritos asimilables a ese tipo de reflexión.

Aunque más centrados en la crítica cultural (que siempre presupone una cierta “ontología del ser social”), se puede situar ahí a Fredric Jameson y a otros críticos anglosajones del “posmodernismo” (Terry Eagleton, Alex Callinicos, etc.).

En cuanto a mí, diría que hay un claro divorcio entre los escritos en que recurro al pensamiento de Marx (escritos, sobre todo, de intervención política) y los escritos más teórico-filosóficos, en que soy muy, pero que muy tradicional. O sea que...

¿Crees como Aristóteles que los seres humanos somos unos seres que por naturaleza deseamos saber? ¿Por qué es así? ¿No hay mucha empiria que contradice o cuando menos pone en dificultades esa optimista consideración? Yo conozco a muchos seres que son o dicen ser humanos pero que lo que desean realmente es dinero y poder, y el saber, según dicen ellos mismos, no es opinión mía, les importa un pimiento, un carajo. No desean saber; sus deseos son de otro orden.

En una cosa al menos tenía razón Rousseau: para conocer la verdadera naturaleza, la naturaleza nuda, del ser humano, hay que observarlo en un estadio previo a su socialización. (Y eso pese al hecho evidente de que el hombre es un ser social “por naturaleza”; pero incluso eso, en forma de carencia, se manifiesta cuando aún no ha sido socializado.)

Pues bien, en ese estadio previo el ser humano trata afanosamente de explorar el entorno, de conocerlo y reconocerse en él. Claro que eso es seguramente común a todos los animales. Pero Aristóteles, cuando atribuye el afán de conocimiento a los seres humanos, no dice que sea un rasgo exclusivamente suyo. Y tampoco es verdad que los afanes que atribuyes a esos individuos obsesionados con los bienes materiales no tengan nada que ver con el deseo de conocer: son bienes que satisfacen a los sentidos, y es en ese estadio básico, puramente sensorial, donde Aristóteles sitúa el deseo de saber, poniendo como ejemplo

privilegiado el sentido de la vista. Claro que todos deseamos saber (verbo, por cierto, que etimológicamente significa “saborear”). Solo que hay saberes cuyo logro exige mayor esfuerzo que otros, y es normal que apliquemos la ley del mínimo esfuerzo (que al fin y al cabo es una ley física). Pero es también una ley económica: el esfuerzo aplicado será proporcional a la satisfacción esperada.

El problema, para muchos (la gran mayoría, creo), es que no tienen suficiente información previa sobre la satisfacción que pueden esperar de determinados conocimientos. Cuanto más sabemos, más deseamos saber. Y a la inversa. Por eso la sociedad (el Estado) tiene la obligación de salvar, con un sistema de enseñanza obligatoria, el desnivel que separa nuestros conocimientos inmediatos de nuestros conocimientos posibles, intervención sin la cual la humanidad en su conjunto no superaría nunca el nivel de conocimiento representado por la observación casual, la habladería y el mito, que hoy por hoy es lo que sigue predominando en nuestra sociedad.

Una hermosa forma de concluir nuestra conversación. Mil gracias querido y no olvidado profesor.

Entrevista a Adrià Casinos sobre *Genética y estalinismo*

“Lysenko es sin duda uno de los más claros ejemplos de cómo un oportunista sin escrúpulos se puede aprovechar de un sistema represor, en su caso el estalinismo, para imponer un fraude.”

Adrià Casinos es profesor emérito de la Universidad de Barcelona. *Genética y estalinismo* es el resultado de una colaboración de decenios con Jean-Pierre Gasc (París, 1937). Fruto también de dicha colaboración son los diversos artículos publicados en revistas especializadas sobre la morfología funcional de los vertebrados.

La entrevista se publicó en *El Viejo Topo*, n.º 361, febrero de 2018, pp. 52-59.

***Genética y estalinismo* es un libro que has escrito al alimón con el profesor Jean-Pierre Gasc. ¿Nos puedes hacer una breve semblanza del profesor emérito del Muséum National d'Histoire Naturelle de París?**

Jean-Pierre Gasc ha desarrollado toda su carrera científica en el antiguo “Laboratoire d'Anatomie Comparée” del “Muséum National d'Histoire Naturelle”. Dicho laboratorio tuvo como primer director al famoso naturalista Georges Cuvier. Estamos hablando pues de una tradición y continuidad de más de dos siglos. Jean-Pierre es profesor emérito de la institución. Fue el introductor en Francia de diversas técnicas de estudio del movimiento animal, en especial de la cineradiografía, de forma que el equipo por él creado es actualmente puntero a nivel mundial. Aparte ha desarrollado mucho trabajo de campo, a lo largo de muchos años, sobre los ecosistemas guayaneses.

Se ha interesado también por la historia y filosofía de la ciencia, y de ahí el interés compartido por Lysenko y su fraude, y la teoría evolutiva. Por edad, Jean-Pierre Gasc conoció los últimos coletazos del lysenkismo francés. Además trabajó en su momento con diversos científicos de la extinta Unión Soviética, lo que permitió tener una información directa sobre algunas de las cuestiones evocadas en nuestro libro.

En la portada de vuestro ensayo, una fotografía de Trofim Denísovich Lysenko. ¿Quién fue Lysenko? ¿Qué es el lysenkismo?

Lysenko es sin duda uno de los más claros ejemplos de cómo un oportunista sin escrúpulos se puede aprovechar de un sistema represor, en su caso el estalinismo, para imponer un fraude. No fue el único. Hay toda una serie de personajes que estuvieron relacionados con él que colaboraron en uno de los mayores engaños científicos de la historia que, además, llevó a unos resultados catastróficos de la agricultura soviética. Y eso lo hacían en medio de promesas de fidelidad a la construcción del socialismo y de aplicación del marxismo

a la ciencia.

En cuanto al lisenkismo.

El lisenkismo sería pues el conjunto de falsedades que articuló ese personaje, falsedades que pretendían ser una alternativa a la genética clásica, que tiene sus raíces en el trabajo de Gregor Mendel. Toda la artimaña de Lysenko se reclama de lo que se llama lamarckismo, la creencia en que los cambios que un individuo experimenta a lo largo de su vida pueden ser transmitidos a su descendencia. Es lo que llamamos “caracteres adquiridos”. De ahí el subtítulo del libro.

Por supuesto que a lo largo de la historia se han dado casos dudosos que podían hacer creer que dicho tipo de herencia era posible. En muchas de esas situaciones no puede descartarse la buena fe de los que las defendían. Analizamos algunos de dichos casos como introducción al problema. Pero en la situación concreta de Lysenko, hay que excluir totalmente la posibilidad de buena fe y hablar simplemente de fraude o estafa.

¿Por que volver al caso Lysenko en 2021? ¿Hay alguien que vindique actualmente su figura, su legado científico?

El aislamiento que provocó el franquismo hizo que España quedara al margen de muchos de los grandes debates biológicos que se desarrollaban en el resto de Europa o del mundo. Eso ocurrió con las ideas de Lysenko, que quedaron consagradas en la sesión de la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas en el verano de 1948.

En cierta manera todavía arrastramos las consecuencias de aquel aislamiento. Cuando en 2018 se celebró el 70 aniversario de dicha sesión, la efemérides tuvo repercusión en muchos países europeos. Por ejemplo, recuerdo un magnífico reportaje de la cadena de televisión franco-alemana ARTE. Por el contrario, en España, el aniversario prácticamente no trascendió. Cuando yo era estudiante de Biología, el tema Lysenko era evocado en el marco de la discusión sobre la herencia de los caracteres adquiridos, mencionada anteriormente. Dudo mucho que, desgraciadamente, los actuales estudiantes de la materia tengan idea del personaje y del debate.

En este sentido, esperamos que nuestro libro ejerza una función didáctica.

Sin ninguna duda, convencido estoy de ello.

Lysenko está, digamos, de actualidad por dos temas diferentes. En primer lugar, porque un aspecto de la genética que ha cobrado mucha importancia en los últimos años, la epigenética, ha demostrado que en algunas situaciones se puede dar en cierta forma la mencionada herencia de caracteres adquiridos. En el bien entendido que eso no quiere decir que dicho tipo de herencia sea un mecanismo evolutivo, como afirmaba Lysenko. Posiblemente se trate de casos aislados, que no pueden ni deben generalizarse.

En segundo lugar, porque en Rusia hay un interés en la recuperación de Lysenko por motivos digamos ideológicos o, si se quiere, extracientíficos. Hay todo un movimiento ultranacionalista en la que la Iglesia Ortodoxa está comprometida. A ese movimiento solo le mueve el chovinismo, de forma tal que es capaz de defender a la vez la canonización del último zar y su familia y la memoria de Stalin. En contraste, ni una palabra a favor de Lenin.

Muy bien visto lo que señalas. ¿Por qué este “olvido” de Lenin?

A mi modo de ver es porque Lenin representó el internacionalismo, mientras que Stalin fue, entre otras cosas, un buen ejemplo de chovinismo panruso.

Utilizan de forma totalmente mendaz el hecho de que Lysenko no fuera nunca miembro del PCUS, contrariamente a Vavílov, el genetista que se opuso a Lysenko y que fue su víctima. Lysenko es presentado como un anticomunista, defensor de los valores religiosos y espirituales, enfrentado al ateísmo y materialismo de Vavílov y sus amigos científicos de Occidente. En casos extremos, ese ultranacionalismo tiene connotaciones claramente parafascistas. Lo podríamos calificar de “nacionalbolchevismo”, como resonancia del “nacionalsocialismo”.

Uno de sus ideólogos principales es Aleksandr Guélievich Duguin, autor de la conocida como “cuarta teoría política”, defendida por algún que otro español, de quien conozco desde hace años sus inclinaciones nazi-fascistas. Hay también una editorial española involucrada.

Te pregunto por el título: *Genética y estalinismo*. ¿Qué tiene que ver una ciencia, la genética, con un sistema político, el estalinismo? ¿Por qué Stalin, sin autoridad científica, ejerció su poder en los debates de una disciplina científica?

El conflicto de la genética mendeliana con el estalinismo es solo un aspecto particular del que tuvo genéricamente la ciencia en la URSS con el Dictador. Científicos cultivadores de disciplinas tan diferentes como la física, la psicología, la ecología, la edafología,... sufrieron la censura y la persecución, con el pretexto de que sus métodos no se ajustaban a lo que el poder entendía por materialismo dialéctico, interpretado por un atajo de charlatanes siervos del terror.

Stalin gobernaba el país como un *pater familias* que tenía que decir la última palabra en cualquier tema. En alguna ocasión, como en el caso de la lingüística, su opinión fue acertada, pero en la inmensa mayoría de casos emitía su *diktat* en función de sus filos o sus fobias y, en muchas ocasiones, basándose en puntos de vista totalmente superados. Al mismo tiempo ese deseo de controlarlo todo hacía que las decisiones se demoraran largo tiempo, en espera de su opinión definitiva, para emitir la cual debía informarse, antes de dictar su “sentencia”, casi siempre de forma dogmática y poco rigurosa.

Eso sí, debe reconocerse que hacía esfuerzos por informarse. Poseía una gran biblioteca y leía en varios idiomas. La versión trotskista de que era un ignorante es completamente falsa. Ocurre, sin embargo, que ninguna persona es capaz de dar una opinión correcta en cualquier materia, sobre todo si parte de prejuicios ideológicos como hacía él. Pretender que la metodología de las ciencias experimentales debía ajustarse a un supuesto materialismo dialéctico es un puro disparate que contrasta con la posición adoptada en los primeros años después de la Revolución, que implicaba dejar a los científicos desarrollar su trabajo y, en última instancia, analizar el devenir de la ciencia en el marco de las relaciones socioeconómicas de cada etapa histórica concreta.

Tampoco hay que olvidar que Stalin tuvo que enfrentarse al colosal fracaso de su política de colectivización agraria y se agarró a un clavo ardiendo, como se dice popularmente, para salir de la catástrofe agrícola que provocó una hambruna casi mayor que la que había tenido lugar durante la guerra civil. Y ese clavo ardiendo, fueron las promesas de Lysenko.

De hecho el dogmatismo respecto a la colectivización era una rémora que el marxismo arrastraba. Cuando Lenin cumple con la promesa revolucionaria de llevar a cabo la reforma agraria y repartir la tierra entre los campesinos, es atacado por Rosa Luxemburg, que defendía ya la colectivización. La reforma agraria funciona y la producción agrícola se dispara. La colectivización forzosa es vista por la mentalidad campesina como una vuelta al sistema latifundista previo a la Revolución. Y se rebelan contra ella, negándose a entregar las cosechas o sacrificando la cabaña. Y no todos eran “kulaks”, los campesinos medios; también los campesinos pobres reaccionaron de forma semejante.

Sobre el subtítulo del libro, insistiendo de nuevo: ¿qué es exactamente lo de la transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos?

Volviendo al punto 3, la citada transmisión de los caracteres adquiridos implica que los cambios que un individuo experimenta durante su existencia pueden transmitirse a su descendencia, ya que quedarían registrados en su genoma. Esta sería una explicación. Otra hipótesis sería la de una supuesta herencia somática o no cromosómica.

Se trata de una polémica que periódicamente se reabre. Como he comentado con anterioridad, en la actualidad la epigenética muestra ciertos casos de tal tipo de herencia, siempre puntuales, y todo indica que la posible transmisión se haría a través de un número muy limitado de generaciones.

¿Qué uso hacéis del concepto de ideología en vuestro libro?

Creo que en este caso se podría definir como una serie de

asunciones superestructurales, con pretensiones filosóficas, que no se limitan a analizar la ciencia sino que pretenden tutelarla, imponiendo una alternativa que está supuestamente de acuerdo con dichas asunciones.

Creo que no es el primer caso en la historia. Tú mismo has citado en alguna ocasión el precedente de Galileo. Pienso que es una buena analogía. Geocentrismo, en un caso; herencia de caracteres adquiridos, en otro. Pero hay diferencias, al menos para mí. La tutela era todavía más absurda en el caso de Galileo. Se trataba más que todo de una cuestión de autoridad, ya que no veo el conflicto entre el dogma católico y el heliocentrismo.

Abrís el libro con una cita (que impresiona y, en mi opinión, recuerda el caso Galileo) de un discurso de Nikolái Ivánovich Vavílov en una reunión de trabajadores científicos en Leningrado celebrada en la primavera de 1939: “Iremos a la pira, nos quemarán, pero no nos retractaremos de nuestras convicciones. Os digo, con toda franqueza, que he creído y todavía creo y persisto en lo que creo que es verdadero, y no solo lo creo -porque los actos de fe en ciencia son tonterías- sino que lo que digo lo conozco a partir de una amplia experiencia. Esto es un hecho y retractarse de ello, simplemente porque alguien que ocupa una posición importante así lo desea, es imposible”. ¿Quién fue Nikolái Ivánovich Vavílov?

Fue un hombre con una gran formación científica. De origen burgués, se había formado en diversos centros de Europa occidental en los años previos a la Primera Guerra Mundial. Aceptó sin miramientos el régimen revolucionario convencido que implicaría progreso científico, además de social, para el país. Y así fue durante la década de 1920. Fue militante del PCUS y miembro de su Comité Central.

Durante la década de 1920 la ciencia soviética dio un tremendo paso adelante; se crearon cantidad de centros y se promovió los viajes de estudio al extranjero para ponerse al nivel de los países más desarrollados. Vavílov actuó siempre con una mente abierta. A pesar de ser un genetista mendeliano convencido, no dudó en apoyar iniciativas que redundaran en una mejora de la producción agrícola, aunque su explicación no encajara en los paradigmas de la genética clásica. Así, por ejemplo, protegió y estimuló los experimentos de Michurin, un agrónomo empirista famosos por sus técnicas de injertos. Llegó a proteger incluso a Lysenko, creyendo en su buena fe y en la veracidad de sus supuestos resultados.

Además de un importante genetista, su faceta de etnobotánico, es decir, como especialista en el origen de las plantas cultivadas, fue de una gran importancia. Recorrió diversos países del mundo, incluida España, a consecuencia de lo cual planteó un mapa de las áreas geográficas en los diferentes continentes donde, durante el Neolítico, habría tenido lugar la selección de especies que habrían dado lugar a las actuales plantas cultivadas. Su idea es que se podrían localizar

variedades todavía no aprovechadas, o poco, que podrían coadyuvar a mejorar la alimentación humana, desde el punto de vista de producción.

Sus problemas comienzan...

Los problemas para Vavílov comienzan con el fin de esa edad de oro de la ciencia soviética. Son diversas las causas: fin de la NEP, establecimiento de los planes quinquenales y la colectivización forzosa, ... De entrada todo ello lleva a una presión utilitarista sobre los trabajadores de la ciencia, con desprecio hacia los estudios no aplicados y con la exigencia de resultados inmediatos.

Ideológicamente se produce el fenómeno del obrerismo, a causa del cual se prima a los investigadores de origen social obrero, en detrimento de su formación y capacidad. Los de origen burgués se convierten en sospechosos. La discriminación estaba basada en la idea que la conciencia obrera era genéticamente heredable, una aberración desde el punto de vista científico. De nuevo el trasfondo lamarckista, la herencia de lo adquirido.

Creo que la mejor prueba empírica de ello, de la aberración de esa idea, es que los nietos de los revolucionarios de Octubre son los que acabaron con la URSS.

Vuelvo a insistir en un tema ya comentado. En “Justificación a modo de prólogo” hacéis referencia a la epigenética. ¿Qué es la epigenética? ¿Qué relación tiene esta disciplina con el asunto Lysenko?

Aunque el término epigenética se remonta al siglo XVIII, el concepto actual que expresamos con dicho término fue establecido por el genetista británico Conrad Waddington.

Sería la parte de la genética que estudia el conjunto de pasos que tiene lugar a lo largo del desarrollo de un individuo, más allá de la información contenida en el ADN. Parte del hecho de que la expresión génica es variable, porque hay mecanismos que así lo permiten. Por ejemplo, cualquier organismo pluricelular parte de una única célula, el cigoto, que se divide en dos. Sucesivamente se pasa por el estadio de cuatro células, ocho,... Estas células son al principio iguales. Las podríamos calificar de totipotentes. Pero paulatinamente se van diferenciando, tanto estructural como funcionalmente, en las que conforman los diferentes tejidos; se pierde la totipotencia y se llega a la especialización, dando origen a tipos tan diferentes como una neurona, una fibra muscular o un osteocito. Los mecanismos que llevan a esa diferenciación son de tipo epigenético.

Os cito: “Aparte de los que por miedo o buena fe creyeron en la “nueva biología” o en el “darwinismo creativo” hubo toda una cohorte que se podría llegar a calificar de asociación de malhechores, de la que Trofim Lysenko fue solo el miembro más conocido”. ¿Cómo

consiguió esa asociación de malhechores vencer a un nutrido y sólido colectivo de científicos que no cayeron en desvaríos? Habláis de “dimensiones sin precedentes”, de la historia de “una fenomenal estafa”.

Sin duda el problema fue el dogmatismo que se impuso en materia ideológica, que permitió que una serie de oportunistas se reclamaran de la aplicación del llamado materialismo dialéctico a la ciencia. En realidad ocultaban su ignorancia refugiándose en el dogma.

Como he dicho anteriormente, en los primeros años de la Unión Soviética el análisis marxista iba dirigido a explicar los condicionantes socioeconómicos en que se había desarrollado tal o cual teoría científica, es decir, si se quiere, en términos de materialismo histórico. Por ejemplo, la delegación soviética, patrocinada por Bujárin, que asiste al II Congreso de Historia de la Ciencia y la Tecnología celebrado en Londres en 1931, despierta con sus comunicaciones un gran interés entre los asistentes. El caso quizá más claro es el del físico Boris Hessen sobre las raíces sociales y económicos de los *Principia* de Newton.

Hessen fue uno de los tantos científicos eliminados durante las grandes purgas por discrepar del dogmatismo del supuesto materialismo dialéctico imperante, que no era más que un acúmulo de supercherías con pretensiones filosóficas que producirían risa si no fuera por las trágicas consecuencias a las que fueron ligadas. El propio Bujárin, e incluso Trotsky, eran de la opinión que se tenía que dejar a los científicos completa libertad en su labor, sin coacciones de supuesta filosofía de poca monta. La cadena represiva que instaura el estalinismo provoca que cualquier científico pueda ser denunciado por no adecuarse al materialismo dialéctico ni a los objetivos de lo que se supone que ha de ser la construcción del socialismo. Como he adelantado antes, no solo la genética, sino muchas ciencias vieron coartada la libertad de investigación.

Por ejemplo.

Por ejemplo, los ecólogos fueron también represaliados, por oponerse al crecimiento y a la explotación del medio sin límites. Tan solo ciertos campos de la física se sustrajeron a la situación, a causa de las necesidades de la industria militar, pero la física teórica fue también objeto de fuertes limitaciones.

Hay que tener en cuenta lo ya dicho: que en cualquier cuestión, científica como de otro tipo, Stalin tenía la última palabra, que era ley. Los rotundos fracasos en muchos aspectos de la economía, lo hacían proclive a aceptar supercherías de supuestos efectos inmediatos, casi milagrosos, como fue el caso de Lysenko.

¿Tuvieron algún éxito práctico algunas de las ideas y experimentos sugeridos y practicados por Lysenko y sus seguidores? ¿Afectaron a la agricultura soviética y al desarrollo económico de la Unión Soviética?

Yo no creo que se pueda hablar de éxito en ningún caso. La única técnica de las que propuso que digamos funcionó es la vernalización. Consiste en someter semillas que normalmente se siembran en otoño, previamente humedecidas, a bajas temperaturas. De esta manera se consigue plantarlas al principio de la primavera, reduciendo considerablemente el ciclo y evitando que se puedan malograr debido a los rigores invernales.

De hecho, la técnica no era original suya. Se demostró inviable para grandes extensiones agrícolas.

Sostenéis en varios momentos que, desde vuestro punto de vista, la filosofía debe inspirar a la ciencia. ¿Qué tipo de inspiración? Lysenko y sus partidarios, como has señalado, también afirmaban que la filosofía del “materialismo dialéctico” inspiraba y era consistente con su ciencia, con su “ciencia alternativa y proletaria”.

Inspiración desde el punto de vista metodológico. Por ejemplo, promoviendo un empirismo razonable o el método experimental, o la eterna discusión entre inductivismo y deductivismo.

El llamado materialismo dialéctico, que era una imposición, ni siquiera implicaba una metodología particular. Era un conjunto de frases huecas, que se pretendía materialista, pero que no era otra cosa que una lectura simplista del idealismo hegeliano.

Para la ortodoxia marxista-leninista, señaláis, no había diferencia entre “educar” a los ciudadanos para la consecución del *Homo sovieticus* y “educar” a las plantas con el objetivo de que contribuyeron a las necesidades sociales de la Unión Soviética. ¿En qué mal cabeza cabe un dislate de estas dimensiones? ¿Qué explicación tiene?

Como he dicho antes, por la creencia en una transmisión sin base genética. Supuestamente no había diferencia entre la selección de las mejores variedades de trigo, por ejemplo, y la selección social: un proletario transmitiría a su progenie la conciencia de clase. Como consecuencia, un científico de extracción obrera haría “ciencia proletaria”, utilitarista, mientras que otro de origen burgués produciría una ciencia no útil, en el mejor de los casos, ya que era un saboteador en potencia de los logros de la “ciencia proletaria”.

En el fondo, esa ideología obrerista, que implicaba la transmisión de los caracteres “proletarios”, podía llevar a la conclusión de que el hijo de un obrero heredara indefectiblemente no solo la conciencia de clase sino los resultados físicos e intelectuales de las condiciones de miseria en las que habían vivido sus antepasados.

Eso ya fue denunciado por Hermann Joseph Muller, un genetista progresista norteamericano, Premio Nobel en 1946, que, voluntariamente, se trasladó a la URSS para ayudar al desarrollo científico.

Habláis de resentimiento al referiros a Lysenko. ¿De qué? ¿Por qué?

Supongo que él era muy consciente de su falta de formación y por supuesto de sus embustes. Parece que profesaba un profundo odio hacia Vavílov, quizá acompañado también de envidia. Todo lo justificaba o disfrazaba en términos de origen social, de clase. Habría que saber detalles de sus primeros años de vida, que sin duda fueron muy duros, para conocer en profundidad el origen de su resentimiento; pero que era un resentido, es evidente.

Mi opinión particular es que además debía ser una persona complejada, insegura, de psicología muy retorcida. Por ejemplo, es difícil explicar por qué no fue nunca militante del PCUS a pesar de sus protestas dogmáticas de marxismo-leninismo. Posiblemente se sintió siempre un marginado. Ni siquiera parece que Stalin lo tuviera demasiado en cuenta, más allá de aceptar sus propuestas “científicas”. Los dictadores acostumbran a respetar más en algunas ocasiones a las personas íntegras que a los serviles.

No se puede rechazar la posibilidad de que la muerte, casi asesinato, de Vavílov no hubiera tenido lugar sin la inquina de Lysenko. Hubo algún caso de científicos que, atacados por los serviles dogmáticos, se quejaron de la persecución de que eran objeto a Stalin y sobrevivieron. Lysenko fue un personaje totalmente deleznable, un claro ejemplo de maldad.

Comentáis que hubo también otras aberraciones pseudocientíficas en lo que respecta a la biología en la Unión Soviética durante el estalinismo. ¿Alguna que merezca mención especial?

El caso más flagrante quizá fue el de Olga Lepeshínskaya, que afirmaba haber conseguido crear células a partir de simple materia orgánica, lo cual en el fondo implicaba volver a las ideas de generación espontánea. Consideraba que el principio de que toda célula procede de otra era “idealista”, mientras que ella estaba dando una explicación materialista. Era un fraude absoluto. Se ha comprobado que llegó a alterar películas para “demostrar” su teoría. Su propio marido decía de ella que no tenía ni idea de biología. Tuvo todo el apoyo de Lysenko.

La supuesta contraposición entre las explicaciones materialistas que se generaban gracias a la aplicación correcta del materialismo dialéctico y el idealismo precedente estaba en boca de toda esa pléyade de embaucadores. El, digamos, apoyo teórico de todos esos disparates lo proporcionaba un tenebroso personaje de nombre Isaak Prezent, titular de una cátedra de Dialéctica de la Naturaleza y Evolución en la Universidad de Leningrado. Fue un represor primero de los ecólogos y luego de los genetistas en nombre de la “ciencia proletaria”. Vavílov lo incorporó al instituto de investigación que dirigía confiando en su supuesta valía. Pero pronto se dio cuenta que era un falsario y prescindió de él. Algo que probablemente Prezent nunca le perdonó.

¿Cuáles fueron las principales consecuencias de la sesión de la

Academia Lenin de 1948? ¿Fue decisiva esa sesión?

Fue muy decisiva. Vavílov ya había sido eliminado, pero quedaban muchos genetistas, o biólogos en general, con formación mendeliano-morganista (genética clásica).

Muchos se retractaron, otros fueron reducidos al ostracismo, unos terceros pagaron con su vida o con largos años de prisión. Fue el triunfo absoluto de Lysenko.

¿Por qué apostó tanto Stalin por la figura de Lysenko? ¿Le parecía que la “ciencia lysenkista” era más dialéctica, más próxima a las ideas y tesis del marxismo?

De entrada, por origen de clase, por obrerismo. Dada su extracción social, tenía que ser mejor científico que Vavílov. Sus teorías necesariamente habían de estar más ligadas a las necesidades de la construcción del socialismo, ya que habría “heredado” la conciencia de clase, como he apuntado antes. Hay una imbricación total entre la tendencia obrerista y la creencia en que los caracteres adquiridos se heredaban. Además, necesitaba desesperadamente mejorar la producción agrícola. Los trabajos de los genetistas clásicos le parecían un simple “divertimento” que retrasaban *sine die* la solución de los problemas que tenía la agricultura soviética, que no tenían otra causa que la colectivización forzosa.

La aplicación de las técnicas de Lysenko no solo no solucionó la situación, sino que la empeoró.

¿La situación cambió con la llegada de Jrushchov al poder?

La situación no mejoró con su sucesor, Jrushchov, que ni siquiera tenía la cultura de Stalin. Era un ignorante. Y la conjunción de dogmatismo e ignorancia le permitió a Lysenko seguir medrando. Seguramente si Stalin hubiera vivido más, se hubiera descubierto su estafa y acabado como tantos otros. La catastrófica situación de la agricultura soviética, fruto en gran parte de las ideas lysenkistas, fue una de las causas de la caída de Jrushchov.

Hay quien apunta que, además del factor obrerista, veía en Lysenko un ucraniano como él.

¿Cuándo se dio por superada en la Unión Soviética la discusión sobre la ciencia proletaria versus ciencia burguesa?

En la práctica durante el mandato de Brézhnev. Y digo en la práctica, porque a nuestro parecer se impuso el pragmatismo, debido a la situación desastrosa de la agricultura, y se relajaron o anularon las limitaciones digamos “teóricas” impuestas al desarrollo científico. Pero nunca se llevó a cabo una autocrítica de los errores cometidos, se echó tierra sobre el asunto. En otros campos de la ciencia se dio una situación parecida. Es más, se persiguió los escasos intentos de revisar como la aplicación del “Diamat”, el materialismo dialéctico, había impedido el desarrollo científico.

La persecución a que fue sometido el biólogo Jaurès Medvedev es un buen ejemplo. Ya no se le acusó de desviacionismo ideológico, como en los viejos tiempos, sino que se le aplicó la ley antilibelo. En definitiva, se le presentó como un calumniador.

Dedicáis el capítulo IV al “Lysenkismo fuera de la Unión Soviética”. ¿Dónde arraigó más? ¿En qué países tuvo mayor oposición? ¿Algún científico crítico que queráis destacar?

Una de las cosas más sorprendente para nosotros, creo, ha sido la escasa influencia que tuvo en el lysenkismo en otros países del bloque socialista. En la mayoría de ellos fue rápidamente arrinconado y los genetistas clásicos fueron rehabilitados. Entre esos países, y en ese sentido, destaca la RDA, donde desde buen comienzo hubo voces críticas.

Pero en cada uno de ellos hubo panoramas diferentes. Por ejemplo, en China la influencia no fue importante a causa de la ruptura de relaciones con la URSS. En Checoslovaquia tuvo características xenófobas ligadas a la expulsión de la minoría de lengua alemana. La genética clásica era una ciencia “germana”. En algunos casos el lysenkismo fue aceptado de buena fe por científicos de la vieja escuela biológica, formados en la tradición lamarckiana (herencia de caracteres adquiridos), que luego se desengañaron. Es el caso de Rumanía, muy influenciada por la cultura francesa, probablemente la aceptación del lysenkismo se benefició del sustrato lamarckista.

En Occidente los PCs fueron por supuesto obligados a hacer de portavoces de la de la “buena nueva”. Hubo de todo, desde el seguidismo del británico (que le costó perder su influencia en los núcleos intelectuales, en los que había penetrado con fuerza, en contraste con los obreros) o del francés, hasta la posición del italiano, que procuró pasar rápidamente página, gracias a que las voces críticas tuvieron audiencia en la dirección. En términos generales podríamos decir que los más de los europeos quemaron en el asunto una parte importante, mayor o menor, del prestigio acumulado en la resistencia contra el nazi-fascismo.

¿No resulta extraño que un científico de la altura de John D. Bernal brindara tanto apoyo al lysenkismo?

En primer lugar hay que recordar que Bernal no era genetista, de forma que era más susceptible al engaño que otros que sí lo eran. Por ejemplo, John B. Haldane.

Debe reconocerse que la propaganda y publicidad que se dio a los supuestos avances científicos conseguidos por Lysenko, fueron de gran envergadura. Había que tener sólidos conocimientos de genética para sospechar que algo chirriaba, que había cosas materialmente imposibles. Lysenko fue muy hábil. Rehuía cualquier confrontación, incluso una simple conversación. Por supuesto no hablaba ninguna lengua que no fuera ruso. Quizá ucraniano. Evitaba salir de la URSS.

Tan solo le conozco un viaje, el que realizó por algunos países del bloque socialista, como Checoslovaquia, en 1960. Y tampoco en ese caso, por si acaso, estuvo muy comunicativo.

Así y todo, no se debe exculpar totalmente a Bernal de su responsabilidad. Aunque fue moderando paulatinamente su entusiasmo, nunca se desdijo totalmente. Él, como otros científicos comunistas, marxistas o, simplemente, progresistas, se encontró cogido en la pinza formada entre la ideología y su deber de buscar la verdad. Hubo otros que denunciaron o se desmarcaron de la superchería más tarde o más temprano. Bernal no abandonó nunca del todo su seguidismo y estoy convencido de que lo hacía a pesar de que era consciente del gran embuste que defendía.

¿También en España hubo lysenkistas?

Sin duda. Pero debido a la situación de clandestinidad, no sabemos hasta qué punto el PCE desarrolló una propaganda lysenkista. Por supuesto que tenía tareas más acuciantes. Es un tema interesantísimo, el de España, que se debería abordar. Quizá el de Portugal también, dadas las semejanzas de situación de clandestinidad. En ambos casos, no sé hasta qué punto se dispone de la documentación pertinente. Espero con ansia que alguien lo haga.

En mis tiempos de estudiante estaba bastante extendida la creencia que Faustino Córdón respondía a una supuesta tendencia lysenkista española, patrocinada por el PCE. Dada la generación a la que pertenecía y el aislamiento en el que trabajó, es muy probable que, al menos en un principio, Córdón tuviera ideas lamarckianas, pero eso no es lo mismo que lysenkismo. Él era militante comunista y es cierto que recuerdo que el PCE lo presentaba como un ejemplo de científico progresista. Me pregunto hasta qué punto algunos sectores del partido no quisieron hacer de él “su” lysenkista.

La percepción que se tiene fuera de España, en Francia, concretamente, de Córdón, es muy diferente. Por ejemplo, Patrick Tort, filósofo marxista y también neodarwinista, valora positivamente la obra de Córdón. Su discípulo más directo, Chomín Cunchillos, falleció tempranamente en 2015.

Queda pues como tema abierto, colateral respecto al que aquí tratamos, un análisis riguroso de Córdón y su escuela. A ver si alguien se decide.

En el marco de las reacciones del comunismo británico ante el asunto Lysenko, señaláis, es necesario recuperar la figura y obra de Christopher Caudwell, fallecido en el frente del Jarama a los 30 años de edad. ¿Quién fue este poeta y novelista internacionalista? ¿Hizo contribuciones al ámbito de la ciencia?

La verdad es que sé muy poco de él y no he tenido ocasión de conocer su obra. He sabido que fue poeta, pero también autor de novelas policíacas. Veo que tiene dos de ellas traducidas al castellano y

editadas en España, *Muerte de un aviador* y *Crimen en Kensington*. Buenas críticas, hasta donde yo sé. No soy demasiado aficionado a la novela policíaca, pero pretendo leer al menos alguna de ellas.

Practicó también la crítica literaria y en ciencia tiene una obra titulada *"The Crisis in Physics"*. Nació en Londres, en Putney; curiosamente una zona que conozco, ya que allí residían unos viejos amigos míos. De familia católica, su padre trabajaba en el *Daily Express*. Perdió el empleo y se trasladó a Bradford para integrarse en el diario *Yorkshire Observer*. Christopher lo acompañó. Bradford era el gran centro lanero; a veces se ha llamado a Sabadell "el Manchester catalán". Lo correcto sería llamarlo "el Bradford catalán". Esa parte de Yorkshire (*West Yorkshire*) fue un gran núcleo obrero hasta la década de 1970. Es poco conocido que, al acabar la Exposición Universal para la que Picasso pintó el "Guernica", el cuadro hizo un largo periplo a fin de recaudar fondos para la causa republicana. Fue a Inglaterra y se expuso en Leeds, cercano a Bradford. Leeds destacaba por sus grandes centros de confección. También por casualidad conozco bien esa zona de Inglaterra desde mi etapa de estudiante de doctorado en la Universidad de Leeds.

Así que no sé gran cosa de Caudwell, aparte de lo que he encontrado de él en la red, pero sí de dónde vivió. Otro tema abierto. No he visto ningún estudio específico sobre el tema.

¿Por qué penetró con tanta fuerza el lisenkismo en un país tan culto y con tantas aportaciones científicas como Francia?

Sin duda por la tradición lamarckiana. Digamos que se daban las bases. Sin embargo, un muy importante paleontólogo francés, Jean-Pierre Lehman, a quien tuve el honor de tratar, y gracias al cual conseguí mi beca en el *Muséum* parisiense, dejó escrito que en Francia la izquierda era darwinista y la derecha lamarckiana. Él era una persona progresista. Quizá la división no fuera tan clara.

En realidad los que se adhirieron al lisenkismo en Francia fueron o científicos muy de última fila, o simplemente ideólogos. La difusión de Lysenko estuvo ligada al gran peso que tenía el PCF en la época, que actuó de una manera sumamente dogmática, en contraste con el PCI, por ejemplo. El caso más relevante, y dramático, si se quiere, en Francia es el de Marcel Prenant, profesor de zoología en la Sorbona que, como otros, se vio comprometido entre su militancia y convicción marxista y su defensa del neodarwinismo.

En Bélgica hubo situaciones semejantes que analizamos en nuestro libro.

En el ámbito del marxismo actual, ¿alguna corriente sigue considerando positiva la obra y la praxis de Lysenko?

Aparte de algún estalinista rezagado, en absoluto. Hay alguien aquí en España, cuyo nombre no recuerdo (sinceramente; nada que ver con el primer párrafo del Quijote) que ha escrito algunas ridiculeces

reivindicando a Lysenko. Con su pan se lo coma. Supongo que también debe haber casos similares en otros países.

Salvo en Rusia, situaciones totalmente marginales y anecdóticas.

Cerráis vuestro libro con estas palabras: “Para el recuerdo, una revolución traicionada, no solo por un sangriento dictador, sino por una pléyade de delincuentes que, en el campo científico, escondieron su incompetencia e ignorancia amparándose en la autocracia. Y, con seguridad, los aquí evocados son solo una parte muy pequeña de los que consiguieron engañar y trabajar contra los intereses objetivos del tipo de sociedad de la que se reclamaban”. Las necesidades materiales, la situación económica de la URSS tras la guerra civil y el bloqueo y agresión internacional, las grandes dificultades por las que se pasó, ¿pueden explicar, aunque sea parcialmente, el éxito de esos estafadores que aseguraron mejoras y éxitos futuros?

Sin duda. Fenómenos de esa importancia son consecuencia de muchos factores. Pero los más determinantes fueron la autocracia y la elevación del marxismo a ideología de estado, a base de una lectura totalmente risible, ridícula, de los textos clásicos de aquel. Todas las bases del llamado “Diamat” podrían calificarse de ingenuas, desde el punto de su pobreza intelectual, si no fuera por todo el daño que causaron sus creadores y quienes lo aplicaron.

Charlatanes y mangantes los hay en todos los países y tiempos históricos. Si se establece un dogma, saben aprovecharse. Figurémonos, por ejemplo, que la negación de la teoría evolutiva, muy extendida allí, se impusiera oficialmente en EEUU persiguiendo a los evolucionistas. Y esto no es solo una hipótesis. Me consta que, en ciudades pequeñas, los profesores de biología que hablan de evolución en las escuelas secundarias llegan a ser objeto de denuncia pública. En algunos estados se ha exigido que el creacionismo sea mostrado en las escuelas en pie de igualdad con el evolucionismo. Pues bien, si se diera esa circunstancia, los resultados serían catastróficos, incluso a nivel práctico, porque aspirantes a censores como Lysenko debe haberlos a centenares. Como en cualquier parte.

Y la ofensiva contra el evolucionismo no es una hipótesis. Aunque no de forma comparable, en Europa también la ha habido siempre y sigue habiéndola.

Por ejemplo.

Por ejemplo, en Polonia ha habido algún intento de censurar el evolucionismo por parte de la Iglesia Católica. Ahora bien, cabe reconocer que las más militantes, son las iglesias independientes de raíz calvinista, en manos muchas veces de charlatanes sin formación. Incluso en España sé de algún caso, que he mostrado en un libro anterior (*Intermezzos*⁵⁷). Ciertos sectores islamistas, al parecer ligados a

⁵⁷ Adrià Casinos, *Intermezzos. En torno a evolución y al evolucionismo*, Vilassar de Dalt: Biblioteca Buridán, 2017.

las monarquías del Golfo o la saudí, han patrocinado generosamente la propaganda creacionista.

Ultimamente hay algo que también me preocupa, en este caso por parte de sectores “progresistas”. Se trata de presentar el darwinismo como una ideología de simple contenido competitivo, neoliberal, digamos spenceriana, deformando totalmente el concepto de selección natural.

Curiosamente el lysenkismo hacía una lectura confluyente, al no admitir que en el seno de una especie pudiera haber competencia por los recursos. Dogmáticamente, más allá de toda evidencia. Solo aceptaba la competencia entre especies distintas. Era una manera de decir que el darwinismo era reaccionario, porque eso implicaba que en la especie humana había competencia. Entonces, ¿qué pasa con la lucha de clases?

Reflejar un hecho probado, la competencia por los recursos, a nivel universal, no convierte el darwinismo en un propagandista del neoliberalismo.

¿Por qué?

Entre otras cosas porque se es consciente de que ese esquema no es trasladable mecánicamente a la especie humana por la existencia del hecho cultural. Nunca Darwin dijo tal cosa. El antes citado Patrick Tort ha reflexionado y escrito bastante sobre el tema. De hecho, los que asumen esas posiciones no han entendido en absoluto el concepto de selección natural. Como Darwin ya lo deja muy claro en la sexta y definitiva edición del *Origen* (capítulo IV) la selección natural no crea variabilidad; simplemente actúa como filtro sobre la producida.

Basta tener eso claro para darse cuenta que esas críticas supuestamente “progresistas” al darwinismo son una estupidez.

¿Ha sucedido algo parecido en algún otro proceso revolucionario?

La Revolución Francesa supuso un auge increíble de la ciencia, entre otras cosas por la necesidad de ser autosuficientes frente al bloqueo de los regímenes absolutistas. Aunque luego hubo una cierta decadencia, no se dio nada parecido al estalinismo-lysenkismo.

¿Queréis añadir algo más?

Creo que lo esencial ya ha sido tratado.

**Entrevista a Juan Dal Maso y Ariel Petruccelli sobre
*Althusser y Sacristán. Itinerarios de dos comunistas críticos***

**“Sacristán y Althusser buscaban un marxismo con arraigo
en la lucha de clases.”**

Juan Dal Maso (Buenos Aires, 1977) es integrante del Partido de los Trabajadores Socialistas. Desde hace más de una década investiga el pensamiento de Gramsci. Es autor de *El marxismo de Gramsci* (2016) y *Hegemonía y lucha de clases* (2018) y de diversos trabajos sobre Marx, Lenin, Trotsky, Mariátegui y distintos problemas de teoría marxista. Actualmente, forma parte del comité de redacción de *Ideas de Izquierda Semanario*.

Ariel Petruccelli (Lanús, 1971) es profesor de Historia de Europa y de teoría de la Historia en la Universidad Nacional del Comahue (Argentina). Ha publicado *Ensayo sobre la teoría marxista de la historia* (1998), *Docentes y piqueteros: de la huelga de ATEN a la pueblada de Cutral Có* (2005), *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias* (2010), *El marxismo en la encrucijada* (2011), *Ciencia y utopía* (2016), *Conversaciones con Ariel Petruccelli* (edición: Salvador López Arnál; 2019) y *La revolución: revisión y futuro* (2020).

La entrevista fue publicada en *El Viejo Topo*, 398, marzo de 2021, pp. 42-49.

**Enhorabuena por el libro. ¿De dónde y por qué un libro sobre
Althusser y Sacristán? ¿No fueron dos pensadores muy alejados en
muchos aspectos?**

JDM: Este libro surgió un poco por casualidad y otro poco como consecuencia lógica de un trabajo común que venimos haciendo con Ariel hace varios años, que incluye distintas iniciativas en apoyo al Frente de Izquierda y de los Trabajadores Unidad aquí en Argentina, pero también reflexiones y debates sobre las ideas que cada uno de nosotros ha planteado en sus libros respectivos, seminarios en la Universidad Nacional del Comahue y otras instancias. En abril de 2019 más o menos, una compañera de mi partido, Yazmín Muñoz Sad, me había planteado por qué no hacíamos un libro con Ariel, como forma de continuar ese trabajo común. Ella sugería que fuera sobre marxismo y dialéctica, que efectivamente es una parte importante de este libro, pero me parecía demasiado abarcativo y por lo tanto difícil de concretar. Tenía que pensar un tema más acotado.

Y ahí entra la casualidad, porque pensando en la posibilidad de qué libro proponerle a Ariel, recordé que en un seminario él había dicho que en el marxismo había injusticias como por ejemplo la fama de Althusser y el desconocimiento de la obra de Sacristán. Yo venía estudiando más la obra de Althusser después de leer un libro de Warren Montag que se llama *Althusser y sus contemporáneos* y de la de Sacristán conocía más que nada sus trabajos sobre Gramsci. Me pareció que ahí había algo para trabajar, que podía ser una buena idea un *Althusser versus Sacristán*, y luego a Ariel también le pareció lo mismo.

Pero en el transcurso de la elaboración del libro, nos fuimos dando cuenta de que el "versus" no lo era tanto; que eran distintos pero no

siempre contrapuestos en el tratamiento de los problemas. Ambos tienen una visión crítica sobre la influencia de Hegel en Marx (aunque Sacristán valora más sus efectos positivos que Althusser), ambos reflexionaron sobre la relación del marxismo con las ciencias y sobre la noción de ciencia en Marx, ambos fueron críticos de las políticas seguidas por los partidos comunistas oficiales ante el Mayo francés y la primavera de Praga y también criticaron el eurocomunismo. Ambos plantearon la necesidad de repensar el proyecto comunista y la relación de la clase obrera con otros sectores o movimientos sociales entre fines de los '70 y mediados de los '80. Por supuesto que hay diferencias en su formación y en sus respuestas concretas a varios de estos problemas, pero poniéndolos en relación se puede llegar a una mirada más amplia de todos esos temas.

¿Se llegaron a conocer? ¿Escribieron uno sobre el otro en alguna ocasión?

JDM: Hasta donde sabemos, no se conocieron personalmente, y Althusser no conoció la obra de Sacristán tampoco. Sí hay distintos pasajes en los que Sacristán comenta la obra de Althusser, que conocía bien. Recordemos que ahora hay una gran cantidad de obra póstuma de Althusser, pero en los '60 y '70, las obras teóricas principales publicadas eran *Pour Marx* (traducido al castellano como *La revolución teórica de Marx*), *Para leer El Capital*, *Respuesta a John Lewis*, *Elementos de autocrítica* y el *Curso de filosofía para científicos*. Sacristán consideraba que la obra de Althusser servía más como interpretación que como análisis filológico del pensamiento de Marx y lo criticaba por presentar la "falacia de la falsa precisión". Veía que sus construcciones conceptuales tenían algo de esquemático y de escolástico y que no ofrecían una respuesta satisfactoria a los problemas que trataban, tales como la concepción de ciencia en Marx, la cuestión de la dialéctica, la relación entre marxismo, ciencia y filosofía, etc.

Hablan ustedes en el título del itinerario de dos “comunistas críticos”. ¿Cuándo un filósofo o un pensador es un comunista crítico?

AP: Ambos fueron comunistas en el sentido amplio, pero no vacío. de haber pertenecido a organizaciones de la III Internacional (en ese momento ya disuelta) y de haber mantenido lealtad a los objetivos socialistas revolucionarios (comunistas) incluso luego de su alejamiento de sus respectivos Partidos Comunistas.

Fueron críticos en el sentido de haber desarrollado un pensamiento que, lejos de contentarse con repetir dogmáticamente las “verdades” recibidas, se atrevió a revisar esa herencia a la luz de nuevos datos y de nuevas situaciones.

Críticos, pues, como opuesto a dogmáticos. Y críticos, también, en el sentido de autocríticos.

¿Y en que fueron autocríticos?

AP: Ambos fueron críticos de las propias organizaciones en las que militaban: el PCF y el PSUC, respectivamente. Pero también se criticaron a sí mismos. Althusser desarrolló una larga saga de autocríticas (por ejemplo, a sus “errores teoricistas”). En tanto que Sacristán ha dejado conmovedores documentos de introspección, en uno de ellos (citado y comentado en el libro), analiza lo que considera una situación de derrota personal en varios planos.

Más en general, ambos fueron críticos de cuestiones parciales de la herencia de Marx y de la tradición marxista, con la que se identificaban.

En la contraportada del libro se habla de que uno y otro fueron dos destacados filósofos marxistas de la segunda mitad del siglo XX. ¿En qué destacaron especialmente?

AP: Althusser es un filósofo mundialmente famoso en su tiempo. Destacó, pues, en su capacidad para que sus ideas se difundieran con cierta masividad, cosa que pocos filósofos profesionales han logrado. En tanto que filósofo especializado, sería difícil de encasillar, pero intentó reflexionar de manera constante sobre la relación entre el marxismo y la filosofía en sus más diversas variantes (científica, ideológica, política).

Mucho menos conocido mundialmente, Sacristán parece haber ejercido una influencia muy honda entre quienes lo frecuentaron, de una u otra manera: la lista de quienes se han reconocido como sus discípulos (a veces a pesar del propio Sacristán) es enorme. Su especialidad era la lógica, aunque nunca pudo cultivarla a tiempo completo. Y también la metodología de la ciencia. Pero fundamentalmente ha sido uno de los grandes filósofos de “tipo griego”, para usar una expresión de Félix Ovejero⁵⁸: un filósofo que no escinde su vida de su filosofar y para quien filosofar es fundamentalmente preguntarse cómo vivir; buscar el “saber a que atenerse”, que decía Ortega. Ambos, desde luego, desarrollaron reflexiones agudas sobre los dilemas de su tiempo (y del futuro) del movimiento obrero y del socialismo revolucionario.

¿Algún ejemplo de esas reflexiones agudas a las que alude?

AP: Bueno, un tipo de reflexión aguda común a ambos es la que versa sobre la emergencia de los llamados “nuevos movimientos sociales”. Con diferencias, ambos tuvieron también miradas muy punzantes sobre la herencia hegeliana y sobre los problemas del filosofar dialéctico. Sacristán fue un precursor de lo que hoy podríamos llamar “ecosocialismo”.

¿Son filósofos conocidos en Argentina y en otros países

⁵⁸ Félix Ovejero, “Manuel Sacristán Luzón”. En Manuel Sacristán, *Sobre dialéctica*, Vilassar de Dalt: El Viejo Topo, 2009 (edición de S. López Arnal), pp. 329-348.

latinoamericanos? ¿Tienen actualmente alguna influencia político-filosófica o cultural en la Academia y en las luchas de los movimientos sociales críticos?

JDM: Para el caso de Althusser, en América Latina estuvo muy asociado a la obra de su ex estudiante Marta Harnecker, pero también hay experiencias como la de Pasado y Presente que incorporaron una cierta lectura de Althusser. Esto se puede ver por ejemplo en el texto sobre análisis de coyuntura de *Los usos de Gramsci*, de Juan Carlos Portantiero, o en la publicación de textos de Althusser en la colección de los Cuadernos de Pasado y Presente. Tuvo también cierta influencia en la izquierda peronista, así como el filósofo León Rozitchner que lo criticó desde una óptica que combinaba el marxismo con el psicoanálisis de Freud. Y una obra muy importante sobre Althusser fue escrita por un intelectual argentino. Me refiero a *Althusser, el infinito adiós*, de Emilio de Ípola, así como estuvo presente en otras polémicas de los '60 y '70.

En cuanto al "althusserismo político" actual, me parece que hay un caso único en Grecia, donde existe como corriente teórico-política desde los años '70. También ha ganado bastante peso en la discusión teórica en el marxismo angloparlante, lo cual ha sido motorizado en las últimas décadas por la publicación de su obra póstuma, pero también en Argentina y América Latina se vienen realizando encuentros, simposios y debates sobre Althusser en los últimos años.

AP: A diferencia de Althusser, Manuel Sacristán es muy poco conocido en América Latina. En México, donde pasó varios meses hacia el final de su vida⁵⁹, logró establecer relaciones intelectuales y se publicaron alguna entrevista y algún texto. Todo muy breve. Pero eso fue a principio de los ochenta, y que yo sepa no se publicó luego nada más.

Es muy conocida la *Antología* de textos de Gramsci, traducidos por Sacristán y editada por Siglo XXI; pero al no incluirse en la edición el estudio introductorio que inicialmente estaba previsto, la potencia intelectual de Sacristán no puede apreciarse en ese libro. Quizá haya habido circulación de textos breves, pero no ha habido ningún libro editado, por ejemplo. En Argentina menos que menos. Hasta donde alcanza mi conocimiento, la revista *Praxis* publicó en su primer número, en 1983, "¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?"⁶⁰.

Desconozco lo sucedido en el resto de los países, pero dudo que se haya publicado algo. En cualquier caso, hablamos de publicaciones sueltas de textos cortos. Más aún, no ha sido fácil en América Latina conseguir los libros de Sacristán publicados en España. Ahora es posible acceder a versiones digitales de una parte de ellos; pero hasta hace unos años, incluso quienes buscábamos leer todo lo posible teníamos grandes dificultades para conseguir los materiales. Tampoco

⁵⁹ Curso académico 1982-1983, en la UNAM.

⁶⁰ En M. Sacristán, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Barcelona: Icaria, 1987, pp. 123-129.

es un autor muy citado.

Manuel Sacristán, en nuestro continente (pero diría que en casi todo el mundo), es un autor prácticamente desconocido, a pesar de que a mi juicio es el filósofo marxista más importante en lengua castellana, y un filósofo marxista *top five* en cualquier idioma. Un caso que da mucho para meditar en términos de injusticias en el reconocimiento, asimetrías epistémicas y esas cosas. Esperamos que este libro acerque el pensamiento de Sacristán al público latinoamericano en general, y a quienes militan por la transformación social en particular. No dudamos que hallarán mucho que aprender, y deseamos contribuir a que se lo conozca y se lo lea.

Como ustedes han señalado, Sacristán y Althusser, ambos, fueron militantes políticos. ¿No pudo sesgar esa militancia la pulcritud y limpieza de sus reflexiones filosóficas?

JDM: Creo que el hecho de ser militantes políticos no afecta sus elaboraciones teóricas en cuanto a coherencia o fundamentos, porque ambos -por vías diversas- buscaron resguardarlas de los mandatos de las direcciones burocráticas de los partidos en los que militaron. Ambos rechazaron especialmente la idea de una "ciencia proletaria" y defendieron la importancia de la objetividad científica, aunque también ambos buscaron una "totalización" que uniera la reflexión filosófica o epistemológica con las cuestiones políticas sin reducirlas a estas últimas.

En el caso particular de Althusser, por su forma de filosofar, es más cambiante que Sacristán en ciertos abordajes, pero estos cambios son parte de una búsqueda teórica y no están dictados por necesidad políticas inmediatas o cuestiones pragmáticas.

AP: La militancia política, mayormente en condiciones de clandestinidad, influyó en la forma del trabajo intelectual de Sacristán, como él mismo reconoció: lo hizo optar por el escrito breve, el prólogo, el ensayo, el artículo. Pero no creo que haya influido negativamente en su contenido. Muchos de quienes lo conocieron personalmente lamentan el que no haya escrito una obra erudita acorde lo que consideran su real valía intelectual. Yo tengo mis dudas al respecto. Hay textos breves de Sacristán que son una obra maestra, y que han ejercido una influencia palpable entre quienes los leyeron.

Aquí hay una discusión de fondo, que remite a la pregunta respecto a quiénes busca interpelar un filósofo: ¿a sus colegas o a la ciudadanía? Sacristán quería dialogar con la gente común, elevar los conocimientos de la ciudadanía, hacer más sofisticado y crítico el debate público. Era muy puntilloso, pero no le satisfacía la mera puntillosidad del erudito: quería transmitir ideas que orientaran la práctica. En algún lugar reconoció que las dos veces que se dedicó a trabajos intelectuales intensos y extensos, tuvo que abandonar temporalmente su militancia política. Fue cuando redactó su tesis sobre Heidegger⁶¹ y el manual de

⁶¹ M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona: Crítica, 1995

lógica (*Introducción a la lógica y al análisis formal*). Ambos textos han sido muy bien valorados por la crítica, pero no creo que hayan tenido tanta influencia ni que sobrevivieran al paso del tiempo tan bien como textos mucho más breves pero verdaderamente magistrales, como el prólogo al *Anti-Dühring* o su conferencia sobre la noción de ciencia en Marx, que hoy pueden leerse con tanto deleite y tanto provecho como cuando fueron escritos.

Personalmente, he aprendido más de cortos escritos de Sacristán que de muchas renombradas y extensas obras enjundiosas. Los lamentos por los textos “para la eternidad” que supuestamente Sacristán no escribió debido a sus compromisos políticos circunstanciales y -visto lo visto- derrotados o fracasados, me llevan a pensar que en el fondo hay diferentes concepciones de la filosofía y del filosofar. Sacristán hubiera mirado con cierta ironía las pretensiones de trascendencia intelectual por medio de una obra “para la eternidad”. Él también -como alguna vez dijo sobre Gramsci- tiene derecho a no estar de moda nunca y a ser leído siempre.

Una expresión, acaso un concepto, que estuvo muy presente en Althusser: concebir la filosofía como “lucha de clases en el ámbito de la teoría”. ¿Cuál es el sentido de esta afirmación althusseriana? ¿Coincidió Sacristán con esta formulación?

JDM: Esta afirmación de Althusser surge como parte de su autocrítica por haber concebido previamente (especialmente en 1965) a la filosofía y en particular a la filosofía marxista como “Teoría de la práctica teórica”, como una especie de super epistemología o ciencia de las ciencias. Luego de un giro que se inicia en 1966/67 y se conoce como “giro antiteorista”, Althusser se orienta a pensar la cuestión de la filosofía más ligada a la lucha ideológica, sin abandonar su relación con las ciencias. De esta época son sus conferencias sobre coyuntura filosófica, su *Curso de filosofía para científicos* y la conferencia sobre “Lenin y la filosofía”, así como otros escritos publicados póstumamente en los que se orienta a pensar la filosofía como una intervención teórica que busca relacionar las ciencias, la política y la lucha ideológica. Todo eso se combina en esta posterior definición de la filosofía como “lucha de clases en la teoría”, con la que Althusser busca señalar que la filosofía tiene un carácter ideológico, es decir, que defiende determinadas concepciones o representaciones de la realidad que en última instancia remiten a posiciones de clase, ya que la filosofía es inseparable de su situación histórica.

Sacristán difícilmente podía coincidir con esa afirmación, en la medida en que para él la filosofía era producto de la sociedad de clases, pero su ejercicio o contenidos no se podían considerar de manera inmediata “lucha de clases”. Aunque Althusser matizaba su

(edición y presentación de Francisco Fernández Buey). La primera edición de la tesis se publicó en 1959 por la editorial del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

propia definición diciendo que la filosofía no era “solamente” lucha de clases en la teoría, su reflexión apuntaba a una politización mucho más directa de la filosofía como tal.

Materialismo es o parece ser una categoría central en la filosofía o filosofar marxista. ¿Cómo concibieron ambos esta noción que también han vindicado para sí filósofos alejados del marxismo como Mario Bunge, un filósofo muy reconocido por Sacristán y traducido por él al castellano como ustedes recuerdan⁶²?

AP: Althusser fue modificando en medida considerable su concepción del materialismo, desde su intento de definir una causalidad estructural, a formas más aleatorias en sus últimos años. Pero, en todo caso, en sus escritos permaneció relativamente constante la contraposición del materialismo con el idealismo o el subjetivismo (que a veces podía ser indistinguible de la subjetividad). Sacristán siempre asoció materialismo con inmanentismo. Pero nunca confundió el materialismo con alguna forma muy específica de determinismo, como en algunos casos hizo Althusser; ni tampoco contrapuso materialismo a subjetivismo ni mucho menos a subjetividad. El subjetivismo era un error en la medida en que impidiera una adecuada intelección de los procesos sociales e históricos; pero subjetivismo no era para Sacristán lo mismo que subjetividad: la voluntad subjetiva era para él un componente indispensable de cualquier cambio social significativo. Y desde luego: nunca convalidó la apelación a ciertos hechos o tendencias empíricamente verificables para justificar el abandono de los ideales comunistas.

Una pregunta sobre Althusser y *El porvenir es largo*: ¿cómo hay que interpretar esta autocrítica del autor del *Pour Marx*? ¿Fue real la propia impostura que él mismo denuncia en este ensayo?

JDM: Si se refiere a aquello de que había pensado que podía ser denunciado como un impostor porque su conocimiento de *El capital* era defectuoso al momento de iniciar el seminario que luego dio lugar a *Para leer El capital*, creo que no hubo impostura. Porque él no se presentaba como un especialista en *El capital*, sino como alguien que pretendió leerlo desde una óptica distinta. De hecho fue muy criticado, con especial eficacia según mi opinión, por Ernst Mandel a propósito de la formación del pensamiento económico de Marx y otros puntos.

Pero me parece que más que impostura, lo que hubo de parte de Althusser fue una lectura unilateral de ciertos problemas teóricos, el intento de leer a Marx pasándolo en ese momento por un matiz más o menos estructuralista (con reminiscencias también de Spinoza) tuvo repercusión no tanto porque Althusser tuviera un gran conocimiento de *El capital* sino porque era una lectura audaz y muy polémica, que a su vez golpeaba sobre ciertos puntos débiles de las interpretaciones del

⁶² Mario Bunge, *La investigación científica*, Barcelona: Ariel, 1969 (Traducción de Manuel Sacristán).

marxismo que tenían más fuerza en la órbita de los partidos comunistas.

Señalan ustedes que ambos fueron críticos del estalinismo. ¿Formularon críticas semejantes? ¿En qué puntos pusieron más énfasis? ¿Simpatizaron con las posiciones críticas trotskistas en este punto?

JDM: Las críticas son semejantes, pero partiendo de una diferencia. Hay un Althusser explícitamente estalinista, en ciertos escritos de principios de los '50 y después en su crítica del revisionismo a mediados de los '60, del que no hay un equivalente en Sacristán. Ahora bien, las críticas de la intervención del PCF en el Mayo francés podían ser perfectamente compartidas por Sacristán, que había tratado con mucha ironía un libro de Waldeck Rochet sobre el tema. Sacristán sin embargo prestó más atención en sus escritos a la Primavera de Praga, que Althusser nombró muy al pasar, especialmente la cuestión de los consejos obreros, que es un tema que Althusser a su vez rescata en *Marx dentro de sus límites*, como expresión genuina de la dictadura del proletariado. Sacristán criticó abiertamente el eurocomunismo al igual que Althusser, y ambos a mediados y fines de los '70 hicieron críticas públicas a la URSS, así como al legado del estalinismo, la persecución de opositores, los crímenes de la burocracia y otros aspectos.

Ambos tuvieron mucho respeto por Trotsky, pero en el caso de Althusser, este no compartía la teoría sobre la burocratización, optando por caracterizar al estalinismo como una desviación economicista, mientras que Sacristán consideraba que en la URSS se había dado una acumulación primitiva capitalista, aunque coincidía con Trotsky en la crítica del "socialismo en un solo país". Eran críticas al estalinismo que en ciertos puntos coincidían con las del trotskismo pero no en su totalidad.

El apartado dedicado al autor de *Panfletos y materiales* lleva por título: "El realismo revolucionario de Manuel Sacristán". ¿Realismo revolucionario? ¿No es una contradicción en sus términos? ¿Cómo un realista puede ser revolucionario?

AP: No pocas energías intelectuales y políticas se han gastado en escindir razón de revolución. Para los conservadores no es poco lo que se juega en ello: si la revolución puede ser asociada con perspectivas ingenuas, poco realistas, irracionales; entonces tanto más sencillo será desacreditar a los revolucionarios.

Desde luego que ha habido mucho subjetivismo potencialmente irracional en la tradición revolucionaria. Pero ha habido también mucho realismo. Sacristán es un caso claro de un realista revolucionario. ¿Realista en qué sentido? En realidad lo era en varios. Era realista en sentido epistemológico: su perspectiva es un realismo crítico como el que puede representar, por ejemplo, Newton Smith⁶³.

⁶³ Por ejemplo, W. H. Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia*, Barcelona:

Pero también era un realista en sentido político, aunque esto pueda sonar extraño a quienes confunden realismo con pragmatismo. Claramente, Sacristán no era un pragmático: sus decisiones políticas no estaban orientadas por pragmáticas decisiones que pudieran conseguir fáciles adhesiones en circunstancias inmediatas para fines muy acotados. Si a este pragmatismo de miras cortas y trocha angosta lo llamamos realismo, entonces Sacristán no era realista.

Pero esto es tener una concepción muy pobre del realismo. Sacristán era realista en el sentido de que buscaba una muy informada y actualizada comprensión de lo que sucede. Pero esta comprensión realista no estaba orientada a acomodarse lo mejor posible al capitalismo. Por el contrario, su comprensión realista se unía a una firme voluntad revolucionaria. Hay quienes pueden considerar poco realista buscar abolir el sistema del capital. Pero no es difícil imaginar qué hubiera respondido Sacristán a quienes así piensan: que los objetivos que uno persigue se determinan más por una racionalidad valorativa que por una racionalidad instrumental; más por las expectativas y anhelos futuros que por el pasado. Y que no parece muy realista considerar insuperable a ningún sistema social (a la luz de la desaparición de sistemas que otrora parecieron todopoderosos); ni tampoco parece realista querer conservar un sistema que parece estar destruyendo el planeta.

Hablando de la destrucción del planeta. ¿No fue un “adelantando” Sacristán en el seno de las tradiciones marxistas en asuntos ecologistas? ¿Reflexionó Althusser sobre estas temáticas?

AP: Indudablemente, Sacristán fue un adelantado en asuntos ecológicos. Y yo iría incluso más lejos. Su enfoque de la problemática ecológica me sigue pareciendo muy potente, e incluso mejor que muchos enfoques hoy imperantes. Tengo para mí que mucha producción teórica y mucha intervención práctica en el campo de la militancia ecologista se funda en perspectivas románticas, muchas veces anti-científicas, ciertamente problemáticas. El ecologismo de Sacristán siempre buscó fundamento científico, teniendo una mirada muy amistosa pero nada ingenua para con la ciencia.

JDM: Althusser no escribió algo específico sobre la cuestión ecológica, pero si la identificó a mediados de los '80 como una de las problemáticas importantes para considerar desde el marxismo, en el marco de una reflexión sobre las relaciones entre partido de clase y movimientos populares.

“Althusser, Sacristán y Gramsci” es el título de uno de los capítulos finales del libro. ¿Fueron ambos gramscianos? Si lo fueron, ¿en qué sentido?

JDM: En realidad es una parte del último capítulo, que es el que dedicamos a la comparación de las perspectivas de ambos. Los dos

Paidós, 1987.

primeros exponen a cada uno por separado. Gramsci tuvo mucha influencia en ambos. Diría que fue más gramsciano Sacristán, en dos aspectos: su identificación emocional con el personaje y su lectura más ajustada de Gramsci, que a su vez incidía en que Sacristán consideraba la problemática de la hegemonía como fundamental para pensar el desarrollo de una política revolucionaria. Un texto como *El orden y el tiempo*⁶⁴ muestra bien el rescate que hace Sacristán de Gramsci en términos políticos, buscando pensar la relación entre el tiempo de la lucha de clases y el orden nuevo que buscaban instalar el comunismo. A diferencia de ciertas lecturas socialdemocratizantes, se puede ver bien cómo Sacristán pensaba una lucha con una temporalidad más larga que la de la revolución rusa, pero también una aceleración del tiempo para el momento de ruptura revolucionaria, sin el cual el nuevo orden no podía instaurarse ni luego sostenerse.

Por su formación en lógica y epistemología, Sacristán tomaba distancia de ciertos aspectos de las concepciones filosóficas de Gramsci, especialmente lo que él llamaba su “ideologismo”, cuestión en la que Althusser también toma distancia de Gramsci, porque Althusser distinguía ciencia de ideología como una cuestión fundamental, sobre todo en *Para leer El capital*, y después matiza un poco el asunto. Las lecturas de Althusser sobre Gramsci van cambiando durante los años, primero lo rescata por su interés en los problemas de la superestructura, la hegemonía y el Estado (en *Pour Marx*) y luego lo critica por su historicismo y por otras cuestiones, especialmente en *Que faire?* (1978) donde lo asocia directamente con el eurocomunismo, a mi modo de ver, de una manera insostenible desde una lectura atenta de Gramsci.

Althusser fue más oscilante en sus lecturas de Gramsci y más antigramsciano al final, mientras que Sacristán mantuvo una posición más estable a lo largo del tiempo.

Pregunta difícil, de respuesta tal vez imposible: si tuvieran que resumir en 10 líneas, no muchas más, la concepción de la dialéctica que ambos tuvieron, ¿cuál sería su resumen?

AP: No sé si podría resumir en diez líneas la concepción de la dialéctica de Althusser, sobre todo porque dudo que haya tenido una concepción constante. Pero es muy simple exponer la concepción de Sacristán: dialéctico es un pensamiento totalizador (en el sentido de que busca integrar diferentes dimensiones, problemas y perspectivas: por ejemplo: ciencia, arte y política), atento a la dimensión histórica tanto como a los componentes antagónicos de lo que esté examinando, y consciente del carácter inseguro, no demostrativo (especulativo, si se quiere), de sus conclusiones.

JDM: En el caso de Althusser, podríamos decir que coincide en la importancia de la totalización, pero él hizo mucho éj en la cuestión de

⁶⁴ Véase M. Sacristán, *El orden y el tiempo*, Madrid: Trotta mínima, 1998 (edición, presentación y notas de Albert Domingo Curto).

la “sobredeterminación”, es decir la primacía de una contradicción sobre otras en una coyuntura determinada, que por un lado definía un rumbo de ruptura (la guerra en la revolución rusa) o de jerarquización (la cuestión nacional en la revolución china). Para Sacristán, buscar la especificidad de la contradicción en Marx no tenía mucho sentido, porque lo principal no tenía que ver con un concepto de contradicción sino con este procedimiento de totalización que dice Ariel. Luego Althusser se va orientando, sin abandonar la idea de sobredeterminación, hacia una posición de que toda tesis filosófica es dialéctica en sí misma, porque supone una tesis contraria. Finalmente reemplaza la dialéctica por la aleatoriedad, en función de considerar a la primera como una forma de pensamiento teleológico. Por eso (entre otras razones) planteamos en el libro que el “materialismo aleatorio” es más una filosofía para el posmarxismo que para el marxismo, como había querido Althusser.

¿Materialismo aleatorio? ¿Qué tipo de materialismo es ese?

Althusser dice que hay una tradición materialista que permaneció subterránea a lo largo de la historia de la filosofía, que es el materialismo aleatorio o del encuentro. Se basa en la de Epicuro y Lucrecio y la imagen de la desviación accidental en la trayectoria de los átomos (clinamen⁶⁵) que es la que genera un “encuentro” que da lugar al mundo. Althusser proyecta esta imagen hacia un conjunto de pensadores que van desde Maquiavelo hasta Marx, diferenciando este materialismo de una concepción que considera (desde mi punto de vista erróneamente) como teleológica, que se expresaría en la mayor parte de las obras de Marx, por la influencia de la dialéctica hegeliana. Entonces elige como ejemplos de este materialismo aleatorio o del encuentro los pasajes de Marx sobre la acumulación primitiva capitalista o el texto de Engels sobre el problema de la vivienda, que según su óptica harían más hincapié de una situación singular y no en “leyes” o regularidades que surgen de un proceso necesario. Estos textos son de los años '80, pero es un tema que se puede rastrear en anotaciones y textos de Althusser de los '60 y '70.

Les cito: “Cabe destacar que tanto Althusser como Sacristán fueron pensadores cuyo fuerte no fue el de los problemas estratégicos.” ¿Nos dan un ejemplo de problema estratégico? ¿Por qué no lo fueron? ¿Tampoco el Sacristán que defendió la necesidad de renovar el ideario y las finalidades comunistas tras la irrupción de la problemática ecológica?

JDM: Nos referíamos a que sus reflexiones estaban más centradas en problemas teóricos o en discusiones políticas específicas (como los procesos del 68 o el eurocomunismo), pero que no abarcaron con la misma jerarquía una generalización a partir de esa teoría y esas

⁶⁵ Clinamen es el nombre en latín que dio Lucrecio a la desviación que sufren los átomos en la filosofía de Epicuro.

experiencias de cómo deben instrumentarse las alianzas de clase, la política de partido, la movilización, la agitación y la propaganda, para luchar por el poder. Ese es un registro intermedio entre la teoría general y las conclusiones de procesos concretos, que es propio precisamente de la estrategia, una teoría de la práctica en un sentido más estricto. En el caso de Althusser, su mirada era “gobierno de izquierda + lucha de clases que empuje desde abajo” y en el de Sacristán apegarse a la lucha de clases concreta con programas concretos y no hacer estrategias, porque tenía de la estrategia una visión más restringida, ligada a lo que serían planes o maniobras desde arriba.

Pero como Ud. señala, a mi modo de ver con buen tino, las reflexiones políticas de Sacristán sobre problemas como el comunismo o la ecología no se contraponen con una mirada atenta a los problemas estratégicos. De alguna manera, él lo hizo sin tener claridad de ese vínculo, por una limitación de enfoque.

¿Estuvieron ambos por la reconstitución de un marxismo con arraigo en la lucha de clases y rigor teórico? Si es así, ¿cómo deberíamos entender aquí el verbo *arraigar*? ¿Sigue siendo la tarea de nuestra hora?

AP: Cuando decimos que buscaban un marxismo con arraigo en la lucha de clases creo que queremos significar dos cosas. La primera es que buscaban un marxismo que no fuera de pura erudición; un marxismo meramente académico. Buscaban un marxismo con capacidad para interpelar a trabajadores y militantes. Pero interpelarlos no para que buscaran la manera de mejorar sus salarios o sus condiciones laborales, sino para modificar de raíz la sociedad. Por eso priorizaban los componentes de lucha de clases, por sobre los de conciliación de clases. Pero nunca creyeron que la clase dominante abdicaría sin lucha. Más allá de sus diferencias, el de ambos fue un marxismo que buscaba ligar o enlazar las preocupaciones cotidianas de las personas que trabajan, con los objetivos emancipadores de la tradición revolucionaria. Un marxismo, pues, que estableciera vínculos entre el movimiento obrero o la gente de a pie, por un lado, y el conocimiento científico o los desarrollos filosóficos, por el otro. Sin dudas esto fue más nítido en el caso de Sacristán; pero no estuvo del todo ausente en la vida y obra de Althusser.

Y efectivamente, pensamos que sigue siendo una tarea de nuestra hora. Es innegable que a lo largo del siglo XX se produjo una fuerte escisión, en la cultura marxista, entre teoría y praxis, que dista de haberse superado en lo que va del siglo XXI. Cada uno a su manera, Althusser y Sacristán buscaron anudar ambos cabos; se negaron a aceptar esa escisión como cosa definitiva o irreparable. Quienes sigan deplorando esa escisión y procuren acercar la teoría con la práctica, sin duda que tendrán mucho que aprender de Althusser y de Sacristán: de sus aciertos, de sus errores, de su perseverancia y de su apertura a lo

nuevo.

¿Tienen pensado seguir reflexionando sobre la obra de Althusser y Sacristán?

AP: Definitivamente sí.

JDM: Creo que sí, pero que depende un poco también de las devoluciones que surjan de este libro, en qué medida puede motorizar otras intervenciones y que eso ayude también a continuar las reflexiones nuestras. Pero son autores a tener en cuenta más allá de una intervención puntual.

Su libro va a ayudar lo suyo. Pero, ¿cómo creen que se puede conseguir un mayor conocimiento de la obra de Sacristán?

AP: La editorial Marat publicará en breve una compilación de escritos de Manuel Sacristán que espero ayude a difundirlo en el cono sur⁶⁶.

JDM: A mí me parece que hay que “usar” a Sacristán, vale decir, tomar sus reflexiones como punto de referencia y poner en discusión su actualidad, su aporte para pensar los problemas de la izquierda en la actualidad, los problemas de la teoría marxista, básicamente lo que intentamos hacer con este libro, continuarlo.

No abuso más de su generosidad. ¿Alguna cosa más que quieran añadir?

AP: Muchas gracias por esta entrevista, Salvador. Yo agregaría que el tipo de reflexión de altos vuelos filosóficos pero con preocupaciones políticas inmediatas y concretas que, en mayor o menor medida, con mayor o menor fortuna, desarrollaron Althusser y Sacristán, es más pertinente e interesante que otros tipos de intervenciones marxistas que hoy parecen tener mayor difusión: como las provenientes de la “escuela de Frankfurt”.

JDM: Coincido con lo que señala Ariel y agregaría algo que también hemos charlado varias veces. En el caso de Althusser, muchas veces se lo toma de manera puramente académica y no se tiene en cuenta la problemática de la lucha de clases, muy importante también para Sacristán. Es importante reconstruir ese hilo rojo.

⁶⁶ *Antología (esencial) de Manuel Sacristán Luzón*, Buenos Aires. Editorial Marat, 2021 (edición de Ariel Petrucci y Salvador López Arnál).

La primera parte de estas Conversaciones filosóficas, editadas en Els Arbres de Farenheit, se imprimió y editó tres años después de la celebración del bicentenario del nacimiento de Friedrich Engels (1820-1895), “Federico el Grande” (en el informado y afable decir de Michael Krätke), un gran filósofo autodidacta (no siempre bien considerado more filósofo), mucho más que un segundo o tercer violín de la orquesta marxiana, que el 15 de marzo de 1845, con 25 años, publicó *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, un clásico filosófico-social imprescindible que abría con las siguientes palabras:

“¡Trabajadores!

A vosotros dedico una obra en la que he intentado describir a mis compatriotas alemanes un cuadro fiel de vuestras condiciones de vida, de vuestras penas y de vuestras luchas, de vuestras esperanzas y de vuestras perspectivas. He vivido bastante tiempo entre vosotros, de modo que estoy bien informado de vuestras condiciones de vida; he prestado la mayor atención a fin de conocerlas bien; he estudiado los diferentes documentos, oficiales y no oficiales, que me ha sido posible obtener; este procedimiento no me ha satisfecho enteramente; no es solamente un conocimiento *abstracto* de mi asunto lo que me importaba, yo quería veros en vuestros hogares, observaros en vuestra existencia cotidiana, hablaros de vuestras condiciones de vida y de vuestros sufrimientos, ser testigo de vuestras luchas contra el poder social y político de vuestros opresores. He aquí cómo he procedido: he renunciado a la sociedad y a los banquetes, al vino y al champán de la clase media, he consagrado mis horas de ocio casi exclusivamente al trato con simples *obreros*; me siento a la vez contento y orgulloso de haber obrado de esa manera. Contento, porque de ese modo he vivido muchas horas alegres, mientras al mismo tiempo conocía vuestra verdadera existencia -muchas horas que de otra manera hubieran sido derrochadas en charlas convencionales y en ceremonias reguladas por una fastidiosa etiqueta; orgulloso, porque así he tenido la ocasión de hacer justicia a una clase oprimida y calumniada a la cual, pese a todas sus faltas y todas las desventajas de su situación, solo alguien que tuviera el alma de un mercachifle inglés podría rehusar su estima; orgulloso asimismo porque de ese modo he estado en el caso de ahorrar al pueblo inglés el desprecio creciente que ha sido, en el continente, la consecuencia ineluctable de la política brutalmente egoísta de vuestra clase media actualmente en el poder, y, muy simplemente, de la entrada en escena de esta clase.

Gracias a las amplias oportunidades que he tenido de observar al mismo tiempo a la clase media, vuestra adversaria, he llegado muy pronto a la conclusión de que tenéis razón, toda la razón, de no esperar de ella ninguna ayuda. Sus intereses y los vuestros son diametralmente opuestos, aunque trate sin cesar de afirmar lo contrario y quiera haceros creer que siente por vuestra suerte la mayor simpatía. Sus actos desmienten sus palabras. Yo espero haber aportado suficientes pruebas de que la clase media -pese a todo lo que se complace en afirmar- no persigue otro fin en realidad que el de enriquecerse por vuestro trabajo, mientras pueda vender el producto del mismo, y de dejaros morir de hambre, desde el momento en que ya no pueda sacar más provecho de este comercio indirecto de carne humana. ¿Qué han hecho ellos para demostrar que os desean el bien, como ellos dicen? ¿Han prestado jamás la menor atención a vuestros sufrimientos? ¿Jamás han hecho otra cosa que consentir en los gastos que implican media docena de comisiones de investigación cuyos voluminosos informes son condenados a dormir eternamente debajo de montones de expedientes olvidados en los anaqueles

del Ministerio del Interior? ¿Jamás han revelado sus modernos *Libros Azules* las verdaderas condiciones de vida de los "libres ciudadanos británicos"? En absoluto. Estas son cosas de las cuales prefieren no hablar. Ellos han dejado a un extranjero la tarea de informar al mundo civilizado sobre la situación deshonrosa en que sois obligados a vivir.

Extranjero para ellos, pero yo espero que no para vosotros. Puede ser que mi inglés no sea puro; pero abrigo la esperanza de que, a pesar de todo, resulte un inglés claro. Ningún obrero en Inglaterra -ni tampoco en Francia, dicho sea de paso- jamás me ha considerado extranjero. Siento la mayor satisfacción al ver que estáis exentos de esa funesta maldición que es la estrechez nacional y la suficiencia nacional y que no es otra cosa a fin de cuentas que un *egoísmo en gran escala*; he notado vuestra simpatía por cualquiera que consagre honradamente sus fuerzas al progreso humano, ya se trate de un inglés o no - vuestra admiración por todo lo que es noble y bueno, ya sea producto de vuestro suelo natal o no; he hallado que sois mucho más que miembros de una nación aislada, que solo desearían ser *ingleses*; he comprobado que sois *hombres*, miembros de la gran familia internacional de la *humanidad*, que habéis reconocido que vuestros intereses y aquellos de todo el género humano son idénticos; y es a este título de miembros de la familia "*una e indivisible*" que constituye la *humanidad*, a este título "*de seres humanos*" en el sentido más pleno del término, que yo saludo -yo y muchos otros en el continente- vuestro progreso en todos los campos y os deseamos un éxito rápido.

¡Y ante todo por el camino que habéis elegido! Muchas pruebas os esperan aún; manteneos firme, no os desalentéis, vuestro éxito es seguro y cada paso adelante, por la vía que tenéis que recorrer, servirá nuestra causa común, ¡la causa de la *humanidad*!"