

Salvador López Arnal (editor)

Conversaciones filosóficas (II)
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

Creative Commons: Salvador López Arnal -2024
ISBN: 978-84-09-58837-4
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.

Indice

Presentación.....	6
1. Entrevista a Rafael Díaz-Salazar sobre Francisco Fernández Buey y <i>Sobre izquierda alternativa y cristianismo emancipador</i> . “Considero que su forma de ser y estar en el mundo era tan interesante como su obra. Admiro su talante moral, su profundidad intelectual, su compromiso político con “los de abajo” y su gran bondad.”.....	11
2. Entrevista a Antonio Diéguez Lucena sobre <i>Filosofía de la ciencia. Ciencia, racionalidad y realidad</i> . “Me inclino por la concepción pragmática (o pragmatista) de las teorías que deja más espacio para una visión pluralista de la ciencia, con la que simpatizo”.....	22
3. Entrevista a Francisco Erice sobre <i>En defensa de la razón</i> . “El posmodernismo surge de la crisis de los proyectos emancipadores y se encarna bien en una intelectualidad cada vez más escéptica o desentendida de la crítica al sistema económico-social y más exigente en cuanto a libertades personales y “estilos de vida”.”.....	35
4. Entrevista a Daniel Farías y Juan Carlos Cuevas sobre <i>Las ideas que cambiaron el mundo</i> . “La ciencia nos hace seres más críticos y mejor informados y, por tanto, más libres”.....	52
5. Entrevista a Andrés de Francisco sobre <i>Visconti y la decadencia</i> . “El cine de Visconti es muy intelectual y complejo. Por eso conviene verlo despacio, sin impaciencia. Y volver de vez en cuando. Y pensarlo.”.....	67
6. Entrevista a Nicolás González Varela sobre Friedrich Engels y la edición de <i>Engels antes de Marx</i> . “Engels fue un precoz y genial filósofo autodidacta, un militante revolucionario desde muy joven que quema etapas ideológicas de decenios en meses.”.....	81
7. Entrevista a Alfredo Iglesias Diéguez sobre Faustino Cordón, Joep Gibert y el darwinismo y el materialismo. “Faustino Cordón no tiene nada que ver con el lisenkismo.”.....	91
8. Entrevista a José Luis Martín Ramos sobre La Internacional Comunista y la cuestión nacional en Europa (1919-1939). “Es importante destacar la complejidad de la posición de Lenin sobre la autodeterminación que nunca reduce a una consigna ni a un derecho universal automáticamente ejecutable.”.....	104

9. Entrevista a Víctor Méndez Baiges sobre <i>La tradición de la intradición</i> . "Si algo llama la atención es el gran desconocimiento que hay, incluso entre los profesores de filosofía, de la historia de la filosofía española."	122
10. Entrevista a César Ruiz Sanjuán sobre <i>Historia y sistema en Marx</i> . "Es una empresa titánica la que Marx se propone."	135
11. Entrevista a Álvaro de Rújula sobre <i>Disfruta de tu universo, no tienes otra opción</i> . "La ciencia no busca la "Verdad" con mayúscula. Pero descubre aproximaciones cada vez más precisas a la verdad (científica)"	155
12. Entrevista a Angel Viñas. "Aspiro a echar luz, nueva luz quizá, fundamentada empíricamente, sobre alguna parcelita del proceloso pasado. Todo historiador es un eslabón en una cadena ininterrumpida."	170

Presentación

LAS ENTREVISTAS COMO MÉTODO DE ESTUDIO CULTURAL Y FILOSÓFICO

En el primer volumen de esta serie de *Conservaciones filosóficas* me expresaba los siguientes términos (que, fundamentalmente, valen también para este):

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 conceptos y 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; el *¿Comunismo sin crecimiento?* de Wolfgang Harich en traducción de Gustau Muñoz que publicó

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.

Materiales, recientemente reeditado anexos, y la entrevista que Gabriel Vargas Lozano y dos compañeros suyos 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 excluido) a lo largo de los años 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 el prematuramente malogrado 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 Candel, Rafa Burgos y José Herrera Plaza.

Los temas tratados en las conversaciones incluidas en este segundo volumen son diversos: Faustino Cordón, Paco Fernández Buey, Visconti, Engels, la Internacional Comunista y la cuestión nacional, la ciencia contemporánea, la Historia, Marx, la defensa de la razón, la historia de la filosofía española, etc.

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 conciencia de lo mucho que nos queda por saber, con nuestro esfuerzo y la ayuda de los otros, 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 insumisos 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 con los autores entrevistados. Ellos son los protagonistas del libro. Como mi mérito es mucho menor -edición, preguntas y ordenación, apenas nada más-, no creo pecar de algún 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, 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 al cuestionario de 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 de expertos para expertos. No es un libro de “dificiles e insondables profundidades filosóficas” al alcance de muy pocos.

Señalaba Manuel Sacristán, uno de nuestros grandes filósofos en una conferencia sobre la ciudad y el urbanismo de 1959³, que todo ser humano que piensa sus cosas hasta el final filosofa. Muy de acuerdo, como diría Juan de Mairena. Las personas entrevistadas en este libro filosofan pensando sus cosas hasta el final. Podrán comprobarlo. Como ustedes, como todos los ciudadanos comprometidos que aman el saber, la libertad, la justicia, la paz y la fraternidad.

La edición de este libro de *Conversaciones* hubiera sido imposible sin la ayuda del activo colectivo Espai Marx y, especialmente, sin el excelente trabajo, la tenaz dedicación y la inconmensurable generosidad del profesor Jaime Ramajo Escalera. Muchísimas gracias.

Salvador López Arnal
Febrero de 2024

³ M. Sacristán, *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales I*, Vilassar de Dalt: Montesinos, 2022, pp. 73-88 (edición de SLA y Jose Sarrión).

**Entrevista a Rafael Díaz-Salazar sobre Francisco Fernández Buey y
Sobre izquierda alternativa y cristianismo emancipador.**

“Considero que su forma de ser y estar en el mundo era tan interesante como su obra. Admiro su talento moral, su profundidad intelectual, su compromiso político con “los de abajo” y su gran bondad.”

Rafael Díaz-Salazar es profesor de Sociología y Relaciones Internacionales en la Universidad Complutense. Entre todas sus obras cabe mencionar: *El proyecto de Gramsci, ¿Todavía la clase obrera?, La izquierda y el cristianismo, Desigualdades internacionales y España laica*. Centramos nuestra conversación en su edición del libro de Francisco Fernández Buey: *Sobre izquierda alternativa y cristianismo emancipador* (Madrid, Trotta, 2021) (En 2023, el autor ha editado en El Viejo Topo otro libro de Francisco Fernández Buey, *Verde, roja y violeta. Otra izquierda para construir ecosocialismo*).

La entrevista fue publicada en El Viejo Topo, 398, marzo de 2021, pp. 20-27.

Mi enhorabuena por la edición de un nuevo libro de Francisco Fernández Buey. ¿Nos explicas sucintamente su contenido?

Es un conjunto de ensayos y largas entrevistas en los que expone su pensamiento emancipador centrado en dos cuestiones que él relaciona: la izquierda alternativa y un tipo de cristianismo heterodoxo. Consideraba que lo más prioritario era realizar un trabajo prepolítico y, por esta razón, esa izquierda necesitaba enraizarse en un conjunto de culturas de liberación, entre las que incluía el cristianismo liberador y la acción de millones de personas que en todo el mundo desarrollan luchas sociales inspirándose en él.

Nuestro autor se dedicó a la filosofía de la ciencia y a la filosofía moral y política. Era ateo y tuvo un fuerte compromiso comunista, pero ello no le impedía interesarse por las aportaciones provenientes del mundo cristiano emancipador. Pensaba que era necesario ir más allá de las teorías sobre la religión de Marx y de Freud e incorporar el pensamiento de Albert Einstein sobre la religiosidad.

Formalmente el libro se estructura en tres partes: cristianismo emancipador, cristianos comprometidos en la emancipación de los empobrecidos (Bartolomé de Las Casas, Simone Weil y José María Valverde) y construcción de una izquierda alternativa. Desde esta última parte hay que comprender las dos primeras.

Considero que esta obra constituye una valiosa aportación para pensar la emancipación, hoy. También contiene luminosas pistas para saber construirla.

En tu Introducción, “Un intelectual gramsciano abierto al cristianismo emancipador”, hablas de empirismo herético. ¿Qué tipo de empirismo es ese?

Procede del título de un libro de Pasolini. Él lo utiliza para afirmar que hay que dar prioridad a las prácticas emancipadoras y desde ellas ser críticos con las ortodoxias de cualquier ideología u organización.

¿De dónde proviene y cómo se ha desarrollado tu interés por la obra de Francisco Fernández Buey?

Desde que en 1979 conocí sus *Ensayos sobre Gramsci*, he ido leyendo todos sus libros y la mayoría de sus artículos. Lo conocí personalmente en los primeros años de la década de los ochenta. Nos relacionamos desde que empecé a escribir *El proyecto de Gramsci* hasta su muerte. Considero que su forma de ser y estar en el mundo era tan interesante como su obra. Admiro su talante moral, su profundidad intelectual, su compromiso político con “los de abajo” y su gran bondad.

Te pregunto por el título del libro: ¿cómo debemos entender aquí el concepto “izquierda alternativa”?

Una izquierda roja, verde y violeta superadora de las corrientes surgidas de la II y la III Internacional. Un nuevo encuentro entre lo mejor que queda del anarquismo, del comunismo y del socialismo con las nuevas aportaciones provenientes del ecologismo, el feminismo, el pacifismo y el cristianismo emancipador.

¿Y cómo debemos entender el concepto de “cristianismo emancipador”?

Debemos retrotraernos al libro de Engels, *La guerra campesina en Alemania* y a tres obras de Ernst Bloch: *El principio esperanza*, *Atéismo en el cristianismo* y *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Ellos desarrollaron una dimensión de la teoría marxista: la religión como forma de protesta contra la miseria real. Fernández Buey constata el resurgir de lo que Bloch llamaba el “hilo rojo” de cierta tradición judía y cristiana. Considera que ese hilo rojo religioso y otros hilos rojos laicos están trenzando procesos liberadores en todo el mundo. El cristianismo emancipador está traduciendo la fraternidad evangélica y el comunismo de bienes de los primeros cristianos, reconocido por Rosa Luxemburg y por el primer Kautsky, en luchas sociales contra las causas del empobrecimiento. Se ha establecido un vínculo entre religiosidad de liberación y cambio social desde una perspectiva anticapitalista. Michael Löwy, un marxista trotskista y el principal intelectual del ecosocialismo, ha dedicado decenios a analizar este tipo

de religiosidad revolucionaria. En *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*, publicado por El Viejo Topo, podemos encontrar un análisis profundo de este tipo de cristianismo que tanto le interesaba a Fernández Buey, tal como se constata en el libro objeto de esta entrevista.

Una de las tres citas de Paco Fernández Buey con las que abres el libro: “Algunos tuvimos que entender el otro cristianismo para seguir siendo comunistas”. ¿A qué otro cristianismo hace aquí referencia? ¿No resulta extraña la afirmación anterior en un pensador ateo como él?

Al cristianismo emancipador. No es extraño para quien practicaba el empirismo herético.

Ateísmos como cristianismos, marxismos y comunismos hay muchos y no todos son iguales. Su ateísmo era peculiar, muy cercano al de Bloch y en las antípodas del ateísmo imperante en la URSS y en diversas corrientes del marxismo cientificista que rechazaba radicalmente. Era, utilizando el subtítulo de *La ilusión del método*, un “ateísmo bien temperado”.

La cita sintetiza la correlación histórica que establece entre el surgimiento de ambas tradiciones de emancipación, su degeneración, su fracaso y la posibilidad de volver a avivar las brasas liberadoras del cristianismo y del comunismo originarios.

En la introducción citas un texto del libro de Bloch, de *Ateísmo en el cristianismo*: “Pensar es sobrepasar. Lo mejor de la religión es que produce herejes. Solo un ateo puede ser un buen cristiano”. Afirmas que nuestro maestro y amigo se sitúa en esa corriente marxista. ¿Qué singulariza esa corriente?

Conviene recordar la frase con la que termina Bloch este párrafo: “solo un buen cristiano puede ser un buen ateo”. Fernández Buey, dentro de las diversas corrientes plurales y antagónicas en las que se dividió y sigue dividido el marxismo, es gramsciano. Gramsci fue otro empirista herético. Por eso, su obra fue perseguida y prohibida en la URSS, en otros países comunistas del Este de Europa y en Cuba. Manuel Sacristán mostró que había hecho una lectura no del todo correcta de la obra de Marx. Gramsci fue un hereje.

Esta digresión es necesaria para responder a la pregunta. Tanto Fernández Buey como Sacristán descubrieron que hay aspectos profundos de la vida humana sobre los que el marxismo ni decía, ni tenía nada que decir. Era un vacío sin significado. Bloch fue el primero que captó esta realidad y, por ello, sin dejar de ser ateo y marxista, sondeó e indagó en ciertas corrientes “rojas” del judaísmo y del

cristianismo. ¿En busca de qué? De las fuentes de la esperanza. Hoy hablamos de pesimismo con esperanza o de esperanza sin optimismo. Fernández Buey enlaza con este tipo de marxismo de Bloch complementario con el de Gramsci. Uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Fernández Buey y de Sacristán es que nos obligan a hablar de los marxismos, a descubrir su pluralismo, pero también sus antagonismos.

Tengo entendido que Gramsci no está censurado en Cuba actualmente. De hecho, hay muchos intelectuales cubanos interesados en su obra. ¿Es así?

Ahora sí. Gramsci es la principal referencia para los comunistas cubanos más inteligentes y para académicos marxistas. No ha sido así durante la mayor parte del tiempo que transcurre entre el triunfo de la Revolución y la desaparición de la URSS. Los dirigentes y cuadros del PCC, así como los profesores y universitarios cubanos, se formaron con los manuales de pensamiento marxista-leninista publicados en la URSS.

Me consta, he estado con ellos en diversos encuentros y seminarios, que los sectores más lúcidos del PCC saben que el pensamiento de Gramsci es el que más les puede orientar.

La segunda sección del libro lleva por título: “Sobre cristianos comprometidos con la liberación de los empobrecidos: Bartolomé de Las Casas, Simone Weil y José María Valverde”. ¿Qué le atrajo especialmente de la figura del primero?

Joaquim Sempere afirmó en el monográfico de *mientras tanto* dedicado a Francisco Fernández Buey que su obra sobre Las Casas, titulada *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano* es “el libro más ambicioso y sólido de los que publicó”. Me alegra que El Viejo Topo lo vaya a reeditar⁴. Llama la atención que un pensador marxista dedicara tantos años al estudio de la obra y la vida de aquel fraile dominico. Una prueba más del sentido que le daba a ser un “comunista laico”.

De Las Casas le atraía su activismo en defensa de los indios americanos, su denuncia de la explotación que llevaban a cabo los españoles, su capacidad de ser un “indio metropolitano”; es decir, su valentía para defender desde aquí a los de allí, dando prioridad a sus derechos frente a los intereses del Imperio español. También valoraba mucho su pensamiento, su capacidad dialéctica, el ser un “intelectual orgánico” al servicio de aquellas poblaciones esclavizadas. Es sumamente valiosa la comparación que hace entre su obra y la de

⁴ Lo hizo en 2021.

destacados filósofos ilustrados como Voltaire, Diderot, Rousseau, que no fueron capaces de afrontar como un asunto central la situación en que vivían las personas en las llamadas colonias. Como bien dice, “el gran siglo de las Luces es el siglo de la esclavitud”. Estos filósofos no tuvieron “luces” para ver la miseria más allá de sus fronteras, ni para denunciarla. Ilustrados, pero ciegos ante la humanidad sufriente. No así Las Casas. Por eso, cuando Fernández Buey inicia sus obras sobre el choque cultural y las migraciones, sobre la barbarie de los nuestros en estos tiempos, vuelve sus ojos a Bartolomé de Las Casas y encuentra en él un fundamento para pensar la interculturalidad y la conciencia de una única e igual humanidad. También lo conecta con el nuevo indigenismo latinoamericano.

¿Qué destacarías de su aproximación a Simone Weil?

En una de las extensas entrevistas incluidas en el libro afirma, refiriéndose a Gramsci y a Weil, que “de todos los personajes del siglo XX que he leído con pasión, son los que más me han impresionado”. Ella era todo lo que él deseaba ser, salvo en una cuestión. Weil vinculaba el interés por la ciencia, el compromiso directo con los trabajadores explotados, la vocación filosófica, el librepensamiento radical, el hacer como la mejor forma de decir, el libertarismo y el internacionalismo. Fernández Buey le dio muchísima importancia a las reflexiones de Weil sobre la desgracia y la desdicha humana. Estas son fruto de su experiencia como obrera en una fábrica, decisión por la que tuvo que abandonar su trabajo como profesora de Filosofía. A través del contacto directo con los obreros dentro y fuera de la fábrica descubrió una condición más extrema que la de la explotación. Por eso, Fernández Buey utilizaba tanto el término “los de abajo”, inspirándose en ella.

Simone Weil se convirtió siendo adulta a Cristo y tuvo una vida mística y revolucionaria a la vez. Nunca se bautizó. Fue una cristiana sin Iglesia. En ese proceso, no la imitó, pero tuvo interés por su vida mística, del mismo modo que Manuel Sacristán la tuvo por la de Weil y la de Juan de la Cruz y Julio Anguita por la de Teresa de Ávila.

La diferencia a la que aludes es la vida mística de Weil. ¿Es así?

Sí. Fernández Buey apreciaba esa mística por su conexión con su vida de revolucionaria, pero él no tuvo ninguna aproximación personal a la mística.

Manuel Sacristán, por lo que explico en la Introducción y por la correspondencia con Josep María Castellet citada allí, sí estuvo más cercano a esa vida durante una etapa de su existencia. Llegó a escribir sobre Teología de la mística en *Laye*.

¿Y qué representó José María Valverde en la trayectoria político-filosófica de Fernández Buey?

En uno de los textos lo declara “compañero del alma”. Después de Sacristán, fue su mejor maestro.

Con él hizo la tesis doctoral. Le descubrió dimensiones del pensamiento que no son marxistas, pero que son muy valiosas. En este sentido, creo que le ayudó a no encerrarse en un único ideario. Fernández Buey es considerado como un intelectual marxista y gramsciano. Ahora bien, en modo alguno es solo eso. La mayoría de sus libros no versan sobre el marxismo. Basta con leer su *Política* para constatar la variedad de autores que fueron decisivos para él. Bastantes no son marxistas.

Llegó un momento en que Valverde se hizo comunista desde su cristianismo en tiempos en que quedaban pocas personas de esta “subespecie”, como decía Fernández Buey. Este hecho les vinculó todavía más de lo que estaban. Uno de los capítulos más interesantes del libro es un texto inédito en el que, dialogando con Valverde, aborda el tema de cómo hacerse prójimos con los lejanos, la parte de la humanidad sufriente que no habita en Occidente.

La mayoría de sus libros no versan sobre el marxismo, dices. Sin embargo, son muchos los que directa o indirectamente están escritos desde esa perspectiva. Desde el *Lenin* hasta *Por una universidad democrática*, pasando por *Leyendo a Gramsci*, *Marx (sin ismos)*, *Utopía e ilusiones naturales* o *Ni tribunales*. ¿No lo ves así?

Él decía que era un “comunista libertario y ecologista”. Es evidente que la obra de Marx y la de Gramsci constituyen el centro de la mayor parte de su pensamiento. Lo único que he querido destacar y darle relevancia es que él cultivó otro tipo de obras y autores que no son marxistas. En *Utopías e ilusiones naturales*, la mayor parte de los autores que analiza no tienen nada que ver con Marx. Lo mismo podemos decir de sus libros sobre Las Casas o Einstein, sus ensayos sobre Simone Weil, sus libros sobre la barbarie, gran parte de los autores analizados en *Política*, la *Guía para la globalización alternativa*, etc.

Fernández Buey fue sustancialmente marxiano y gramsciano, pero no solo eso. También bebió de otras fuentes.

Citas en tu introducción unas palabras de Juan Goytisolo: “una cosa es la actualidad efímera y otra muy distinta la modernidad atemporal de las obras destinadas a perdurar”. ¿Las aplicas a la obra de Fernández Buey?

Sí. Por eso, es tan importante seguir editando sus escritos. Es un

maestro esencial para el presente y el futuro. Es necesario que sean conocidos por los jóvenes.

En varios de los capítulos del libro Fernández Buey habla de la 'corriente laica del comunismo'. ¿Qué caracterizaría a esa corriente laica comunista?

Tiene que ver con su concepción de "izquierda no ideológica"; es decir, no determinada, ni encerrada en una cosmovisión del mundo que impida reconocer los propios límites y abrirse a diversas culturas distintas de la propia.

Él tiene una idea de la laicidad como diálogo entre diversas tradiciones emancipadoras. En la introducción presento la categoría de "laicismo hacia dentro" de cada visión del mundo, filosofía, ideología, cultura, moral y religión. Es una forma de reconocer las carencias existentes dentro de ellas y buscar el diálogo con otras con el deseo de un aprendizaje mutuo para el quehacer común de la emancipación.

Otro capítulo del libro, muy interesante en mi opinión, se titula "La influencia del pensamiento marxista en los militantes cristianos durante la dictadura franquista". ¿Cuál fue la influencia del pensamiento cristiano emancipador en su concepción del marxismo?

Contribuí a reforzar su idea de comunismo laico y su concepción del marxismo como praxeología racional alejada de ideologismos abstractos. También le influyó en su búsqueda de la esperanza, en una nueva atención a la utopía y en la incorporación de "las razones del corazón" a su "racionalismo bien temperado". Valoraba mucho a los cristianos de base por su acercamiento directo a los más empobrecidos, sus prácticas internacionalistas y su presencia en el "ecologismos de los pobres".

¿Y qué es eso de la praxeología racional a la que haces referencia?

En los debates y críticas que Fernández Buey y Sacristán desarrollaron con diversos marxismos, ellos siempre destacaron que concebían el pensamiento de Marx como una praxeología racional; es decir, como la búsqueda de dar el máximo de consistencia teórica (económica, política, científica, histórica) a la praxis comunista. Rechazaron los marxismos cosmovisionales, ontológicos, estructuralistas, científicistas. Fernández Buey criticó con mucha fuerza a Althusser, a Gustavo Bueno, a Della Volpe, a Colletti; entre otros. Esa idea del marxismo como praxeología racional es una clave fundamental para entender que para ambos el ser comunista era lo esencial y el ser marxista algo secundario.

En el capítulo “Ciencia y religión”, Paco sostiene que conviene conservar el “saber sapiencial” de las religiones no solo por razones histórico-culturales, sino por una razón más decisiva y actual: “las ciencias, lo que llamamos ciencias humanas o ciencias sociales no han avanzado lo suficiente como para que se pueda afirmar sin duda que nuestro conocimiento es definitivamente mejor que el sapiencial para la vida práctica de los humanos.” ¿Qué caracteriza ese saber sapiencial? ¿Podría llegar un día en que el avance de las ciencias sociales o humanas lo hiciera anticuado y obsoleto?

Las ciencias son importantísimas y las sabidurías son imprescindibles para una vida con sentido profundo. Estas configuran visiones sobre la vida buena, la esperanza, la muerte, la armonía con la naturaleza, el cultivo de la interioridad humana, la dinámica de la historia y del cosmos. Las culturas ancestrales, las religiones, las filosofías no fragmentarias, las literaturas, las artes son las que conforman las sabidurías. Apreciaba mucho las sabidurías ecológicas. Ninguna ciencia podrá sustituir a las sabidurías, pero no son antagónicas. Recordemos el subtítulo de su obra *Para la tercera cultura. Ensayos sobre ciencias y humanidades*. Desde esta perspectiva, le interesaba el tema de las relaciones entre ciencia y religión. Defendía la enseñanza laica de las religiones en la escuela pública por razones culturales.

Transitando por el mismo sendero que Sacristán, Fernández Buey señala que el diálogo cristiano-marxista debía ser más un diálogo práctico que un diálogo teórico. ¿Por qué crees que sostenía esa consideración?

Destacaba las insuficiencias de un diálogo entre intelectuales en torno a marxismos y cristianismos cosmovisionales o metafísicos. El diálogo práctico sobre el qué hacer y el aprendizaje mutuo de las respectivas culturas morales era su prioridad. Él también reclamaba espacios de diálogo teórico y este libro es buena prueba de ello.

En la entrevista con Jaime Botey puede sorprender la siguiente afirmación: “La primera cosa que quería decir es que a mí lo de considerarme marxista o no, siempre me ha parecido una cosa secundaria. Aunque pueda parecer otra cosa desde fuera, no es mi asunto”. ¿No fue su asunto cuando dedicó años, décadas de trabajo, estudio y difusión de la obra de Marx? ¿Qué estaba queriendo decir con ese comentario?

Mucho antes que él, dijo lo mismo Manuel Sacristán en los primeros años de la década de los sesenta. Javier Pradera lo recuerda en *Integral*

*Sacristán*⁵. Consideran que el comunismo es lo esencial y la obra de Marx es algo secundario. Piensan que tiene un valor especial por ser la contribución más profunda para pensar el comunismo. Ahora bien, el fin es la construcción de este y el pensamiento de Marx es un medio, no el único. Consideraban que en el siglo XXI había que caminar críticamente con Marx, pero ir más allá de él. Por eso, también buscaron en otras corrientes emancipadoras no marxistas aportaciones para construir una sociedad alternativa a la capitalista.

Fernández Buey se opuso al marxismo como ortodoxia. Recordaba que la obra de Marx quedó inconclusa y este no la dejó como un sistema cerrado. Posteriormente, fueron otros los que crearon “el marxismo” como doctrina y desde la URSS se difundió como dogmática. La historia demuestra que lo que realmente han existido son “los marxismos”. Este contexto explica que escribiera *Marx (sin ismos)*. Para él, lo verdaderamente importante no es ser más o menos fiel a una u otra lectura de Marx, sino la construcción de una sociedad comunista radicalmente diferente a la implantada en la URSS y en otros países. Esto explica su propuesta de formular un nuevo ideario comunista y aportarlo como uno de los elementos importantes para una izquierda alternativa que tiene diversos fundamentos culturales emancipadores; entre ellos, el tipo de cristianismo sobre el que reflexiona en este libro publicado por Trotta.

En otra entrevista realizada en 2010 por Miguel Ángel Jiménez, un profesor de la UNAM, Paco afirma que se podía “ser materialista en el plano de la ontología y al mismo tiempo idealista moral”. ¿Se puede ser, al mismo tiempo y sin contradicción, materialista (ónticamente hablando) e idealista (poliéticamente)?

Más allá de la literalidad de la frase, él daba mucha relevancia a tener ideales morales fuertes que no estuvieran desconectados de la realidad material en la que vivían “los de abajo”. Esos ideales y un conjunto de “utopías concretas”, por utilizar el lenguaje de Bloch, eran las brújulas que debían guiar a la izquierda alternativa. En varios capítulos de este libro reflexiona sobre esta temática.

Más difícil es entender lo que afirma sobre “materialista en el plano de la ontología”. En modo alguno se situaba en la concepción de la ontología materialista propugnada por el filósofo marxista Gustavo Bueno. Me parece que el sentido de su afirmación es que la dimensión material de la vida humana y social es esencial para una comprensión integral del ser y que esta es compatible con ideales

⁵ Ocho documentales sobre la vida y obra de Manuel Sacristán (uno de ellos dedicado a su esposa y compañera Giulia Adinolfi) dirigidos por Xavier Juncosa, editados por El Viejo Topo en 2006.

morales emancipadores.

Tal vez no en la propugnada por Gustavo Bueno, pero sí en el materialismo inspirado por los clásicos de la tradición marxista (incluyendo a Brecht entre ellos, por ejemplo). ¿No te parece?

Totalmente de acuerdo. Ahora bien, no todas las concepciones de materialismo son idénticas en los marxismos. Es muy esclarecedora la voz de Sacristán, "Materialismo". Se encuentra en el volumen 2 de *Panfletos y materiales*⁶.

Incluyes en el libro una carta que te escribió el 20 de mayo de 1990. Cito un pasaje: "si no se deshace uno de los viejos mitos con cuidado y profundo cariño, se corre el riesgo de que los nuevos mitos sean peores". ¿A qué se estaba refiriendo? ¿Qué eran esos nuevos-viejos mitos?

Este párrafo se incluye en el contexto de los debates en el Congreso del PCI en el que la mayoría aprobó acabar con este partido y fundar el Partido Democrático de la Izquierda. El viejo mito era la construcción de una sociedad comunista y el nuevo la creencia en una democracia avanzada como solución a los problemas sociales. En definitiva, una vuelta a la socialdemocracia, aunque entonces no se formulara así. Él siempre consideró que había que ser mucho más que socialdemócratas, que entre capitalismo y democracia había antagonismos muy fuertes y que el horizonte tenía que ser el de una sociedad y una civilización postcapitalistas.

Su comunismo ecologista estaba directamente relacionado con la necesidad de superar el capitalismo y eso explica *su defensa intempestiva* de ese comunismo para indicar que la socialdemocracia o el capitalismo verde no son el camino para la transición ecosocial que necesitamos.

En otro pasaje de esta carta, todo ella de enorme interés, dice: "Hay una contradicción muy chirriante entre el reconocimiento del mal momento por el que pasa la cultura socialista -en un sentido amplio- y la pretensión de encontrar ahora la alternativa". Creía en alternativas, prosigue, cuando existen "valores alternativos ampliamente sentido y movimientos reales inmersos en la lucha por la hegemonía". ¿Cómo pensaba que debían realizarse?

Nunca fue un iluso en política. Sabía que las cosas estaban muy mal y no había que crear espejismos. La construcción de una izquierda alternativa requería algo algo más radical que la creación de una nueva

⁶ M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, Barcelona: Icaria, 1984, pp. 294-301. La voz "Materialismo", de 1967, fue escrita para la Enciclopedia Larousse.

formación política. Como decía Gramsci, después de una derrota hay que empezar por el principio. Por eso, para Fernández Buey, lo fundamental era un trabajo prepolítico, una socialización en culturas morales fuertes, un estudio profundo sobre alternativas que fuera mucho más allá de elaboración de programas electorales, un enraizamiento en la realidad de los empobrecidos dentro y fuera de nuestras fronteras, dar prioridad a la hegemonía en la sociedad civil. En definitiva, darle cuerpo a la *reforma moral e intelectual* propugnada por Gramsci. Por su talento, rechazaba la fabricación de ilusiones sin consistencia. Quienes se las creyeran, no podrían soportar las derrotas constantes que hay que asumir cuando se desea construir otro modelo de sociedad. Por eso, consideraba esencial la búsqueda de las fuentes de la esperanza sin optimismo.

Finalizo: ¿quién ha diseñado la portada? ¿Quién hizo la fotografía? Se emociona uno al verla.

Ignacio Sierra, del equipo editorial de Trotta. La fotografía es magnífica y la hizo Elisa Nuria Cabot.

¿Quieres añadir algo más?

El Viejo Topo fue el hogar intelectual y político en el que Fernández Buey se encontró más a gusto. Agradezco vuestra colaboración para dar a conocer este libro. En la Introducción cito todos sus escritos sobre la izquierda roja, verde y violeta y la reformulación del ideario comunista. Propongo que sean publicados. ¡Creo que conoces a los editores de sus libros póstumos! Ojalá que esta obra sea llevada a cabo⁷.

⁷ La ha realizado el propio entrevistado. Hemos dado cuenta de ella. Se ha publicado en *El Viejo Topo*, en 2023.

Entrevista a Antonio Diéguez Lucena sobre *Filosofía de la ciencia. Ciencia, racionalidad y realidad.*

“Me inclino por la concepción pragmática (o pragmatista) de las teorías que deja más espacio para una visión pluralista de la ciencia, con la que simpatizo”.

Antonio Diéguez (Málaga, 1961), autor de *Filosofía de la ciencia. Ciencia, racionalidad y realidad* (UMA Editorial), es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Málaga. El propósito de su nueva publicación, revisión ampliada y modificada de un manual suyo de 2005, es servir como libro de texto para alumnos de filosofía de la ciencia y de otros grados de ciencias y humanidades. En él centramos nuestra conversación.

La entrevista fue publicada en *El Viejo Topo*, n.º 405, octubre de 2021, pp. 44-51.

¿A quién va destinado su libro? ¿Hay que estar muy puesto en temas de filosofía de la ciencia para poder seguirlo?

El libro va principalmente destinado a los alumnos del grado de Filosofía, pero puede ser leído por cualquier persona que tenga interés por lo que los filósofos han pensado sobre la ciencia a lo largo del siglo XX y lo que llevamos del XXI.

¿Sobre qué asuntos reflexiona e investiga la filosofía de la ciencia?

La filosofía de la ciencia reflexiona fundamentalmente sobre los aspectos lógicos, epistemológicos, metodológicos, axiológicos, ontológicos y prácticos de la ciencia. Reflexiona sobre la ciencia en tanto que actividad humana, así como sobre su producto, que es el conocimiento científico.

¿Son términos equivalentes metodología de la ciencia, epistemología, gnoseología y filosofía de la ciencia?

No, no lo son. Epistemología y gnoseología sí podrían considerarse como sinónimos, y significan “estudio sobre el conocimiento”. En tal sentido, son equivalentes a ‘teoría del conocimiento’, aunque hay quien reserva el término ‘epistemología’ para el estudio del conocimiento científico, y entonces sería sinónimo de ‘filosofía de la ciencia’, pero este uso es ya poco frecuente.

En cuanto a la metodología de la ciencia, puede considerarse como una parte de la filosofía de la ciencia.

Sobre el subtítulo del libro: “Ciencia, racionalidad y realidad”. ¿Ciencia y racionalidad son términos sinónimos?

Desde los inicios de la ciencia moderna, con Galileo y Newton, la ciencia se ha considerado el paradigma de la racionalidad humana, el ejemplo más logrado de lo que puede lograr la razón cuando se somete únicamente a los dictados de la lógica y del respeto por los datos empíricos.

No obstante, algunos filósofos influyentes, como Thomas Kuhn, Stephen Toulmin o Paul Feyerabend, pusieron en duda en los años 60 que la racionalidad científica pudiera encerrarse en esos márgenes estrechos, e insistieron en que otros factores, como ciertos factores sociales, culturales, ideológicos incluso, pueden formar parte de esa racionalidad (y no necesariamente convertirse en sus enemigos, como pensaban los neopositivistas).

El más radical de ellos fue Feyerabend, que defendió la tesis de que el progreso científico exige dejar al margen a veces lo que en ese momento se considera racional debido sobre todo al peso de las viejas teorías. En su opinión, el científico creativo es aquel que se opone a la racionalidad establecida y consigue establecer una nueva racionalidad una vez que sus ideas triunfan. Quizás sería sobre todo el caso de Einstein el que Feyerabend tendría en mente al decir esto.

¿La filosofía de la ciencia debería ser una disciplina descriptiva o normativa?

Ambos aspectos han sido relevantes, como explico en mi libro, pero ambos tienen sus limitaciones. También tiene una importante función interpretativa, es decir, ofrece reflexiones acerca del modo en que la ciencia debe entenderse en el contexto de la cultura actual.

¿Cuál es la relación entre la filosofía de la ciencia y disciplinas próximas como la historia de la ciencia, la sociología de la ciencia o la política de la ciencia? ¿Relaciones de buena convivencia? ¿De alimentación mutua? ¿De subordinación?

Yo diría que no solo relaciones de buena convivencia, sino que la filosofía de la ciencia tiene cosas importantes que aprender de todas estas disciplinas, particularmente de la historia de la ciencia, en cuyos datos y análisis debe apoyar además sus propuestas filosóficas.

Los filósofos que se dedican a estos temas, ¿no deberían tener más en cuenta las reflexiones y sugerencias de los propios científicos? Pienso, por ejemplo, en Poincaré, Einstein, Gould, Weinberg, Russell, Schrödinger y en tantos otros.

Los filósofos de la ciencia tienen muy en cuenta todo lo que dicen y hacen los científicos, pero no debe perderse de vista que cuando un científico ejerce como filósofo o metodólogo puede estar bebiendo de

fuentes filosóficas inapropiadas o ya superadas. Por ejemplo, la insistencia de Newton en que él había procedido siempre utilizando el método inductivo y que jamás había inventado hipótesis era falsa; estaba movida por prejuicios filosóficos de la época, y causó más mal que bien en siglos posteriores.

Otro ejemplo que podría valer es la insistencia actual de muchos científicos en caracterizar a la ciencia como conocimiento falsable, asumiendo una versión simplificada y muy discutible de las tesis de Popper.

En todo caso, los nombres que se citan en la pregunta son de científicos que hicieron efectivamente aportaciones de interés para entender la ciencia contemporánea, incluso en el caso de Weinberg, que aunque despreciaba la filosofía por su inutilidad, obligó con sus reflexiones a los filósofos de la ciencia a pensar sobre ese mismo problema de las relaciones entre la ciencia y la filosofía.

¿Se puede hablar propiamente de método científico? ¿Sería un método, una forma de hacer ciencia, común a las disciplinas científicas naturales y sociales?

Hay en la actualidad un consenso bastante amplio entre los filósofos de la ciencia en que eso que se suele llamar ‘el Método Científico’, en singular y con mayúsculas, entendido como un procedimiento común a todas las ciencias que garantiza la verdad de los conocimientos, es solo una ficción simplificadora sin ninguna utilidad real. Lo que suele designarse como tal en los capítulos introductorios de los manuales científicos (analizar el problema, elaborar hipótesis, contrastar las hipótesis, desechar las que choquen con los hechos, aceptar las que encajen con los hechos, revisarlas a la luz de las nuevas evidencias, etc.) es un conjunto de pasos tan amplio y general que no sirve a ningún científico para su práctica cotidiana y además pueden describir el modo en que se procede también en otros ámbitos que no son científicos. Si, por el contrario, descendemos a los detalles y analizamos los procedimientos metodológicos concretos y reales que se emplean en alguna ciencia, estos coincidirán solo parcialmente con los de otras ciencias.

En resumen, aunque no exista un método científico único (más que como reconstrucción racional carente de utilidad práctica), sí que existen los diversos métodos de las diversas ciencias, métodos que van cambiando y mejorando con el tiempo.

¿Existe una definición compartida de teoría científica? ¿Existe algún ‘aire de familia’ entre esas definiciones a pesar de su evidente diversidad?

En un sentido básico, se entiende por teoría un conjunto de enunciados o de modelos (según las interpretaciones) estructurados de forma sistemática, que goza de un fuerte apoyo empírico o que, estando en sus fases iniciales, parece prometedor en sus resultados. Hay tres formas fundamentales de entender las teorías. En primer lugar, tenemos la concepción sintáctica, para la cual las teorías son un conjunto de enunciados formulables matemáticamente y estructurados jerárquicamente, de modo que unos funcionan como leyes fundamentales de las que son derivables los otros. Estos enunciados se interpretan conectándolos con la evidencia empírica mediante reglas de correspondencia. En segundo lugar, está la concepción semántica, que concibe las teorías como conjuntos de modelos, no de enunciados. Finalmente, para la concepción pragmática, las teorías son un abigarrado conjunto de enunciados, modelos y otros elementos matemáticos y no matemáticos (metáforas, analogías, valores, etc.) que tratan de dar cuenta de la realidad y de predecir su comportamiento.

¿Y cuál de estas tres aproximaciones le parece a usted más relevante? Más directamente: ¿cuál es la suya?

Yo me inclino por la concepción pragmática de las teorías. Creo que las otras dos fuerzan demasiado a las teorías científicas reales para que encajen en su molde, o, por decirlo de otro modo, estas quedan demasiado transformadas cuando son reconstruidas según esos patrones, aunque ello se haga por mor de la claridad. La concepción pragmática o pragmatista deja más espacio para una visión pluralista de la ciencia, con la que simpatizo.

¿Qué balance hace del neopositivismo lógico? ¿Fueron tan “poco sofisticados”, tan chato-positivistas como a veces se afirma?

El positivismo lógico recibió un juicio bastante radical e injusto por parte de los filósofos posteriores. Supongo que a ello contribuyó su fuerte actitud anti-metafísica. Sin embargo, en los últimos años ese juicio se está revisando, dado que una serie de detallados estudios históricos está poniendo de relieve que las posiciones reales que mantuvieron los miembros del Círculo de Viena fueron mucho más matizadas y diversas de lo que nos decía el cliché transmitido.

A mí me gusta señalarles a los alumnos que el neopositivismo fue probablemente la corriente filosófica más autocrítica de nuestro tiempo, una de las que más hizo por introducir el rigor y la argumentación cuidadosa en la filosofía contemporánea, y una gran promotora de la discusión conjunta de las ideas filosóficas. Esos son rasgos que muchos consideramos muy deseables en la filosofía. Es algo que deberíamos agradecer a los neopositivistas.

¿Por qué un filósofo de la altura de Otto Neurath, uno de los redactores del Manifiesto del Círculo de Viena, sigue siendo tan poco estudiado en nuestro país?

Esa es una buena pregunta, y no solo ha sido descuidado en nuestro país. Afortunadamente, en los últimos años, gracias a estos estudios a los que me refería antes, el interés por su figura ha ido aumentando.

¿Ha sido Sir Karl Popper el gran filósofo de la ciencia del siglo XX? ¿Hay alguna relación entre sus posiciones políticas y sus concepciones metacientíficas?

Para la mayoría de la gente probablemente sí, es el filósofo de la ciencia más conocido, aunque supongo que el puesto estaría muy disputado con Thomas Kuhn.

Popper, en efecto, establece una conexión muy importante entre sus posiciones epistemológicas y su defensa de la democracia. En su opinión, el error común al racionalismo y al empirismo clásicos estuvo en no distinguir el problema del origen del conocimiento del problema de su validez. Popper propone reemplazar la pregunta ‘¿Cuáles son las mejores fuentes del conocimiento?’ por esta otra: ‘¿Cómo podemos detectar y eliminar el error?’. Y la respuesta es: criticando nuestras teorías. Del mismo modo, cree que en política la pregunta ‘¿Quién debe gobernar?’ es una pregunta mal planteada, porque cualquier respuesta conduce siempre al autoritarismo. La pregunta correcta debería ser: ‘Dado que siempre cabe la posibilidad de tener un mal gobierno, ¿cuál sería la forma más fácil de desembarazarse de él?’. Y la respuesta es la democracia. Por otro lado, su defensa del liberalismo político está enraizada en su falibilismo.

Considera usted, así lo señala en el libro, que la tesis de la inconmensurabilidad de las teorías científicas es el problema más profundo e interesante ligado a las filosofías de Kuhn y Feyerabend. ¿Dónde reside la profundidad de esta conjetura metacientífica? En su opinión, ¿existe inconmensurabilidad entre, por ejemplo, la mecánica clásica y la relativista?

El problema de la inconmensurabilidad de las teorías científicas rivales es profundo e interesante, en efecto, y ha tenido influencia más allá de la filosofía de la ciencia, puesto que se ha hablado incluso de la inconmensurabilidad de las tradiciones culturales. Sin embargo, con la perspectiva actual podemos decir que se sobrevaloró la importancia de sus efectos.

Entendida la inconmensurabilidad, como hizo Kuhn en sus últimos trabajos, como una falta de solapamiento perfecto entre las taxonomías

ontológicas establecidas por las teorías rivales, o como dificultades en la traducción entre los términos centrales de esas teorías, puede detectarse, en efecto, esa dificultad en ciertos casos. Por ejemplo, como señalaba Kuhn, la masa newtoniana no es traducible de forma neutral a la noción einsteiniana de masa, puesto que en la teoría de la relatividad la masa varía con la velocidad, mientras que en la mecánica newtoniana no lo hace.

Ahora bien, lo que diversos filósofos de la ciencia pusieron en cuestión tras los análisis de Kuhn y Feyerabend sobre este asunto fue que esa dificultad de traducción o esa falta de solapamiento perfecto impidieran una comparación objetiva y neutral entre teorías rivales.

¿Podemos trazar una línea de demarcación nítida entre las ciencias y las pseudociencias? ¿Hablar de ‘mala ciencia’ es equivalente a hablar de pseudociencia?

Podemos separar con nitidez entre ciencia y pseudociencia, pero no podemos hacerlo con un criterio único y simple, como la verificabilidad, la confirmabilidad o la falsabilidad. Hacen falta una serie de criterios (no demasiado difíciles de identificar) que nos ayuden a emitir un juicio en cada caso.

El hecho de que esos criterios sean multifactoriales no impide que el juicio sea claro y contundente cuando el asunto se ha analizado con detenimiento.

¿Nos puede poner algunos ejemplos de pseudociencias? ¿Lo sería el psicoanálisis o el marxismo? ¿Dónde reside su peligro (si lo hubiera)?

El psicoanálisis y el marxismo, junto con la astrología, eran los ejemplos de pseudociencias favoritos de Popper, sin embargo, a mí no me parecen buenos ejemplos desde la perspectiva actual, porque ninguno de ellos pretende ser una ciencia, y para ser una pseudociencia es requisito imprescindible querer ser una ciencia sin serlo realmente. En el caso del marxismo eso parece ya ampliamente aceptado, es decir, que se trata de una ideología o de un enfoque filosófico, pero no de una disciplina científica, y en el caso del psicoanálisis parece que es también la actitud mayoritaria entre los psicoanalistas el no considerarlo como una disciplina científica.

Los ejemplos más relevantes de pseudociencias que habría que señalar hoy, por su importancia social y su grado de aceptación, serían la homeopatía, el Diseño Inteligente, la parapsicología, la astrología, la ufología o la cienciología. A ello habría que añadir las doctrinas anticientíficas, que no llegan a ser pseudociencias propiamente dichas, porque no están lo suficientemente articuladas, pero hacen un daño

similar, como serían el negacionismo climático, el negacionismo del holocausto, el terraplanismo o el movimiento anti-vacunas. Todas ellas constituyen las formas actuales de irracionalidad ligadas a la ciencia, puesto que rechazan las ideas científicas establecidas para promover otras que carecen de fundamento, aunque son presentadas por sus defensores como siendo más fiables que las de la ciencia, creando la impresión de que hay polémicas donde en realidad no las hay.

Cuando se habla de realismo científico, ¿de qué se habla exactamente? ¿Los científicos suelen serlo?

El realismo científico es básicamente la unión de una tesis ontológica, una tesis epistemológica y una tesis semántica. La tesis ontológica afirma que las entidades teóricas postuladas por las teorías científicas existen (aunque podamos cometer errores al respecto). La tesis epistemológica afirma que las teorías científicas son aproximadamente verdaderas y progresan hacia un mayor grado de verdad. La tesis semántica sostiene que la verdad ha de interpretarse en el sentido clásico de la correspondencia entre nuestros enunciados y la realidad.

Sobre el grado de adhesión de los científicos al realismo, si es que han considerado la cuestión, hay de todo. Hay científicos realistas y científicos no realistas. Podría pensarse, quizás, que donde menos realistas debería haber es en la física, pero incluso allí, según algunas encuestas, el número de los que se declaran realistas es mayoritario.

¿Y por qué debería haber menos científicos realistas en el ámbito de la física? ¿Una consecuencia de la interpretación hegemónica de la mecánica cuántica y del principio de incertidumbre?

En efecto, dado que la interpretación más aceptada de la mecánica cuántica ha sido la interpretación de Copenhague, y dado que esa interpretación es claramente antirrealista, podría pensarse que los físicos, educados en esa interpretación, deberían serlo también. Sin embargo, un estudio empírico publicado recientemente en la revista *Philosophy of Science*, realizado con 1.798 científicos de diferentes campos (física, química, biología, economía, psicología, sociología, y antropología, junto con algunos profesionales del campo de la historia y la filosofía de la ciencia), ha proporcionado unos datos interesantes. Resulta que los científicos naturales son más realistas que los científicos sociales, y que los físicos –sorprendentemente, al menos para mí– son los que aceptan el realismo ontológico y el epistemológico en una proporción mayor. Resulta, además, que los más antirrealistas de todos son los profesores de historia y la filosofía de la ciencia.

Curioso sin duda, sorprendente desde luego. ¿Cuáles son las principales tesis de la teoría feminista de la ciencia? ¿Hay una perspectiva machista en las miradas o metodologías de las ciencias?

Hay posiciones muy diversas dentro de las corrientes feministas en filosofía de la ciencia. En general, lo que tienen en común es la denuncia del modo en que se ha venido realizando la ciencia hasta este momento. Esta denuncia se centra, en primer lugar, en el hecho de que desde los inicios de la ciencia misma no se ha permitido a las mujeres ocupar los puestos que debían haber ocupado en las tareas investigadoras, y mucho menos en la de gestión de la ciencia; pero, en segundo lugar, la denuncia alcanza también al modo en que la ciencia se ha visto sesgada por valores androcéntricos que han hecho que la aceptación de ciertas ideas conformes con dichos valores hayan obtenido preeminencia indebidamente sobre ideas rivales.

Algún ejemplo de esto último.

Suele citarse el caso en paleoantropología de la hipótesis del hombre cazador. Según esta hipótesis, el peso de la evolución y del desarrollo de la cultura humana fue llevado sobre todo por los hombres, que gracias a la caza proporcionaban mayor cantidad de proteínas y desarrollaban una tecnología (lanzas, hachas, flechas, etc.) apropiada para dicho menester. La dieta carnívora habría permitido el crecimiento del tamaño del cerebro y el aumento de la inteligencia, y, por tanto, habría sido uno de los factores fundamentales en el proceso de humanización.

La formulación de esta hipótesis, sin embargo, según el feminismo, habría obedecido a prejuicios androcéntricos y habría evitado durante un tiempo considerar seriamente la hipótesis alternativa, la de la mujer recolectora, que empezó a cobrar forma en los años 70. Según esta hipótesis fueron las actividades desarrolladas por nuestras antepasadas femeninas las que realmente llevaron el peso de nuestra evolución. Cuando nuestros ancestros ocuparon la sabana fue la labor de las mujeres en la recolección y preparación de alimentos y el cuidado de los hijos, con la fabricación de los correspondientes utensilios para esas tareas, el elemento sobre el que se ejerció la mayor presión selectiva. El aumento de la inteligencia habría obedecido más al desempeño de estas tareas que a la caza.

No se trata de que la primera hipótesis sea falsa y la segunda sea la correcta, sino simplemente de que los sesgos androcéntricos retrasaron la formulación y análisis de la segunda.

Las actitudes favorables o críticas frente al conocimiento científico,

¿se corresponden con actitudes políticas de derecha o de izquierda? Los ciudadanos que se ubican en posiciones de izquierda, ¿están más alejados de la ciencia por las prolongaciones tecnológicas dañinas que en ocasiones se generan?

Por desgracia, en la actualidad encontramos posiciones contrarias a la ciencia tanto en la derecha política como en la izquierda, aunque casi siempre en posiciones extremas. Como se señala en la pregunta, las actitudes anticientíficas en la izquierda suelen estar ligadas a los recelos que produce en muchas personas el progreso tecnológico incontrolado. El mejor remedio para ellas, por lo tanto, sería una adecuada regulación y una buena educación científica.

¿Qué opinión le merece la intervención de Sokal y Bricmont con sus *Imposturas intelectuales*? ¿Sigue habiendo mucha impostura intelectual en ámbitos de la filosofía, humanidades y ciencias sociales?

Más que el libro de Sokal y Bricmont que se cita (con cuyo contenido estoy esencialmente de acuerdo), lo que me pareció útil para despejar un poco el camino en la filosofía de la abundancia de discursos abstrusos que empezaban a acumularse, y que solo tenían prestigio por su misma oscuridad, fue el propio engaño que Alan Sokal perpetró en la revista *Social Text* y que dio origen a todo el Caso Sokal. Me parece que tuvo un efecto beneficioso. Lo explico al final del libro.

Yo le escribí personalmente a Sokal cuando todo ocurrió dándole las gracias como profesional de la filosofía y mantuve durante un tiempo correspondencia con él.

¿Tendrían que hacer pública esa correspondencia! Seríamos legión los interesados.

Un autor algo olvidado que falleció muy joven y que en su momento hizo aportaciones de mucho interés: Norwood Russell Hanson. ¿Queda algo de su legado?

Algo queda: casi todo el mundo admite hoy que cualquier observación empírica lleva siempre una cierta carga teórica. Esa fue su aportación más conocida, aunque no la única.

Presenta con detalle en su libro las discusiones sobre la existencia o no de progreso científico. ¿Por qué hay tantas dudas? ¿No es evidente que la demostración de la conjetura de Fermat, la reciente contrastación de las ondas gravitacionales predichas por la teoría general de la relatividad o los nuevos procedimientos para la obtención de vacunas representan claros e indudables avances científicos?

No hay dudas por parte de nadie, ni siquiera de Feyerabend, acerca de que la ciencia progresa. De lo que se trata es de clarificar cómo se produce ese progreso. Si, por ejemplo, lo hace a través de métodos estrictamente racionales o no, si se consigue principalmente falsando teorías o proponiendo constantemente alternativas a las ya existentes.

También se trata de dilucidar hacia qué se progresa, si hacia teorías mejores a la hora de encajar con los fenómenos y de predecir fenómenos nuevos, si hacia teorías que resuelven más y mejores problemas, si hacia teorías más verdaderas (con más consecuencias verdaderas y menos consecuencias falsas), etc.

Por otra parte, debe distinguirse el progreso teórico (predicción de fenómenos nuevos, como las ondas gravitacionales) del progreso tecnológico y práctico (como las vacunas, o la curación de diversas enfermedades). El uno puede darse sin el otro en ciertos casos (y viceversa).

¿Ayuda la filosofía de la ciencia al hacer de los científicos? Un físico español muy reconocido, Álvaro de Rújula, preguntado por el tema –“Para un científico como tú, ¿resultan de algún interés las discusiones, reflexiones y aportaciones de disciplinas humanísticas afines como la filosofía de la ciencia o la historia de las ciencias?”-, respondía en estos términos: “La filosofía de la ciencia no. La historia de la ciencia sí: es motivante.”

Entiendo perfectamente a ese físico. Si yo fuera científico, pensaría igual. Me interesaría más la historia de la ciencia que la filosofía de la ciencia.

La filosofía de la ciencia no tiene como objetivo servir de ayuda a los científicos, y mucho menos pretende mejorar su trabajo. La filosofía de la ciencia pretende analizar qué es la ciencia, cómo se produce dentro de ella el avance del conocimiento, cómo son los procesos de cambio teórico, cómo se confirman las teorías, cuál es el valor de la evidencia empírica en estos procesos y cuál el de otros factores de tipo social, cultural, histórico o axiológico, o, por citar un objetivo más, pretende dilucidar si las teorías científicas deben ser interpretadas como representaciones aproximadamente verdaderas de la realidad o más bien como herramientas conceptuales para hacer predicciones, manejar esa realidad y hacer tecnología.

Nada de esto tiene por qué interesarle especialmente al científico para hacer bien su trabajo. El filósofo lo que pretende es que sea de interés para la sociedad. Otra cosa es que la filosofía de la ciencia haya sido útil en ocasiones para tratar algunos problemas científicos. Por ejemplo, en filosofía de la biología, los análisis de los filósofos han sido importantes para aclarar la noción de eficacia biológica (*fitness*), o para

plantear en términos adecuados el problema de los niveles sobre los que actúa la selección natural, o para determinar en qué consiste la selección de grupo⁸. En ocasiones ha habido investigaciones conjuntas entre biólogos y filósofos sobre estos temas.

¿Han existido aportaciones destacables y reconocidos de filósofos españoles en el ámbito de la filosofía de la ciencia? No sé si se puede hablar de filosofía de la ciencia propiamente, pero *Talento y poder* de Antoni Beltrán es, en mi opinión, un potentísimo y excelente estudio sobre el “caso Galileo”.

En España, y en general en el mundo de habla hispana, tenemos excelentes filósofos de la ciencia, algunos con un amplio reconocimiento internacional. No citaré nombres para no correr el riesgo de olvidar alguno, pero basta con hacer alguna búsqueda en internet para localizar bastantes de ellos. Es cierto que nos vemos obligados a publicar mucho en inglés para obtener ese reconocimiento internacional, pero esto es lo normal dado que el inglés es la lengua de comunicación científica. No obstante, soy de la opinión de que debemos hacer un esfuerzo también por desarrollar la filosofía de la ciencia escrita en español, y creo que en eso se está consiguiendo en los últimos años, con publicaciones de gran nivel.

Antoni Beltrán es uno de los autores de más prestigio. Era sobre todo historiador de la ciencia. Yo tuve el honor de tenerlo como miembro del tribunal con el que conseguí hace años la plaza de profesor titular de universidad. Sus libros sobre Galileo, y en especial *Talento y poder*, son un prodigio de erudición, capacidad narrativa y buen sentido. Yo he aprendido mucho leyéndole. Fue una pena que lo perdiéramos tan pronto⁹.

¿Qué destacaría especialmente del filosofar sobre la ciencia de Mario Bunge? ¿Es un autor valorado en este campo tan dominado, como decía, por la filosofía anglosajona?

Mario Bunge ha sido una de las grandes figuras de la filosofía de la ciencia contemporánea. En el ámbito filosófico de habla hispana su influencia ha sido especialmente significativa. Ha sido uno de los filósofos que más he leído. Su posición sobre el tema del realismo científico me ha influido particularmente.

¿Hay aportaciones de interés del transhumanismo en este ámbito?

Las reflexiones sobre el transhumanismo están todavía por

⁸ Entre esos autores, el propio entrevistado.

⁹ Nacido en Palma de Mallorca en 1948, falleció en Barcelona en 2013. *Talento y poder* fue publicado por Laetoli en 2006.

incorporar de forma plena a la agenda investigadora en filosofía de la ciencia, particularmente en filosofía de la biología, pero yo creo que debe hacerse. Por el momento han quedado ligadas al ámbito de la ética aplicada y de la antropología. Sin embargo, dado el interés que el tema despierta, no me cabe duda de que los filósofos de la ciencia le irán prestando cada vez más atención. Es importante separar en todo este asunto el grano de la paja, y creo que los filósofos pueden ser útiles en esa tarea.

Usted es un filósofo especializado en filosofía de la biología. ¿Cuáles son los temas de reflexión más candentes en la actualidad en este ámbito?

Desde sus inicios como disciplina independiente, allá por la década de los 70, la filosofía de la biología ha estado muy centrada en problemas conceptuales planteados por la teoría de la evolución, como el de la clarificación del concepto de eficacia biológica (*fitness*), del concepto de adaptación, del concepto de especie, o del concepto de gen. También se interesó por problemas filosóficos más amplios, como el de la aceptabilidad del reduccionismo o el papel de las explicaciones funcionales en biología. En la actualidad han surgido nuevos problemas, algunos de los cuales siguen ligados a la teoría de la evolución, pero otros no. Por ejemplo, un problema central en estos momentos es el del uso explicativo de mecanismos y modelos matemáticos.

Los aspectos prácticos y experimentales de la biología interesan cada vez más. También están generando gran interés las peculiaridades metodológicas y conceptuales de la ecología, la biología molecular, la genética y las ciencias biomédicas. La biología sintética, por su parte, plantea desafíos no solo metodológicos, sino también éticos y políticos.

Con respecto a los temas relacionados con la teoría de la evolución, hay un intenso debate acerca de si algunos desarrollos teóricos recientes (acerca de la evolución del desarrollo embrionario (*evo-devo*), el origen de las novedades evolutivas, la epigénesis y herencia no genética, la construcción de nichos, la plasticidad fenotípica) exigen una nueva Teoría Sintética que sustituya a la aceptada hasta hoy, o solo requieren una Síntesis Ampliada capaz de modificar algunos aspectos teóricos vigentes, o si ni siquiera hace falta algo así porque la teoría actual terminará por encajar todos estos fenómenos.

A mí personalmente, como dije antes, me parece que debe incorporarse a la agenda investigadora la cuestión del biomejoramiento humano, en especial, la posibilidad futura de edición genética del ser humano. Los aspectos sociales de la biología, como

este, pero también las cuestiones de género, la determinación de las prioridades en la investigación, la relación entre biología y política, están ocupando ahora mucha atención.

¿Quiere añadir algo más?

No. Creo que hemos tocado todos los temas centrales en filosofía de la ciencia. Muchas gracias por tan buenas preguntas.

Gracias a usted por su tiempo, sus magníficas respuestas... y por su libro, que me permito recomendar desde estas páginas.

Entrevista a Francisco Erice sobre *En defensa de la razón*

“El posmodernismo surge de la crisis de los proyectos emancipadores y se encarna bien en una intelectualidad cada vez más escéptica o desentendida de la crítica al sistema económico-social y más exigente en cuanto a libertades personales y “estilos de vida”.”

El profesor Francisco Erice es catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Oviedo y miembro de la Sección de Historia de la Fundación de Investigaciones Marxistas (FIM).

En los últimos años, ha centrado sus investigaciones en los problemas de la memoria colectiva, la historia del comunismo y la historiografía. Fruto de ello son libros como *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva* (2009) y *Militancia clandestina y represión. La dictadura franquista contra la subversión comunista, 1956-1963* (2017), así como numerosos artículos en revistas y capítulos en obras colectivas.

En Siglo XXI de España, Erice ha publicado *E. P. Thompson. Marxismo e historia social* (2016, junto a José Babiano y Julián Sanz, (eds.) y un capítulo en *Historiografía, marxismo y compromiso político en España. Del franquismo a la actualidad* (2018, José Gómez Alén, ed.) y *En defensa de la razón* (2020). En este último libro centramos nuestra conversación.

La entrevista se publicó en *El Viejo Topo*, septiembre de 2020, 392, pp. 12-20.

Son muchas las cuestiones que sugieren tu último libro. Tendré de dejar muchas entradas en el archivo “Preguntas pendientes”. Sobre el título: “En defensa de la razón”. ¿Qué razón defiendes en tu libro?

No, evidentemente, la “razón instrumental” tal como la percibe Adorno, como mecanismo de opresión; ni la posición ingenua de quienes identifican razón con “diálogo” (Habermas, Rawls). El libro defiende la razón como instrumento de conocimiento (racionalismo gnoseológico) y como fuente de orientación práctica (racionalismo psicológico, frente a la emoción y la mera voluntad).

Filosóficamente -si se me permite la petulancia, porque no soy filósofo profesional- se situaría en la perspectiva de Marx, heredero y superador del racionalismo ilustrado y defensor del conocimiento racional del mundo vinculado a la acción para transformarlo. Políticamente, estaría en línea con lo que Gramsci llamaba reabsorber “las pasiones elementales del pueblo”, sin ignorarlas, dentro de una explicación del mundo “científica y coherentemente elaborada”; o lo que Hobsbawm invocaba al hablar de una “izquierda racional”, capaz de sobreponer la “razón de izquierda” a la “emoción de izquierda”, analizando la realidad y planteando no solo lo que es -emotivamente- deseable, sino lo que resulta -racionalmente- posible.

El movimiento socialista revolucionario siempre interpretó, tal vez ingenuamente, la emancipación social como triunfo de la razón; recuérdese aquello de “la razón en marcha” de la letra del himno *La Internacional*.

Se recuerda y se añora esa razón en marcha. ¿Y por qué hay que defender la razón en nuestros días? ¿Sigues la estela del Lukács de *El asalto a la razón*? ¿Algún paralelismo?

Defender la razón es defender, como decía Marcuse, la posibilidad de actuar sobre la base del conocimiento y de “dar forma a la realidad conforme a sus potencialidades”. Como se dice en la Introducción del libro, de Lukács creo que debe rescatarse la idea de la existencia de al menos “afinidades electivas” entre irracionalismos y reaccionarismo político, pero su crítica resulta -como es sabido- demasiado rígida y mecánica, con excesivas influencias del estilo de pensamiento de la “guerra fría”. Yo volvería de nuevo a Hobsbawm y su conferencia “El desafío de la razón. Manifiesto para la renovación de la historia”, que arremete precisamente contra el irracionalismo posmoderno en el campo de la Historia. O a la extraordinaria *Vida de Galileo* de Brecht, que defiende la realidad (al menos la necesidad o posibilidad) de que los que trabajan con sus manos comprendan mejor el porqué de las cosas (que “nada se mueve si no es movido”). La razón aparece aquí como solidaria de la emancipación intelectual y social.

Acabas de citar a Brecht y abres el libro con una cita de la *Vida de Galileo* precisamente. Hay mucho Brecht en tu libro. ¿Qué pueden aprender los historiadores del dramaturgo y poeta alemán?

Lo que en el libro se comparte con Brecht es la intuición -que también se matiza- de la solidaridad entre conocimiento y emancipación, de la necesidad del conocimiento para “los de abajo” y del materialismo básico de quienes “trabajan con sus manos”. Y también su idea -que enlaza con la propuesta de Bourdieu de una “realpolitik” de la razón- de que el triunfo de esta no es una cuestión meramente intelectual, sino política; como dice el Galileo brechtiano, “la victoria de la Razón solo puede ser la victoria de los que razonan”. Fernández Buey subrayaba acertadamente esta aspiración marxiana de Brecht de fundir ciencia y proletariado, defendiendo “la suave violencia de la razón sobre los hombres”.

Por lo demás, no sabría decir qué otras cosas pueden los historiadores, en cuanto tales, aprender de Brecht, más allá del placer intelectual de su lectura y el disfrute de sus paradojas, su inteligencia y su humor crítico insuperable.

Sobre el subtítulo del libro: “Contribución a la crítica del posmodernismo”. ¿Un guiño marxista? ¿Cómo hay que entender aquí el concepto de crítica?

La expresión es obviamente un guiño a Marx, que por cierto también se burlaba de cierta “crítica crítica” o de la crítica idealista (“el arma de la crítica” nunca puede sustituir a la “crítica de las armas”). Crítica se opone aquí a pensamiento vulgar que no cuestiona la realidad tal como está configurada, o a dogmatismo.

La crítica no es mera destrucción o nihilismo, sino que trata de rescatar el núcleo racional de las teorías o formas de pensamiento, pero sin canonizarlas.

El ser, decía Aristóteles, se dice de muchas maneras (José María Valverde, en broma célebre, añadía: ¡hasta una cadena radiofónica lleva su nombre!). Tampoco son pocas las formas de conjugar el término-concepto de posmodernismo. ¿Qué entiendes tú por posmodernismo?

Esta variedad es evidente, pero la diversidad de las especies no tiene por qué negar la unidad del género. Y tampoco debe obnubilarnos que destacados posmodernos nieguen serlo. Por posmodernismo podemos entender, citando textualmente la definición de Terry Eagleton, “un estilo de pensamiento que desconfía de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal o de emancipación, de las estructuras aisladas, de los grandes relatos y de los sistemas definitivos de explicación”. El posmodernismo cuestiona el pensamiento racional y la ciencia considerándolos formas de dominación, es relativista y escéptico sobre las posibilidades del conocimiento, otorga al lenguaje un papel generador casi absoluto y defiende una visión del mundo basado en las *diferencias*, la contingencia, las fracturas y la discontinuidad.

Hablando del lenguaje... Haces varias referencias en el libro a lo que llamas ‘giro lingüístico’. ¿En qué consiste ese giro? ¿Cuáles serían tus principales críticas?

El posmodernismo se sitúa en la estela de la filosofía del lenguaje contemporánea que otorga a esta facultad humana el papel central en la construcción de la realidad, y en lo que, al menos desde los años setenta del pasado siglo, se empieza a llamar “giro lingüístico” en las ciencias sociales.

El reconocimiento de que el lenguaje es algo más que un mero instrumento comunicativo es, sin duda, importante, al igual que el papel de la retórica en la construcción de las identidades y prácticas colectivas, por ejemplo. El problema surge cuando se considera al

lenguaje como un factor que funciona al margen de cualquier anclaje o soporte social o de las realidades “materiales”, independientemente de las condiciones sociales de su producción, reproducción y uso; o cuando se reduce la realidad a la pura comunicación o a un universo de intercambios simbólicos, que no deja de ser una forma, a veces extrema, de idealismo.

Aunque algunos piensen que simplifico o que ignoro la profundidad de las posiciones pan-lingüísticas, o que es una forma burda de decirlo, prefiero pensar, con Marx y Engels, que los pensamientos y el lenguaje no forman un mundo aparte, sino que son, con toda su complejidad, “expresiones de la vida real”.

Leyéndote es casi inevitable que no vengan a la memoria, y más de una vez, las *Imposturas intelectuales* de Sokal y Bricmont. ¿Te has inspirado en las *Imposturas*? ¿Has pretendido seguir la crítica de estos autores centrándote, esencialmente, en asuntos historiográficas?

Coincido con ellos en el sentido de su crítica al posmodernismo por su renuncia al conocimiento científico y racional como factor emancipador y en lo que ello tiene de potencialmente reaccionario (al desarmar el pensamiento crítico). Creo que tienen razón en su denuncia del pensamiento posmoderno como estrategia de oscurecimiento voluntario y, por supuesto, resulta ilustrativa y a la vez divertida la denuncia de sus imposturas y charlatanería científica que supuso el falso artículo de Sokal imitando la terminología de autores posmodernistas, que fue tomado por bueno, elogiado y publicado en *Social Text*, una prestigiosa revista de esa orientación. Pero el planteamiento de la influencia en la Historia o las ciencias sociales tiene también otras dimensiones (ruptura de la idea de causalidad o de referencialidad de las fuentes, fragmentación, etc.).

Algo poco frecuente a día de hoy, salvando las excepciones que sin duda existen, en libros de orientación marxista como el tuyo: las numerosas referencias que haces a la obra de Gustavo Bueno. ¿Te sigue interesando su materialismo, su filosofía general, su concepción de la historia?

Mi admiración por Gustavo Bueno viene de mi época de estudiante, de mi primer deslumbramiento tras la llegada a la universidad. Aun hoy, sus textos me siguen deslumbrando, aunque de manera desigual y desde posiciones absolutamente antagónicas con sus orientaciones políticas de las últimas décadas. Me interesa el Bueno de los *Ensayos materialistas*¹⁰, el que pretendía construir una filosofía materialista

¹⁰ Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Madrid: Taurus, 1972.

superando las limitaciones y estrecheces del Diamat, el de su teoría de la ciencia y también de algunos trabajos sobre la Historia, incluso su tesis -aunque no siempre coincida en sus conclusiones- de “vuelta del revés” del viejo marxismo. Es decir, el Bueno que se movía, en cierto modo, en el espacio de una reconstrucción del marxismo, o que creo que aún aporta elementos para ello.

Me interesa mucho menos o no me interesa su “idea de España” o su teoría de los imperios, su filosofía política, etc. Y me produce verdadera repugnancia ver sus tesis reproducidas parcial y sesgadamente -aunque el propio Gustavo contribuyó a ello- por una secta reaccionaria que, a lo mejor si pudiera y llegara al poder, quemaría alguno de sus libros por materialista y ateo.

¿Estás hablando de VOX?

Claro. Vox y todo el entorno de la derecha radical española y sus “think-tanks”, medios de comunicación afines, etc.

Divides el libro en tres partes. La primera lleva por título “El retroceso del marxismo y el auge del posmodernismo”. ¿Puedes explicar brevemente qué causó el retroceso del marxismo? ¿En qué ámbitos retrocedió? ¿Sigue estando en retroceso?

Creo que el retroceso del marxismo, tal como explico en el libro, tiene dos razones fundamentales. La primera es la derrota política, más que intelectual, de los proyectos de transformación social que en él se inspiraban. La segunda es la incapacidad de afrontar el análisis de nuevos fenómenos que surgen desde la década de 1970 (cambios en la composición de la clase obrera, transformaciones culturales, surgimiento de nuevos movimientos y contradicciones sociales, etc.). De esta incapacidad y esta derrota emerge el posmodernismo como una alternativa que, finalmente, no supera las limitaciones del viejo pensamiento marxista, sino que niega radicalmente sus potencialidades. Desde luego el retroceso ha sido fuerte en la Historia y creo que también -aunque quizás menos o más desigual- en las ciencias sociales. En todo caso, nunca ha dejado de haber un pensamiento marxista con figuras importantes, aunque no hegemónico. En los últimos años, se han formulado diversos planteamientos en el sentido de recuperar o reconstruir el pensamiento marxista en diversos campos; eso ha hecho mucho más fácil mi trabajo en este libro porque, gracias a ello, la mayor parte de los argumentos que manejo puedo tomarlos prestados de otros autores más solventes que yo.

Por la misma senda que la pregunta anterior: ¿qué permitió el auge del posmodernismo? Desde la opción marxista que defiendes,

¿algo que aprender de sus críticas?

Hay bastante coincidencia en que el posmodernismo surge de la crisis de los proyectos emancipadores y se encarna bien en una intelectualidad cada vez más escéptica o desentendida de la crítica al sistema económico-social y más exigente en cuanto a libertades personales y “estilos de vida”. El problema es que hace suya la lógica de esa crisis y nos sitúa ante un mundo inexplicable y caótico y adopta una actitud relativista en los valores y escéptica ante cualquier proyecto de cambio social. Hay al menos tres ideas (tal vez otras) que es importante apuntar en el haber de los posmodernos: la crítica a las teleologías del progreso; el cuestionamiento de las interpretaciones deterministas y -sobre todo en Foucault- la constatación de las relaciones entre saberes y poderes.

El problema es que la primera da lugar, en sus textos, a la negación de todo sentido del desarrollo histórico; la segunda a un indeterminismo absoluto (a la pura “contingencia”), y la tercera a un “constructivismo radical”, un escepticismo y un relativismo que niegan toda posibilidad de verdad objetiva.

Hay una referencia y comentario en tu libro, sorprendente para mí, sobre *El queso y los gusanos* de Ginzburg. ¿Este ejemplo de “microhistoria”, deslumbrante en mi opinión, alimentó también las críticas posmodernas en contra de los “grandes relatos”, de la macrohistoria?

El queso y los gusanos, que a mí también me parece deslumbrante, y la microhistoria en general, no se presentan como manifestaciones del posmodernismo, sino como reflejo de un clima historiográfico general en el que entran en cuestión los paradigmas estructurales y excesivamente deterministas. Los referentes teóricos de esta corriente son diversos y eclécticos. Pero Ginzburg no es un posmoderno; baste ver las diferencias en cómo trata a su personaje (Menocchio), ensanchando los límites de lo individual, pero sin negar las reglas sociales, frente a un Foucault que, al tratar del asesino Pierre Rivière, excluye cualquier interpretación para no forzarlo -dice- reduciéndolo a la razón ajena.

Ginzburg tiene claro -y así lo recalca- que de la propia época y clase “nadie se escapa” y que los individuos pueden optar entre diversas posibilidades latentes, pero dentro de una “jaula visible e invisible” que construyen la lengua y la cultura, ejerciendo dentro de ella una “libertad condicionada”.

Las críticas más importantes que pueden hacerse a la microhistoria van por otras vías; por ejemplo, por las dificultades de reconstruir el sentido de las acciones individuales sin el conocimiento previo

enmarcador de los contextos sociales y culturales en las que se producen.

Te has referido a Foucault en dos ocasiones. Te pregunto sobre él. ¿También Foucault, desde tu punto de vista, es un pensador posmoderno?

Lo es sin duda alguna. No por casualidad se le considera (junto con Derrida, Barthes, Deleuze y algún otro) una de las figuras fundamentales de lo que en Estados Unidos se ha conocido como *French Theory*, del posestructuralismo, eje central del posmodernismo.

Pero, además, Foucault refleja como pocos algunos de los rasgos cardinales del pensamiento posmoderno, entre otras cosas por su conexión directa con Nietzsche: la fragmentariedad y la discontinuidad (piénsese en su teoría de las “epistemes”, sus libros sobre la locura o la prisión, etc.), la ruptura con la idea de causalidad y el descriptivismo (su seguidor Paul Veyne, lo califica como el primero historiador “totalmente positivista”), la negación de la objetividad, etc.

Otra cosa es que Foucault sea, dentro de los posmodernos, el más interesante, al menos para los historiadores, con algunas aportaciones - y sobre todo sugerencias- importantes.

¿Nos puedes citar alguna de sus aportaciones importantes?

En realidad, más que aportaciones sólidas, yo diría intuiciones o incluso ideas-fuerza que han estimulado investigaciones históricas o sociológicas relevantes, aunque representen también factores de debilidad conceptual o desviación de los enfoques con respecto a otras posibilidades fructíferas. Pienso por ejemplo en su noción del “poder difuso”, la relación entre saberes y poder, su interés por los márgenes, el análisis de los “sistemas disciplinarios” o incluso -aunque a mí no me parecen especialmente interesantes- sus nociones de biopolítica, de gubernamentalidad o poder pastoral. Son ideas que han generado y generan debates.

Aunque en una entrevista reciente convertían una frase incidental mía, donde afirmaba que probablemente Foucault estaba sobrevalorado, en titular llamativo, no pretendía con eso negar todo valor a su obra. Ni siquiera soy, en esto, la mitad de radical que Thompson, que decía que Foucault era “un charlatán”, o de Ginzburg, que lo reducía en gran medida a “una nota al pie de página de Nietzsche”; o incluso del gran marxista español, fallecido hace unos años, Juan Carlos Rodríguez, que relacionaba lo que denominaba “mito Foucault” con un cierto “antimarxismo sutil”.

Sobre estas cuestiones me remito al libro, donde se habla más extensamente de todo ello.

Le dedicas un capítulo entero, el IV: “Miseria y grandeza del foucaultismo”, título que de nuevo recuerda al Brecht de “Terror y miseria del Tercer Reich”.

Hablabas antes de Nietzsche: ¿por qué, así lo afirmas, Nietzsche y Heidegger son dos predecesores reaccionarios del posmodernismo?

Al hablar de ambos pensadores como precursores del posmodernismo no descubro ningún secreto, porque son las dos grandes figuras influyentes, en mayor o menor medida, en los autores posmodernos. Es bien conocido, por ejemplo, el fuerte influjo heideggeriano en Derrida, o el quizás aún mayor nietzscheano en Foucault. Del carácter política y socialmente reaccionario de ambos filósofos alemanes creo que no caben demasiadas dudas, por más que se haya intentado interpretar a “Nietzsche contra Nietzsche” o “Heidegger contra Heidegger”.

El rechazo al racionalismo ilustrado, las idas de diferencia o discontinuidad, el papel central del lenguaje, el relativismo y tantos otros elementos del pensamiento posmoderno se inspiran en gran medida en ellos. Al presentarlos, en el libro, bajo el epígrafe de “Dos precursores reaccionarios”, se intenta resaltar el llamativo contraste entre pensadores posmodernos sedicentemente de izquierdas y la influencia determinante en ellos de pensadores tan ultraconservadores como los dos citados, o la de Carl Schmitt entre los politólogos posmodernos.

Es difícil pensar que puedan separarse tan radicalmente sus opiniones políticas del resto de sus ideas. Visto así, hablar de “nietzscheanos de izquierdas” o “heideggerianos de izquierdas” va más allá de un simple oxímoron o una “contradictio in terminis”.

También incluyes a Laclau y Mouffe entre los pensadores posmodernos. Sin embargo, no sé si con inconsistencias, algunas formaciones políticas de la llamada ‘nueva izquierda’ reivindican su pensamiento, su concepción de la política y lo político. ¿Es posible entonces un posmodernismo político de izquierdas?

Laclau y Mouffe son claramente posmodernos; sus influencias declaradas y el desarrollo de sus esquemas de análisis son, en ese sentido, inequívocos. También lo son (aunque con más matices) Negri y Hardt en su teoría del Imperio. Y hay también un “posmodernismo desde el Sur” con muchas variantes (Boaventura de Sousa Santos, Dussel, Anibal Quijano, etc.).

El posmodernismo ha influido mucho en los a veces llamados “nuevos movimientos sociales” y en los análisis histórico-sociales ligados a los mismos (Historia de género, *Cultural Studies*, Estudios

poscoloniales, etc.). Eso significa que hay, evidentemente posmodernismo que se reivindica de la izquierda, y cuyos defensores son muchas veces firmes y consecuentes militantes de la izquierda. Por eso es importante el debate, la confrontación crítica con estas posiciones desde la izquierda de orientación marxista, para delimitar posiciones de manera clara, pero, por supuesto, entendiendo que estas diferencias no deben excluir las posibles y necesarias colaboraciones prácticas.

Pero en el caso de Laclau y Mouffe...

En el caso de Laclau y Mouffe, defensores de un “posmarxismo” teórico que se proyecta políticamente como “populismo de izquierdas”, creo que cabe reprocharles, desde posiciones marxistas, su remisión al campo lingüístico de las contradicciones sociales, la separación de lo social (que prácticamente se difumina) y lo político, la ambigüedad de sus posiciones sobre la transformación social o la concepción de la política como una movilización sobre la base de las emociones y los sentimientos, tremendamente peligrosa por su potencial irracionalismo, que condena objetivamente a los movilizados a una posición subalterna.

¿Ha habido aportaciones importantes, destacables y reconocidas, del posmodernismo en el ámbito de la historia, o sus reflexiones se han centrado más bien en la metahistoria o en la filosofía en general? ¿Hay historia posmoderna interesante por decirlo de algún modo?

Suele decirse que hay mucha reflexión teórica posmoderna en el campo de la Historia (Hayden White es un claro ejemplo), pero pocos historiadores posmodernos, y creo que es cierto, aunque con algunos matices. La razón está en que llevar a la práctica postulados posmodernos extremos supone atentar contra la misma lógica del oficio de historiador; no es de extrañar que uno de los defensores de estas tesis, Jenkins, llegue a pronosticar el fin próximo de la Historia (de la Historia como disciplina) y hable de futuras sociedades que ya no necesiten a los historiadores. Por eso lo que sí hay es una amplia gama de influencias parciales o de posmodernismo *light* o moderado. Y, sobre todo, un clima propicio a la difusión de este tipo de planteamientos, siempre mezclado con otros o matizado. La Historia posmoderna más completa, lo que sus cultivadores llaman, por ejemplo, la Historia postsocial, es hoy bastante minoritaria.

Pero eso que señalas del fin de la historia como disciplina científica o la consideración de que de hecho nunca lo fue, ¿no son también tesis o consideraciones próximas a Althusser o a sus

discípulos o seguidores?

La proximidad de Althusser a algunos de estos autores es evidente (por ejemplo, su influencia en Laclau), aunque, en todo caso, Althusser tenía una concepción “cientifista” del marxismo y hablaba pomposamente de Marx como descubridor del “continente de la Historia”. A lo mejor parte del problema es qué entiende por ciencia o la contraposición ciencia-ideología.

Para los historiadores, creo que los dos principales problemas que plantea Althusser tienen que ver con el “anti-historicismo” y “anti-empirismo” por un lado, y el “antihumanismo” por otro. Thompson percibió bien -aunque no sé si lo formuló del todo correctamente- los efectos deletéreos para la Historia de un “anti-empirismo” que degenera en “teoricismo”, rompiendo el “diálogo” de la construcción teórica con el material empírico.

El antihumanismo, además, degradando el papel de la acción humana, refleja el carácter “políticamente sombrío” del marxismo althusseriano, como decía Eagleton, reforzado por su noción de ideología, que subraya la opacidad necesaria de los procesos sociales incluso en el ámbito de una hipotética sociedad emancipada.

¿Cuáles serían tus principales críticas a lo que llamas historia de género?

La llamada “Historia de género”, y no digamos ya la Historia de las mujeres, noción más amplia pero estrechamente relacionada con ella, han hecho aportaciones verdaderamente sustanciales a la renovación historiográfica de las últimas décadas. Lo que el libro critica no es este campo historiográfico, ni la noción en sí de género, entendido como construcción cultural de los roles atribuidos a hombres y mujeres. Más bien se cuestiona una determinada manera de definir el género, vinculada precisamente a las teorías posmodernas, que entiende las diferencias como mera construcción lingüística y se desvincula del estudio de las relaciones materiales y sociales que afectan a las mujeres.

Es esta Historia reductivamente “culturalista”, tremendamente peligrosa además para la misma legitimación de los movimientos feministas, la que debe ser teóricamente combatida. Hay, por el contrario, intentos de imbricación de género y clase o de explicación histórica materialista de la historia de las mujeres, ligada a las condiciones materiales de su existencia, sin olvidar -claro está- los factores culturales, que constituyen una vía de desarrollo historiográfico verdaderamente prometedora para el futuro.

La tercera parte del libro lleva por título “La historia marxista

después de la tormenta. Propuesta para una reconstrucción". Son muchas las sugerencias y tesis que en ella defiendes.

Sobre algunas de ellas: ¿qué fue Marx en tu opinión? ¿Un economista, un filósofo, un revolucionario, un historiador? ¿Todo en uno?

Humildemente, debo reconocer que esta tercera parte tiene quizás más sugerencias que tesis perfiladas. En todo caso, sin querer decir que en las dos anteriores se planteen los análisis de manera más sólida o afianzada, me pareció que era más oportuno subrayar, en esta parte final, el carácter abierto de los debates sobre cómo reconstruir un marxismo historiográfico que recoja lo mejor de la tradición materialista y a la vez no se repliegue sectariamente frente a las contribuciones del propio desarrollo de la Historia como disciplina.

Con respeto a la identificación "gremial" de la obra de Marx o en el encasillamiento de su figura, creo que posee todas esas dimensiones y alguna más. Pero todas ellas, lejos de superponerse, se integran en una visión unitaria, como Schumpeter supo ver bien a propósito de la Economía y la Historia. Creo que Marx absorbe y combina muchos ingredientes y perspectivas, pero nunca es "ecléctico". Quizás la dimensión central más justificable de su obra sería la de filósofo, más que de científico. Y por supuesto, la de revolucionario, que asume la "crítica de las armas" como realización del "arma de la crítica".

Desde luego, no es exactamente un historiador, pese a que Pierre Vilar le gustaba identificarlo como tal (las obras de Marx, si acaso, nos recuerdan a las actuales Sociología histórica o Historia del Presente), por su evidente y fundamental tendencia a "pensarlo todo históricamente".

¿La teoría marxista de la historia es una disciplina científica? Si lo fuera, ¿qué tipo de ciencia sería?

Ni la teoría marxista es una disciplina científica ni el marxismo es una ciencia. Pero sí creo que la concepción marxista, racionalista, materialista y crítica, nos ayuda a la construcción de la Historia como ciencia. El marxismo lo que nos ofrece o nos permite construir es una teoría de la sociedad que funcione como un "horizonte metodológico" o "ideal regulativo" (tomo las expresiones de Moradiellos) para el análisis de los materiales históricos. Pero no hay una "ciencia marxista", como no la hay "proletaria" o "feminista".

Las ciencias, sin que ello implique sacralizarlas, representan el horizonte máximo de racionalidad metódica y sistemática alcanzado por las sociedades humanas. Hablar de la Historia como ciencia se sitúa en las antípodas del posmodernismo, que la identifica en lo esencial con la Literatura o la ficción, o que niega principios esenciales

como el de causalidad, determinación o continuidad. Obviamente, la Historia es una ciencia “humana”, en la que el sujeto operatorio (el historiador) es imposible de neutralizar del todo (como sucede en las ciencias físico-naturales) en el proceso de construcción del conocimiento. Pero existen mecanismos que permiten alcanzar grados de veracidad significativos (la crítica rigurosa de las fuentes, los principios deontológicos del trabajo del historiador, la socialización “gremial” o el contexto institucional de los conocimientos, etc.), que permiten a la Historia figurar decorosamente en el campo de las ciencias humanas o sociales que se ha ido institucionalizando a lo largo de los dos últimos siglos. Creo que la teoría de la ciencia de Gustavo Bueno plantea correctamente el asunto, sin renunciar al análisis sociológico de la misma, pero no incurriendo en el sociologismo o el relativismo.

¿Por qué es tan importante la categoría “totalidad histórica”? ¿No es, propiamente, un objetivo inalcanzable, un idea regulativa en todo caso?

La idea de totalidad, que yo diría que comparten prácticamente todos los historiadores marxistas y muchos que no lo son, es importante para entender la historia como un conjunto de elementos jerárquica y complejamente interrelacionados. Todo esto confronta de nuevo con el posmodernismo, que niega la existencia de una lógica unitaria en la realidad histórica-social, lo cual nos impide entender su funcionamiento y actuar sobre ella. Por eso los posmodernos ven la realidad como pura fragmentación, una sucesión de “diferencias irreductibles”, y niegan cualquier dialéctica integradora.

Dicho esto, la dialéctica totalizadora marxista no debe ser vista como anuladora de las heterogeneidades, ni entendida en una perspectiva teleológica. Historia total significa, por ejemplo, interrelación entre lo social, lo político y lo cultural (cosa, que, por cierto, los posmodernos vuelven a negar). Historia total “no es decirlo todo de todo” pero sí, como decía Lukács, tener en cuenta que los acontecimientos o elementos históricos solo pueden entenderse en su profundidad dentro de la totalidad de la que forman parte. Si bien es cierto que, en términos prácticos, como señalaba Fontana, construir esquemas totalizadores que luego se apliquen al análisis de realidades concretas se ha hecho más complejo en nuevos tiempos, con la ampliación exponencial del campo temático de la Historia.

Citas en numerosas ocasiones dos grandes intelectuales marxistas: Thompson y Hobsbawm. ¿Son dos clásicos de la tradición que no debemos olvidar? ¿Podemos seguir aprendiendo de ellos?

Desde luego, son dos figuras cumbres, por otra parte bastante diferentes entre sí. Thompson nos ofrece un marxismo muy abierto, celosamente preocupado por el análisis empírico, el protagonismo humano y la dimensión cultural, sensible a las mejores influencias de la tradición empirista. Hobsbawm nos proporciona, a mi entender, una propuesta más equilibrada de análisis histórico (por ejemplo, entre lo estructural y la *human agency*), sin la brillantez y la capacidad de seducción de los trabajos de Thompson, pero seguramente desde posiciones marxistas algo más sólidas.

Pero no se trata de elegir ni, por supuesto, de quedarnos reducidos a estos dos grandes historiadores que, por otra parte, no deben ser vistos -ni ellos ni cualquier otro- como modelos a seguir.

Lo mismo te pregunto sobre Gramsci y Benjamin que sin duda fueron dos grandes (o grandísimos) filósofos marxistas del siglo XXI. ¿Siguen teniendo mucho que enseñarnos?

Por supuesto que son dos referencias fundamentales. En todo caso, en lo que se refiere a la Historia, creo que su utilidad es diferente. Benjamin nos alerta lúcidamente sobre los riesgos de la idea de progreso, el tiempo “plano” de la manera positivista de hacer Historia, la importancia de algunos fenómenos culturales, etc. Sin embargo, el componente místico-religioso-utópico de sus tesis sobre la Historia y su idea de la ruptura y el salto histórico reducen, a mi entender, su utilidad para una reconstrucción del marxismo como sociología del pasado.

En cambio, la utilidad de Gramsci (por cierto abusivamente utilizado, incluso por los posmodernos) sigue siendo fundamental. Además de los campos en los que sus textos han incidido más (la política en sentido amplio, la cultura popular, los intelectuales...), leyendo a Gramsci uno tiene siempre la sensación de que, en la mayor parte de los dilemas sobre por dónde encaminar el análisis, casi siempre nos proporciona posiciones adecuadas y orientaciones valiosas.

Por supuesto, tampoco hay que convertirlo en una especie de gurú, y menos en el emblema del marxismo crítico frente al dogmático, es decir, utilizar a Gramsci como ariete contra el marxismo, como hacen realmente Laclau o Mouffe o algunos exponentes de los *Cultural Studies*.

¿Qué opinión te merece aquel lema (althusseriano), tan de moda hace unos años, de que “la historia es un proceso sin sujeto ni fines”? ¿No somos los seres humanos los protagonistas de la historia? Si no lo fuéramos, ¿quiénes o qué entonces?

Como ya he señalado, el “antihumanismo” de Althusser (como, en otro sentido, el de Foucault) creo que conduce a callejones sin salida en el análisis histórico y tiene efectos políticos potencialmente demolidores. Marx decía que la historia la hacen los seres humanos, pero no a su libre albedrío, sino con las condiciones heredadas del pasado. Si para algo positivo han servido algunas de las nuevas corrientes historiográficas es para volver a plantear el papel de la acción humana (incluso los espacios y límites de la acción individual). Negar esta acción o el papel relativo y siempre condicionado de las acciones humanas nos conduce, se quiera o no, a una visión histórica mecánica y determinista; aunque subrayar esta acción en términos voluntaristas y negar los constreñimientos estructurales nos lleva también a lo que Marx llamaba “robinsonadas”, a la absurda idea posmoderna de la “pura contingencia” o al olvido de que el individuo no existe sino como producto y parte de la sociedad.

¿Hay o no hay progreso histórico en tu opinión? ¿Seguimos avanzando aunque sea por el lado peor de la Historia?

Actualmente, hay una amplia coincidencia -y yo la comparto- en que las visiones de progreso de matriz ilustrada, base de las visiones de la historia avanzando casi linealmente hacia una futura meta emancipadora (política o socialmente) inexorable son indefendibles. Es verdad que muchas teorías históricas talladas en gran medida sobre esos supuestos (incluido el propio marxismo clásico) no eran tan planos o unilaterales como se nos hace ver. Pero, en todo caso, la idea fuerte de progreso ha caducado. Hoy casi nadie piensa que el socialismo o el “fin de la historia” de base liberal sean resultados inevitables.

Pero eso no significa que debamos entender la historia como un campo de infinitas y no condicionadas posibilidades; si todo fuera posible o si la acción de los individuos se moviera en la más absoluta de las contingencias, no necesitaríamos la explicación histórica, sino la mera constatación *a posteriori* de lo sucedido. Tampoco podemos aceptar una Historia sin rumbo ni lógicas y regularidades (no leyes estrictas) detectables, sino de márgenes de acción o libertad “condicionados”. Podemos también manejar concepciones limitadas o sectoriales del “progreso”... El tema es, sin duda, muy complejo.

Cuarenta años después, ¿qué opinión te merece, a día de hoy, la obra de Gerald Cohen, *La teoría de la historia en Marx. Una defensa*?

El libro de Cohen me sigue pareciendo un verdadero monumento de erudición marxista y un impresionante y profundo esfuerzo clasificatorio y de organización de las ideas de Marx sobre la historia.

Pero su interpretación “tecnológica” (primacía de las fuerzas de producción, etc.), más allá de su mayor o menor fidelidad filológica a los textos de Marx, me parece equivocada.

¿Ha dejado huella en el ámbito de la historia lo que en su día se llamó marxismo analítico?

El llamado marxismo analítico creo que peca, en general, de demasiado academicismo. Finalmente, su expulsión del hegelianismo y la dialéctica y el encaje de teorías económicas neoclásicas, microsociologías y teorías de la “elección racional”, probablemente “desmarxistiza” más al marxismo de lo que lo renueva y rejuvenece. Son interesantes las críticas que le hacía, en su momento, Ellen M. Wood, que subrayaba la tendencia a converger de esta corriente (sobre todo la teoría de la “elección racional”) y otras teorías posmarxistas y posmodernas.

De todos modos, lo de “marxismo analítico” ha sido un rótulo bajo el cual se encuentran seguramente realizaciones de muy distinto pelaje y valor. Dejando a un lado a Cohen, me parecen menos interesantes, por ejemplos, las cosas que conozco de Roemer (su peculiar “teoría de la explotación”) o Elster (por ejemplo, su uso de la “teoría de los juegos”) que los espléndidos trabajos antiguos y más recientes de Eric Olin Wright sobre las clases, o los brillantes textos históricos y económicos de Robert Brenner.

Cuando se habla de economicismo marxista o pseudomarxista, ¿de qué se está hablando exactamente? ¿Cuáles serían tus principales críticas?

Estaríamos hablando, en origen, de la reducción del materialismo histórico a una “concepción económica” de la historia, tal como lo planteara Engels, por mucho que luego el compañero de Marx intentara inútilmente diluir la idea de determinación económica con aquello de “determinación en última instancia”¹¹. O de las visiones convencionales de la relación base-superestructura, dualidad realmente desgastada y hoy inservible, que tanto crispaba ya al mismo Gramsci, cuando criticaba ácidamente a quienes hacían de la estructura económica una especie de “dios desconocido”. No es cierto que la “base económica” lo determine todo, porque además la economía está también impregnada de elementos culturales (ya decían los clásicos que es siempre Economía política y trasunto de las

¹¹ Para una justa aproximación al papel de Engels, mucho más que un segundo violín de una orquesta conducida tan solo por Marx, véase Michael Krätke, *Friedrich Engels. El burgués que inventó el marxismo*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2020 (traducción y presentación de Àngel Ferrero).

relaciones sociales).

No puede ignorarse el peso de la producción de la vida material y la distribución de los recursos en cualquier sistema social, incluso la necesidad o la posibilidad de utilizarlo como "punto de partida" para el análisis de la totalidad social, pero materialismo no es economicismo. Me parece que la tesis central del materialismo histórico se formula mejor, dentro de su vaguedad, como "determinación de la conciencia por el ser social".

El peligro de una guerra con armas nucleares, el cambio climático, ¿no lo cambia todo? ¿No debería cambiar también nuestra forma de hacer historia?

Cambia muchas perspectivas políticas, pero creo que no tanto la concepción de la historia en un sentido general. En primer lugar, las guerras y los problemas ecológicos nos muestran que la perspectiva de un futuro emancipado no responde a una "necesidad histórica", sino que es una opción junto con otras mucho menos halagüeñas. Este ataque a nuestro viejo "optimismo histórico" es, sin duda, fundamental. Pero, en segundo lugar, ni uno ni otro problema están exentos de lógicas sociales. No debemos entender los factores ecológicos como puramente tecnológicos ni interpretarlos desde perspectivas místico-religiosas de rechazo de la acción humana sobre la "madre tierra", sino como factores incardinados en procesos y sistemas sociales específicos. Del mismo modo que lógicas como la que supuestamente describía Thompson del "exterminismo" son también sociales.

La contemplación de estos grandes problemas civilizatorios debe enriquecer nuestra visión del pasado, pero creo que no anula los rasgos esenciales de la visión materialista de la historia.

El último capítulo del libro lleva por título: "La crítica de las armas: por una historia políticamente implantada". ¿Qué características debería tener esa historia marxista que vindicas? ¿No es algo inconsistente hablar de la historia como disciplina teórica y señalar luego que debe estar políticamente implantada? ¿No se introduce así la ideología en el seno de la práctica científica?

La "implantación política de la historia", tal como se plantea en el libro, es una idea tomada casi metafóricamente -no sé si de manera afortunada- de tesis aplicadas a la Filosofía por Gustavo Bueno. Pretende señalar el anclaje objetivo de la disciplina en las relaciones políticas y sociales, su construcción crítica, pero a la vez su engarce en las contradicciones de la vida social. Engrana, como Bueno señalaba, con las tesis centrales del materialismo histórico. Se trata de rechazar la

condición de la Historia como una disciplina suministradora de conocimiento “puro”.

En modo alguno pretende defender una Historia partidista, anclada en el activismo o instrumentalizadora. La visión gnóstica o supuestamente imparcial de la Historia tampoco obvia las condiciones de esa politización, aunque no se sea consciente de ella. Porque no es una cuestión básicamente subjetiva o un mero principio deontológico o ético. Aunque el tema es evidentemente muy complejo, no supone dejarse llevar por la ideología o defender el relativismo o la visión, a la manera zdanovista, de una “historia proletaria”. Supone, por el contrario, la idea de una solidaridad de fondo entre una Historia científicamente concebida, el desentrañamiento de las contradicciones sociales y la voluntad de coadyuvar a la intervención política sobre las mismas.

No abuso más,, ya ha abusado bastante. ¿Quieres añadir algo más?

Creo que el cuestionario es lo suficientemente exhaustivo como para tener poco que añadir, salvo que explicara más extensamente lo ya dicho.

En todo caso, me gustaría resaltar, en primer lugar, que *En defensa de la razón* está construido básicamente sobre (y a veces en contra de) argumentos de otros autores, entendiendo que el debate sobre los temas que en él se plantean es un debate colectivo. Y en segundo lugar, que estos argumentos se despliegan de manera abierta y escasamente dogmatizada, con la contundencia que exige la pretensión polémica, pero sin albergar en ningún caso la petulancia de dar nada por cerrado o asentado.

Doy fe de ello como lector. Muchas gracias por tu tiempo y por el libro.

Entrevista a Daniel Farías y Juan Carlos Cuevas sobre *Las ideas que cambiaron el mundo*

“La ciencia nos hace seres más críticos y mejor informados y, por tanto, más libres”.

Daniel Farías (Buenos Aires, 1965) es físico experimental, formado en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Libre de Berlín, donde se doctoró en 1996. Desde 2007 es profesor titular en la Universidad Autónoma de Madrid, donde investiga en diversos temas de Física de la Materia Condensada. Ha publicado más de 100 artículos en las revistas científicas más prestigiosas, incluidas *Science* y *Nature*.

Juan Carlos Cuevas (Medina del Campo, 1970), cursó sus estudios en Ciencias Físicas en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) donde se graduó en 1993 y se doctoró en 1999. Posteriormente, trabajó en el prestigioso Karlsruhe Institute of Technology (Alemania) durante siete años, donde dirigió su propio grupo de investigación. Desde 2007 es profesor titular en la UAM donde continúa su labor investigadora en diversos temas de Física de la Materia Condensada y Nanotecnología, en los que es un referente a nivel mundial. Ha publicado más de 120 artículos en las revistas científicas más prestigiosas, incluidas *Science* y *Nature*.

Centramos nuestra conversación en *Las ideas que cambiaron el mundo. Relatividad, mecánica cuántica y la revolución tecnológica del siglo XX*, publicado en Biblioteca Buridán.

Publicada en *El Viejo Topo*, núm 375, abril de 2019, pp. 64-72.

Enhorabuena por el libro, su lectura es apasionante. ¿Mucho tiempo de trabajo?

Muchas gracias. Estuvimos varios años planeando este libro y leyendo material, pero lo que fue en sí la escritura nos llevó aproximadamente un año.

¿A quién está destinado? ¿En quiénes han pensado al escribirlo?

El libro está dirigido a todos los públicos y, en particular, está pensado para aquellas personas sin formación científica que deseen conocer los secretos de la relatividad y la mecánica cuántica. Estas dos teorías son la base de la visión del mundo que nos proporciona la física moderna y, además, dieron lugar a la que es probablemente la mayor revolución tecnológica de la historia. Así que, creemos que estos temas deberían formar parte del bagaje intelectual de cualquier persona curiosa. Es a eso precisamente a lo que queremos contribuir con este libro.

¿Cómo entienden la divulgación científica? ¿Toda teoría científica puede divulgarse? ¿No se pierde mucho, lo esencial dicen algunas voces, en la divulgación?

La divulgación científica debe tener por objetivo acercar al gran público las ideas fundamentales de una teoría y sus implicaciones, todo ello con un lenguaje accesible y sin tecnicismos. En particular, la buena divulgación ha de explicar qué aporta una teoría o una idea a nuestro conocimiento del mundo, pero también de qué modo afecta a nuestra vida cotidiana, por ejemplo, en términos de posible desarrollo de nuevas tecnologías.

Nosotros creemos que toda teoría puede divulgarse. Es cierto que una teoría involucra muchos aspectos técnicos, como matemática avanzada, pero siempre está basada en unos principios que pueden explicarse sin recurrir a tecnicismos. Además, si la teoría es realmente relevante, la explicación de sus consecuencias y predicciones suele ser relativamente sencilla.

Es obvio que algo se pierde por el camino cuando se divulga, pero creemos que es posible comprender la esencia de una teoría sin necesidad de ser un especialista. Pensemos, por ejemplo, en la música o en el vino. Uno puede disfrutar mucho de ambas cosas sin la necesidad de haber estudiado en un conservatorio o sin ser un sumiller. En nuestra opinión, ocurre lo mismo con la ciencia y, en particular, con los temas que tratamos en nuestro libro.

Una dificultad de la que suele hablarse: las fórmulas matemáticas. ¿Hay mucha matemática en su libro?

No, no hay apenas matemática y en ningún caso es necesaria para la comprensión de las ideas básicas que exponemos en el libro. De hecho, nuestro objetivo principal era contar la relatividad y la cuántica sin recurrir a fórmulas matemáticas para llegar a un público lo más amplio posible. En algún caso, hemos introducido alguna fórmula para ilustrar de forma cuantitativa algún fenómeno, pero siempre nos aseguramos de que el texto se puede seguir sin necesidad de entender esas pocas fórmulas.

Sobre el título: *Las ideas que cambiaron el mundo*. ¿Qué ideas han sido esas? ¿En qué sentido cambiaron el mundo?

Primero nos gustaría explicar un poco el título, que pretende ser un poco provocativo. Intentamos cambiar el mensaje usual de los economistas que tienden a creer que nuestro bienestar se debe mayormente a las contribuciones de Adam Smith, Keynes, etc. Sin subestimar el valor de una buena economía, creemos que esto es un error, producto de la ignorancia de los economistas sobre qué es y cómo funciona la ciencia, ya que en el siglo XX la mayor contribución a nuestro bienestar proviene sin duda de los avances en ciencia. En concreto, lo que hace especial a la relatividad y a la cuántica es que no

sólo cambiaron nuestra visión del mundo al proporcionar nuevas explicaciones de cómo funciona, sino que también transformaron la vida de la gente gracias a toda la nueva tecnología a la que dieron lugar.

Las ideas fundamentales que introdujo la relatividad tienen que ver, sobre todo, con nuestra concepción del espacio y el tiempo. Antes de Einstein, el espacio y el tiempo eran absolutos, es decir, eran algo así como un escenario inmutable en el que suceden todas las cosas. La relatividad nos enseña que el tiempo y el espacio son conceptos relativos y que además pueden ser modificados por su interacción con la materia. Como explicamos en el libro, esa nueva concepción de espacio y tiempo tiene innumerables implicaciones como una nueva visión de la gravedad, la posibilidad de convertir una masa en energía y viceversa, lo cual es la base de la física nuclear y de partículas, y un largo etcétera.

En su caso, la mecánica cuántica acabó con el concepto de determinismo y proporcionó una nueva visión acerca de la naturaleza de la materia y de la realidad misma. Así, por ejemplo, la cuántica nos enseña que las partículas también tienen un carácter ondulatorio (semejante a las ondas en una cuerda o en un estanque de agua) y nos dice que no es posible predecir con total certeza el resultado de un experimento. Además, la cuántica fue y sigue siendo la base para el desarrollo de un sinnúmero de aplicaciones tecnológicas que han cambiado nuestra vida cotidiana para siempre. Aquí cabe destacar el transistor, quizás el mayor regalo de la física a la humanidad, que hizo posible la creación de los chips y con ello toda la electrónica moderna.

Otro ejemplo relevante son las técnicas de imagen en medicina como el TAC o la resonancia magnética, que son aplicaciones directas de la mecánica cuántica.

El teléfono móvil es otro buen ejemplo de cuántica aplicada, donde hay tecnología relacionada con hasta seis premios Nobel.

“En el siglo XX la mayor contribución a nuestro bienestar proviene sin duda de los avances en ciencia” acaban de afirmar. Pero, ¿no debemos también grandes males a la bondad epistemológica y peligrosidad de las disciplinas científicas? Pienso, por ejemplo, en las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki o en las ciencias que apoyaron experimentos eugenésicos durante el nazismo, por no hablar de la peligrosidad, cada vez más real, de una guerra con armamento nuclear.

Bueno, nos gusta recordar que la ciencia no es buena ni mala. Lo que es bueno o malo es el uso que se hace de ella y ahí la responsabilidad es de los científicos, que no dejan de ser seres humanos con las mismas

miserias y limitaciones que cualquier otra persona. Es cierto que la ciencia también está detrás de algunos de los peores episodios del siglo XX y, por ello, ahora más que nunca es importante que los científicos sean conscientes de las implicaciones éticas de su trabajo. El ejemplo de las bombas atómicas es paradigmático. Ninguno de los científicos que trabajaron en el proyecto Manhattan estaba preparado para afrontar las consecuencias del uso de las bombas atómicas. Por ejemplo, Robert Oppenheimer, el director del proyecto, se pasó el resto de su vida atormentado por haber contribuido a la muerte de cientos de miles de inocentes.

Ahora vienen tiempos en los que, por ejemplo, la manipulación genética o el desarrollo de la inteligencia artificial van a plantear nuevas cuestiones éticas y morales para las que aún no estamos preparados: diseño de seres humanos, pérdida de miles de puestos de trabajo, etc. En ese sentido, creemos que no se debería descuidar la formación ética de los científicos para que llegado el momento estén a la altura. Pero insistimos en que la ciencia en sí no es dañina (un arma lo es), y la contribución de la ciencia a nuestro bienestar es innegable. Por poner algún ejemplo, se estima que solo la vacuna contra la viruela ha salvado más de 500 millones de vidas; el descubrimiento de los grupos sanguíneos, más de mil millones.

El subtítulo del libro: “Relatividad, mecánica cuántica y la revolución tecnológica del siglo XX”. ¿Por qué esas dos teorías y no otras? Pienso, por ejemplo, en la teoría de las supercuerdas.

La relatividad y la mecánica cuántica son sin duda las mejores teorías que posee el ser humano en estos momentos para explicar de qué está hecho y cómo funciona el mundo. Ambas tienen una base muy sólida y, en particular, superan a diario innumerables tests experimentales. Así que, en el contexto de la física, su relevancia e impacto no tienen parangón.

La teoría de supercuerdas representa una de las iniciativas que se siguen en la actualidad para unificar la relatividad y la cuántica en una sola teoría que describa todos los fenómenos físicos. Sin embargo, por el momento no deja de ser una especulación que no ha sido confirmada y cuyo alcance práctico sería en cualquier caso bastante limitado. En este sentido, creemos que es mucho más interesante hablar de teorías que no sólo han sido verificadas, sino que además están teniendo un enorme impacto en nuestras vidas.

¿A qué revolución tecnológica hacen referencia en el subtítulo?

Es indudable que vivimos en una nueva era, la llamada Era de la Información, en la que nuestra forma de comunicarnos e incluso de

generar conocimiento ha cambiado para siempre. Esto ha sido posible gracias al desarrollo de nuevas tecnologías que incluyen los ordenadores, los teléfonos móviles, los televisores, los láseres, las fibras ópticas, los LEDs o el GPS. El desarrollo de todas esas tecnologías sólo fue posible gracias, sobre todo, a la mecánica cuántica, una teoría que permitió por primera vez el diseño inteligente de materiales y dispositivos con los que no se podía ni soñar hace 100 años. Parafraseando a un célebre filósofo alemán¹²: la mecánica cuántica lleva décadas cambiando el mundo. ¡Es hora de entenderla!

También nos gustaría destacar el enorme impacto económico de las tecnologías derivadas de estas teorías. Por ejemplo, se estima que cerca del 30% del PIB de Estados Unidos tiene que ver con aplicaciones de la mecánica cuántica, una cifra que incluso puede crecer en los próximos años.

Esto muestra que estas teorías, que surgieron de la mera curiosidad humana por entender mejor el mundo que nos rodea, también son una enorme fuente de riqueza, algo que desgraciadamente no es tan conocido por el gran público.

¿Ha sido el siglo XX el siglo de la física como se afirma en ocasiones? ¿No habría que pensar también otras ciencias como la biología y el descubrimiento de la estructura del ADN?

Sin duda todas las ciencias dieron un gran salto cualitativo durante el siglo pasado y la biología es un buen ejemplo. Sin embargo, creemos sinceramente que ninguna ciencia avanzó en ese periodo tanto como la física. Recordemos, por ejemplo, que la física del siglo XX fue finalmente la que nos permitió entender que la materia está hecha de partículas elementales que se combinan para formar átomos, nos reveló el origen y estructura del universo, la edad de la Tierra, nos enseñó cómo funcionan las estrellas y nos permitió el desarrollo de nuevas fuentes de energía (nuclear, solar, etc.).

Además, teorías como la mecánica cuántica son la base para la comprensión cuantitativa de la química y de parte de la biología (incluido el ADN), sin mencionar el hecho de que esas teorías físicas han permitido el desarrollo de tecnologías clave (los rayos X, por ejemplo) para la investigación en esas otras disciplinas.

Cuando se habla de la relatividad, se distingue entre la especial y la general. ¿Cuáles son sus diferencias más importantes?

La relatividad especial describe las leyes físicas para el caso particular de observadores que siguen un movimiento uniforme, es decir, con velocidad constante. Esta teoría ya modifica los conceptos

¹² Referencia a Marx, girando su undécima tesis sobre Feuerbach,

tradicionales de espacio y tiempo de la física de Galileo y Newton y tiene múltiples consecuencias como la equivalencia entre masa y energía, resumida en la famosa ecuación $E = m.c^2$, y que es la base de la física nuclear y de partículas.

La relatividad general describe las leyes físicas para todo tipo de observadores y, en la práctica, nos proporciona una generalización de la teoría de la gravedad de Newton que todos aprendemos en el colegio. Esta teoría nos dice que la gravedad se debe, en realidad, a la curvatura del espacio-tiempo, que a su vez está determinada por la presencia de materia y energía. La relatividad general permitió entender, entre otras muchas cosas, el efecto que tiene la gravedad sobre la medición del tiempo, el origen y estructura del universo o la existencia de objetos tan exóticos como los agujeros negros.

¿Y qué es un agujero negro? ¿Fue postulado también por Einstein? Me suena que Stephen Hawking también tuvo su papel.

Un agujero negro es probablemente el objeto más extraño que existe en el Universo. Está hecho puramente de espacio-tiempo y la gravedad en su entorno es tan intensa que nada puede escapar, ni siquiera la luz. Un agujero negro se forma cuando una estrella bastante masiva (más que el Sol) muere porque se acaba el combustible nuclear. Entonces, tiene lugar una supernova, una explosión muy violenta donde mucha materia sale despedida, y el resto de la estrella colapsa por efecto de la gravedad. En ese colapso, toda la materia de la estrella acaba concentrada en un punto conocido como la singularidad del agujero negro, un lugar donde las leyes conocidas de la física dejan de ser válidas.

La historia de cómo se gestó la idea de agujero negro es fascinante, pero un poco larga y complicada como explicamos en el libro. Podemos decir que el padre de la idea final fue Robert Oppenheimer, el director del proyecto Manhattan, quien en 1939 junto a su estudiante Snyder predijo que la muerte de una estrella muy masiva podía acabar en la formación de un agujero negro. Aunque esa predicción fue posible gracias al uso de la relatividad general, Einstein nunca creyó que semejantes objetos podían existir y murió antes de que se confirmara no sólo su existencia, sino el hecho de que son objetos muy comunes en nuestro Universo. De hecho, se estima que en algún lugar ahí fuera, nace un agujero negro cada segundo.

Stephen Hawking perteneció a una generación de jóvenes físicos y matemáticos que en las décadas de 1960 y 1970 ayudaron a entender las propiedades de los agujeros negros. Quizá su contribución más importante en este sentido fue la predicción de que los agujeros negros no son en realidad negros, sino que emiten una radiación

electromagnética muy tenue que hace que se desintegren muy lentamente. Esta radiación nunca ha sido detectada, razón por la cual Hawking nunca recibió el Premio Nobel.

Insisten ustedes en el papel básico, esencial, central, casi en minoría de uno, de Einstein en la elaboración de la teoría de la relatividad. ¿No habría que pensar también en otros autores, acaso menos importantes pero también decisivos?

La teoría de la relatividad, tal y como la conocemos hoy, se debe casi en exclusiva a Einstein, pero es cierto que no estuvo solo. Primero, otros físicos teóricos antes que él, como Lorentz o Poincaré, estuvieron cerca de desarrollar la relatividad especial. Por otra parte, tampoco estuvo completamente solo a la hora de desarrollar sus teorías. Así, por ejemplo, en el caso de la relatividad especial en 1905 recibió ayuda de su amigo Michele Besso, un ingeniero italo-suizo, y también contó con el inestimable apoyo de su primera mujer, Mileva Maric, quien parece ser que incluso le repasó los cálculos de su famoso artículo. En el caso de la relatividad general, la obra maestra de Einstein (finalizada en 1915), recibió una gran ayuda por parte de Marcel Grossmann, un matemático amigo suyo y profesor en Zúrich, quien le enseñó la matemática necesaria para la formulación definitiva de la teoría.

Lo acaban de comentar, pero me permito insistir un poco más. Su primera esposa, Mileva Maric, ¿jugó algún papel directo en sus descubrimientos? Algunas historiadoras feministas de la ciencia creo que han escrito polémicamente sobre el tema.

Parece ser que en la primera etapa de la carrera de Einstein, cuando aún era un empleado en la oficina de patentes de Berna (Suiza), este compartió y debatió muchas de sus ideas con su mujer. Como hemos dicho anteriormente, parece confirmado que Mileva incluso llegó a revisar en detalle el famoso artículo sobre la relatividad especial de 1905. Sin embargo, los historiadores también señalan que no hay que exagerar la contribución de Mileva en el trabajo de su esposo y numerosas cartas muestran que Mileva siempre se refería a los diversos trabajos y artículos como la obra de su marido.

En cualquier caso, no cabe duda de que Mileva sacrificó su propia carrera por la de Einstein.

Les pido ahora un comentario de texto sobre una frase a veces usada en la cultura popular o en los ámbitos de la filosofía y las ciencias sociales: “Como demostró Einstein, todo es relativo. Por lo tanto, el conocimiento es relativo, la verdad es relativa, la moral también, etc”.

Es cierto que relatividad a veces se malinterpreta como sinónimo de relativismo y se cita a Einstein para negar la existencia de una verdad objetiva o de valores morales. Esto ya ocurría en los tiempos de Einstein, y llegó a molestarle tanto que sugirió el cambio de nombre de su teoría por el de “teoría de los invariantes”, un nombre poco atractivo que nunca cuajó.

Es completamente falso que la relatividad nos diga que todo es relativo. De hecho, hay muchas cosas absolutas en la teoría de la relatividad. La relatividad nos dice que las leyes de la física son las mismas para todos los observadores, que la velocidad de la luz es la misma para todos o que el concepto de espacio-tiempo también lo es. La relatividad también unificó conceptos como los de masa y energía o como el campo eléctrico y magnético.

En definitiva, la relatividad nos habla de un montón de cuestiones absolutas y su verdadero poder reside en la capacidad de unificar conceptos que se creían independientes.

¿Se puede afirmar a día de hoy que la teoría de Einstein ha sido corroborada? ¿Cuáles serían los experimentos más decisivos que han jugado ese papel?

La teoría de la relatividad es muy amplia y tiene muchas implicaciones, pero podemos afirmar que la mayor parte de sus predicciones han sido comprobadas experimentalmente. Por ejemplo, en el caso de la relatividad especial, esas predicciones son corroboradas a diario en millones de reacciones nucleares y de partículas que tienen lugar en reactores nucleares y aceleradores de partículas de todo el mundo.

Con respecto a la relatividad general, la confirmación de las diversas predicciones ha ido llegando con cuenta gotas a lo largo de los últimos 100 años. Entre los experimentos más emblemáticos destacan: la medición de la desviación de la luz por acción de la gravedad (1919), la observación de la expansión del universo por Edwin Hubble (1929), la detección del corrimiento al rojo gravitacional (1960), la confirmación de la acción de la gravedad en la medición del tiempo (1971) o la existencia de ondas gravitacionales (2015)¹³.

Les pido casi un imposible: ¿pueden resumir en diez líneas, no más, lo esencial de la mecánica cuántica?

La principal característica del mundo cuántico es la existencia de valores discretos para las propiedades físicas. Por ejemplo, si pensamos en el modelo planetario del átomo, los niveles de energía para un electrón son discretos, no continuos. Además, la cuántica es

¹³ Ha habido confirmaciones posteriores. La entrevista está fechada en 2019.

una teoría no-determinista, es decir, afirma que el estado actual de un sistema ya no determina el resultado de un evento; solo la probabilidad de que ocurra.

Respecto a la nueva visión que nos da de la realidad externa, se puede resumir en estos dos puntos: 1. Las partículas cuánticas poseen propiedades indefinidas o borrosas mientras no se realiza una medición, es decir, adoptan propiedades bien definidas solo cuando son medidas. 2. En el mundo cuántico existe la acción a distancia instantánea, lo que se conoce como “no-localidad”. Esto es consecuencia del entrelazamiento, una propiedad cuántica que no tiene analogía en física clásica.

Que no sea determinista, ¿implica que debemos abandonar el concepto de causalidad?

No, no realmente. Causalidad en el contexto de la física significa que los efectos no pueden preceder a las causas. Esto quiere decir, por ejemplo, que una madre no puede nacer antes que su hijo o un lector no puede leer esta entrevista antes de que usted la escriba. La mecánica cuántica sigue respetando la causalidad y, de hecho, toda teoría física seria ha de respetarla.

¿Por qué es tan difícil comprender la mecánica cuántica? ¿Por qué son tantas sus interpretaciones?

La principal dificultad se debe a que la cuántica describe el estado de un sistema mediante un objeto matemático conocido como “función de onda”, que contiene toda la información acerca de dicho sistema. Esto representa un cambio conceptual enorme: mientras que la física clásica describe un sistema especificando directamente las posiciones y velocidades de sus componentes, la cuántica los reemplaza por un objeto matemático complejo, proporcionando una descripción indirecta del sistema. Ahora bien, la función de onda no se puede medir en un experimento. Desde un punto de vista formal, esto supone una gran diferencia entre la física clásica y la mecánica cuántica, y es en gran medida una de las principales causas del carácter no intuitivo de esta última.

En cuanto a las interpretaciones, su origen está en el llamado “problema de la medición”. El formalismo cuántico nos dice que un sistema se encuentra en una superposición de estados (los resultados posibles de un experimento) hasta que se realiza el proceso de medición, mediante el cual el sistema adoptará uno de los estados posibles. Al medir, en cierta forma se “obliga” al sistema a definir instantáneamente su estado. Cómo ocurre esto es el principal problema conceptual de la mecánica cuántica. Este problema se ve claramente en

la paradoja del gato de Schrödinger. La cuántica divide al mundo entre objetos microscópicos (con propiedades indefinidas) y macroscópicos (con propiedades bien definidas), aunque no aclara en qué punto se encuentra la división.

En un determinado momento citan ustedes a Borges, ¿qué tiene que ver el poeta y prosista argentino con la teoría de Heisenberg y Schrödinger?

En la llamada “interpretación de los muchos mundos” de la cuántica, propuesta por Everett en 1957, se postula la existencia de varios mundos paralelos para librarse del problema de la medición. En cada uno de estos universos paralelos, habría diferentes “yo”, cada uno de los cuales será consciente de un solo resultado. Avisamos de paso que la mayoría de físicos no se toma en serio esta interpretación, que entre otras cosas no es falsable (en el sentido de Popper), o sea, no es científica.

La idea de una continua bifurcación en el tiempo de la realidad es el tema central de un célebre cuento de Borges, “El jardín de senderos que se bifurcan”¹⁴, publicado muchos años antes de que Everett formulara su interpretación. ¡Parece que algunos físicos no leen a Borges!

Me salgo un poco de nuestro tema. ¿Colaboró Heisenberg con los nazis en su opinión? ¿Por convencimiento? ¿No le quedó otra?

El papel de Heisenberg en el proyecto nuclear alemán sigue siendo tema de debate entre los especialistas¹⁵. Lo cierto es que permaneció durante la segunda guerra mundial en Alemania, donde estuvo a cargo de dicho proyecto, algo que es muy poco conocido incluso entre los físicos profesionales. Es difícil entender los motivos que pudieron llevar a Heisenberg a trabajar en este proyecto. Si bien nunca fue miembro del partido nazi, Heisenberg trabajó durante años a las órdenes del Tercer Reich sin oponerse nunca a nada.

Creemos que Heisenberg representa un muy buen ejemplo de cómo no hay que comportarse en circunstancias similares. En este sentido, quizás su caso pueda servir para replantear la manera en que formamos a nuestros estudiantes de física.

¿Se les forma mal? ¿Cómo debería formárseles en ese caso?

Los estudiantes de ciencias no reciben ningún tipo de formación

¹⁴ Publicado en 1941, el primer cuento borgiano traducido al inglés. Véase *Ficciones*.

¹⁵ Véase Peter Watson, *Historia secreta de la bomba atómica*, Barcelona: Crítica, 2020 (traducción de Amado Diéguez Rodríguez).

ética en la universidad y cada vez menos en la educación secundaria. Esto es un grave error ya que, como hemos dicho antes, la ciencia encierra un gran poder, también para hacer el mal. El caso Heisenberg, por ejemplo, no se menciona en ningún libro de texto de mecánica cuántica; aunque sus motivos pueden ser tema de debate, hay hechos concretos que están fuera de toda duda.

Ya hemos mencionado alguno de los retos futuros a los que se van a tener que enfrentar las nuevas generaciones de científicos. Por esta razón, debemos anticiparnos y asegurarnos de que tienen la formación necesaria para abordar esos retos y tomar las decisiones correctas ante tales desafíos. En definitiva, la ética debe ser una parte integral de la formación de cualquier ciudadano, y los científicos no pueden ni deben ser una excepción.

¿Pueden enunciar, de manera asequible, el principio de incertidumbre? ¿Da pie al subjetivismo filosófico?

El principio de incertidumbre establece el hecho de que es imposible medir con total precisión y de forma simultánea algunas propiedades de un objeto como su posición y su velocidad. En otras palabras, nos dice que no importa la precisión de nuestros instrumentos, hay cosas que no se pueden medir de forma exacta. Esto implica que la naturaleza es un tanto difusa y no podemos acceder a toda la información que nos gustaría.

Sin embargo, es importante recalcar que los límites que establece este principio no son muy restrictivos y sólo son importantes en el mundo microscópico. Además, nada impide medir propiedades individuales con toda la precisión del mundo. Así pues, en nuestra opinión, el principio de incertidumbre no da pie en absoluto al subjetivismo filosófico.

Quizá el aspecto de la mecánica cuántica que esté más relacionado con el subjetivismo es el acto de medición. Según la interpretación más extendida de la cuántica, la realidad sólo se crea cuando se realiza una medición, lo cual parece conferir al observador un papel fundamental que podría asociarse con el subjetivismo. Sin embargo, la cuántica no dice en ningún momento que el resultado de una medida dependa de alguna cualidad o propiedad del observador. De hecho, conviene recordar que hoy en día las mediciones en nuestros experimentos son realizadas típicamente de forma automatizada sin la intervención de un ser humano, lo cual excluye cualquier interpretación subjetiva. La realidad sigue siendo tan “real” como antes, solo que ahora sabemos que sus propiedades (la velocidad de un electrón, por ejemplo) no están bien definidas hasta que no se las mide.

¿Demuestra o fundamenta ese principio la noción o aspiración de libertad humana?

Bueno, para ser precisos no es tanto el principio de incertidumbre, sino el hecho de que sólo seamos capaces de predecir probabilidades lo que está más relacionado con la noción de libertad y libre albedrío.

De acuerdo, gracias por la corrección.

Es obvio que en el mundo determinista de la física anterior a la mecánica cuántica, el libre albedrío no tenía cabida, todo “estaba escrito”. En ese sentido, mucha gente ha querido ver en la mecánica cuántica y su aleatoriedad intrínseca una posibilidad para rescatar el libre albedrío. Pero que algo sea aleatorio no implica necesariamente libertad. Lo cierto es que se sabe muy poco, por no decir nada, sobre cómo podría estar conectada la aleatoriedad cuántica con la conciencia y luego, con la libertad.

Este es sin duda un tema fascinante en el que esperamos que se pueda avanzar en este siglo.

¿De qué hablarían Heisenberg y Bohr durante su encuentro en Copenhague?

Este encuentro es el tema central de la obra de teatro “Copenhague”, de Michael Frayn, publicada en 1998, donde el autor dramatiza el encuentro y plantea una hipotética discusión entre ambos. Pero hay que decir que, en realidad, no se sabe demasiado de qué hablaron, solo que Bohr salió muy impresionado del encuentro¹⁶.

Parece obvio que hablaron de la posibilidad de fabricar una bomba atómica, y fue probablemente este episodio el que hizo decidirse a Bohr a colaborar con el proyecto nuclear aliado.

En el último capítulo de su libro dedican muchas páginas al láser. ¿Por qué es tan importante?

Por sus innumerables aplicaciones, que van desde la medicina (cirugía, corrección de miopía) y la industria (cortar o soldar materiales) a las comunicaciones, donde el láser es esencial para enviar información usando fibras ópticas. Estas aplicaciones son el resultado de décadas de investigación, con once premios Nobel concedidos por trabajos en los que el láser desempeña un papel esencial.

Por dar algunos ejemplos, la espectroscopía láser ha permitido medir periodos de tiempo con mayor precisión que la de los relojes atómicos, algo equivalente a un segundo en la edad del universo. Otro resultado notable es el desarrollo del microscopio STED, que permitió

¹⁶ Excelente información sobre el encuentro (también sobre la obra de teatro) en el libro referenciado en la nota anterior.

superar el llamado “límite de difracción” de los microscopios ópticos, algo que se suponía imposible hasta hace muy poco. Hoy en día, el 80% de los estudios en células vivas que se realizan en el mundo emplean un microscopio STED.

De las interpretaciones de la mecánica cuántica, ¿cuál les convence más a ustedes?

Como casi todos los físicos que emplean la cuántica a diario en el laboratorio, la llamada interpretación de Copenhague es la que adoptamos de forma natural. Esta es la interpretación más pragmática de la cuántica, debida sobre todo a Bohr, la gran autoridad sobre el tema desde el nacimiento de esta teoría. Como le gusta decir a Bunge, “los físicos de la época hablaban del espíritu de Copenhague como los cristianos del Espíritu Santo.”

¿Pueden hacer un resumen de esa interpretación?

La cuántica predice probabilidades, lo que implica que el mismo experimento puede dar resultados diferentes cada vez (si lo repito muchas veces, las probabilidades medidas son las que predice la cuántica). Si uno pregunta, como hacía Einstein, ¿qué hace que el mismo experimento dé diferente cada vez? La interpretación de Copenhague responde: no puede saberse. Esta interpretación asume que toda la información de un sistema está contenida en su función de onda, no podemos decir nada más. Al medir, se obliga al sistema a adoptar uno de los posibles valores, sin más explicaciones.

Como consecuencia, el determinismo tal y como se entendía clásicamente ya no puede considerarse una propiedad del mundo microscópico, ya que los eventos individuales son objetivamente aleatorios. Su pragmatismo queda claro en algunas afirmaciones célebres de defensores de esta interpretación, como Heisenberg (“La transición de lo posible a lo real ocurre en el acto de observación”) o Jordan (“La medición no solo perturba lo que se mide, lo produce”).

Mi pregunta es casi innecesaria después de lo dicho pero debo hacerla: ¿por qué están tan interesados los filósofos de la ciencia por la mecánica cuántica, acaso más que por cualquier otra teoría? Pienso, entre muchos otros, en Bunge, ustedes acaban de citarlo, o en Popper por ejemplo.

La cuántica es la primera teoría donde, además de las ecuaciones, aparece el concepto de interpretación. Esto la hace muy atractiva para los filósofos. Einstein y Bohr pusieron de moda los “experimentos pensados”, que son esencialmente preguntas filosóficas sobre la realidad. Por ejemplo, la cuántica nos dice que las propiedades de los

objetos están “objetivamente indefinidas” (son borrosas) hasta que se las mide, momento en que toman un valor definido. Einstein opinaba que esto no podía ser, que las propiedades están siempre bien definidas, incluso antes de medir. Esto es un debate puramente filosófico que, sorprendentemente, pudo dirimirse con un experimento, realizado por Alain Aspect en París en 1982. Hoy sabemos que Einstein estaba equivocado, y que las propiedades a nivel microscópico son “borrosas” hasta que se las mide.

¿Llegó Einstein a aceptar los resultados de la mecánica cuántica?

Einstein aceptó los éxitos de la mecánica cuántica, cuya capacidad para predecir los resultados experimentales es indiscutible, pero siempre se negó a creer que era una teoría completa. Murió convencido de que algún día la cuántica sería reemplazada por otra teoría que se adaptara mejor a su visión de la naturaleza. Había varias cosas que le desagradaban de la mecánica cuántica. Una de ellas era la interpretación probabilística, es decir, el hecho de que sólo podemos predecir la probabilidad de que algo ocurra. A Einstein le costaba aceptar este abandono del determinismo como resumió en su célebre frase: “*Dios no juega a los dados*”. Pero quizá lo que mayor rechazo le producía a Einstein es la nueva concepción de la realidad que surge de la cuántica.

¿Y por qué ese rechazo a la nueva concepción cuántica de la realidad? ¿No son ustedes einsteinianos en este punto?

Einstein era un firme defensor de la existencia de una realidad objetiva, con propiedades bien definidas, independiente del acto de medición, algo que niega la interpretación de Copenhague de la mecánica cuántica. Esa era la principal razón de su rechazo.

Nosotros somos pragmáticos y no podemos obviar todas las evidencias experimentales que apuntan claramente a que la visión correcta es la de la mecánica cuántica y no la de Einstein. La visión einsteiniana es seguramente más hermosa y más fácil de reconciliar con nuestra experiencia cotidiana, pero resulta que a la Naturaleza no le importan nada nuestros prejuicios o preferencias.

¿Qué se quiere decir cuando se afirma que no existe aún una relatividad cuántica? ¿Por qué es tan importante que la haya?

La relatividad general es capaz de describir la mayor parte de los fenómenos que involucran la gravedad, mientras que la cuántica describe correctamente la mayor parte de los efectos relacionados con las otras tres fuerzas fundamentales en la naturaleza (electromagnética y nuclear fuerte y débil). Sin embargo, hay fenómenos donde las cuatro

fuerzas pueden jugar un papel importante y es entonces cuando se requeriría una teoría que unificara la relatividad y la cuántica.

A pesar de intentos prometedores como los de la llamada gravedad cuántica o de la teoría de cuerdas, aún nadie ha sido capaz de desarrollar esa teoría del todo que describiría cualquier fenómeno físico. Dicha teoría sería importante para comprender fenómenos extremos como el Big Bang, el acto de creación del universo, o el interior de los agujeros negros. Estas son situaciones un tanto exóticas, pero de gran interés fundamental porque en ellas las leyes físicas actuales dejan de ser válidas.

¿Cuál es la relación entre ciencia y verdad desde su punto de vista de científicos e investigadores?

La ciencia asume que existe una verdad objetiva y que puede conocerse. Contrariamente a lo que proponen los posmodernistas, los hechos existen, y afortunadamente la verdad objetiva es accesible mediante observación de la realidad (experimentos).

En una época como esta, donde somos bombardeados a diario con “fake news” y mucha gente no sabe distinguir un argumento de un hecho o una opinión, conviene destacar una vez más este punto tan elemental que ciertos irracionalistas modernos nos quieren hacer olvidar: ¡los hechos existen!

¿Quieren añadir algo más?

Nos gustaría animar a la gente a leer más divulgación científica y, en general, a acercarse al mundo de la ciencia. La ciencia es obviamente una parte esencial de nuestra cultura y no se puede aspirar a comprender el mundo en el que vivimos sin conocer la visión que nos da la ciencia moderna. Además, creemos sinceramente que la ciencia nos hace seres más críticos y mejor informados y, por tanto, más libres.

Por último, esperamos que libros como el nuestro ayuden a la gente a entender mejor la conexión íntima que existe entre la ciencia básica y el mundo también fascinante de las aplicaciones tecnológicas, por no mencionar las obvias implicaciones económicas. Como dice Hiroshi Amano (Nobel de Física en 2014 por la invención del LED azul): “hacemos física para mejorar la vida de la gente.”

Gracias, muchas gracias, y que así sea, que la vida de la gente, de todos nosotros, sin excepción, mejore.

Entrevista a Andrés de Francisco sobre *Visconti y la decadencia*

“El cine de Visconti es muy intelectual y complejo. Por eso conviene verlo despacio, sin impaciencia. Y volver de vez en cuando. Y pensarlo.”

Andrés de Francisco (n. 1963) es doctor en Filosofía y profesor titular en la Universidad Complutense de Madrid. Autor entre otros libros de *La mirada republicana* (Catarata, 2012) y editor de Harrington, Stuart Mill y Marx, ha desarrollado un creciente interés por la interpretación filosófica de obras y géneros cinematográficos, interés que empezó con “El western como cine político y moral: violencia, ley y modernidad” (*La Balsa de la Medusa*, 2011), continuó con “Tres películas bélicas: caballeros, medallas y clases” (Folios, 2012) y ha proseguido con el presente libro *Visconti y la decadencia*. En este ensayo, editado por El Viejo Topo en septiembre de 2019, centramos nuestra conversación. Publicada en *El Viejo Topo*, 383, diciembre de 2019, pp. 34-43.

Enhorabuena por tu nuevo libro. Para nuestros lectores más jóvenes: ¿Quién fue Luchino Visconti?

Salvador, mi experiencia –tristemente– es que, para los lectores más jóvenes, Visconti no existe, no lo conocen. Casi diría que esto es así para los menores de cuarenta años, no solo para los *millennials*. En los últimos años ha habido una completa ruptura generacional con el cine de los sesenta y los setenta del siglo pasado, el italiano, el europeo y también el norteamericano. Las redes sociales y las plataformas digitales han quebrado la continuidad con *nuestra* cultura cinematográfica, la de los “mayores”. Una pena.

Yo empezaría por decir a estas generaciones que Visconti fue uno de los grandes cineastas italianos de la segunda mitad del siglo XX, y que fue el autor de *El gatopardo* y de *La caída de los dioses*. Que empezaran por estas dos obras maestras. Y si les engancha el virtuosismo de su puesta en escena, su sensibilidad estética y la profundidad filosófica de los guiones, entonces que sigan con *Muerte en Venecia*, con *Ludwig*, con *Confidencias* o con *Rocco y sus hermanos*. Visconti debe ser recuperado para los más jóvenes y, por qué no, revisitado por los más viejos.

Estoy entre estos últimos y asumo la tarea con gusto.

Esa ruptura generacional a la que aludes, esa casi desaparición del cine los sesenta y setenta entre los jóvenes, ¿ha sido diseñada? ¿Era un cine demasiado crítico y complejo para nuestros tiempos líquidos, o más bien ha sido una consecuencia inevitable de las nuevas plataformas, de las nuevas tecnologías?

Pienso que ha sido una evolución endógena, no diseñada. Eso no se

puede diseñar. Hoy las nuevas generaciones tampoco van a la ópera o al teatro. Ya casi nadie lee a Thomas Mann o a Proust. Ni a Cervantes o Shakespeare. Por no leer, no leemos ni a Galdós, cuando *Los episodios nacionales* deberían ser lectura obligatoria. La librería de mi facultad ha cerrado: con eso está dicho casi todo. En las programaciones de televisión en abierto sobrea abunda la tele-basura, y las plataformas digitales dan una de cal y otra de arena.

De todas formas, creo que las redes sociales están haciendo muchísimo daño a la cultura y a la inteligencia.

Salvo error por mi parte, tú eres profesor de filosofía política y moral y has centrado una gran parte de tu investigación y trabajo en autores que suele incluirse en ese compartimento filosófico. ¿Por qué ahora un libro de crítica cinematográfica o, si lo prefieres, de filosofía de cine? ¿También hay aquí política y moral, o es una cuestión de gusto y placer estético?

Yo soy doctor en filosofía, pero profesor en la facultad de CC. Políticas y Sociología de la UCM. La filosofía política la reservo para el master en Teoría política en el que participo, donde disertó sobre la tradición republicana.

¿Por qué este libro? Ni yo mismo lo sé. Yo no tenía programado escribir un libro sobre Visconti, a lo sumo un artículo. Pero me di cuenta de que había mucha tela que cortar y me dejé atrapar. En realidad, este libro es un regalo que me hice durante mi último sabático en la facultad. Un regalo porque disfruté muchísimo escribiéndolo e interpretando ese cine maravilloso. Imagínate: me llevó a Platón, a Schopenhauer, a Nietzsche, pero también a Hegel, a Marx, a Gramsci o a Franz Neumann. Y dialogar con estos autores y volcarlos selectivamente sobre las distintas películas me produjo un enorme placer intelectual.

Y están las dos cosas de tu pregunta: ética y política, y también placer estético. Uno puede escribir sobre política o sobre lo que sea, pero si lo hace de la mano de un gran artista, el placer estético forma parte de la aventura y le da una nueva dimensión. Además, en Visconti la belleza es visual y también auditiva, porque no se puede olvidar la musicalidad de sus películas. A veces la música –de Wagner, Verdi o Mahler– es un personaje más de la trama, como en *Muerte en Venecia* o en *Ludwig*.

Y eso del placer estético, ¿qué es exactamente? ¿No hay demasiada complejidad, demasiada dificultad, demasiada intelectualidad en el cine viscontiano como para sentir placer al verlo (o al degustarlo como quizás dirías tú)?

Todo está muy cuidado en el cine de Visconti, obsesivamente. Su obsesión por el vestuario era legendaria, ya desde su temprana colaboración con Jean Renoir en París. Pero lo cuidada todo: los decorados, la ambientación, la música, la puesta en escena. La larguísima escena del baile en el palacio Ponteleone en *El gatopardo* es sencillamente deliciosa, o la escena del comedor del hotel en *Muerte en Venecia*, justo antes de que Aschenbach viera al joven Tadzio por primera vez.

En esos momentos uno puede suspender la inteligencia y simplemente gozar de lo que ve y oye. Extasiarse. Pero a la vez, tienes razón, es un cine muy intelectual y complejo. Por eso conviene verlo despacio, sin impaciencia. Y volver de vez en cuando. Y pensarlo.

¡Pensar el cine de Visconti! Excelente sugerencia.

Te pregunto por el título: *Visconti y la decadencia*. ¿La decadencia de qué, de quiénes?

La decadencia mía y tuya, y la de todos, porque todos tenemos que enfrentarnos a ella. Es ineluctable. Pero también las decadencias históricas de las aristocracias en *El gatopardo*, la de la propia civilización burguesa en *La caída de los dioses*, la decadencia resultado de la intoxicación erótica en *Muerte en Venecia*, la del alma bella que renuncia a mancharse las manos con las miserias y limitaciones de la realidad en *Ludwig*. Y la decadencia también de los ideales, que a menudo son vencidos por el ser, que pesa mucho, o por el destino, que hace su trabajo.

Sobre el subtítulo del libro: “Otra mirada a la modernidad”. ¿A qué modernidad haces referencia? ¿Qué es lo que singulariza la mirada viscontinana a la modernidad?

Yo creo que el desencanto y la pérdida. Mira a la modernidad con los ojos aristocráticos del príncipe de Salina, como un mundo dominado por intereses mezquinos y por la vulgaridad del materialismo burgués y capitalista. Pero también Visconti interpreta la modernidad como algo quebradizo, amenazado por el caos: fíjate en el caos vital en el que cae el profesor Aschenbach en *Muerte en Venecia*, cuando se relajan todos los diques de autocontención burguesa a resultas del enamoramiento por el joven Tadzio; y fíjate en el caos al que sucumbe la república de Weimar con el advenimiento del nazismo.

Yo creo que Visconti tenía muchas dudas respecto de la solidez de la modernidad. Por eso se especializa en sus fragilidades, en sus síntomas de enfermedad, en las pasiones reprimidas que acaban por salir con fuerza destructiva. No olvidemos que Visconti, pese a su lealtad al PCI

y a su indudable compromiso político, era un hombre conservador, educado en el catolicismo y con un profundo sentido del pecado. Le gustaban las tradiciones, los muebles antiguos. Había criado caballos. Llevaba a su cocinero con él y sus criados lucían guante blanco. Era un aristócrata refinado, derrochador y caprichoso. Y muy culto. Había cosas del mundo moderno que, de seguro, no le gustaban. Y entre todas ellas, una: el olvido de la belleza en aras de la funcionalidad, de la utilidad, del beneficio: “El mundo presente -llegó a decir- es tan feo y gris, y el mundo venidero, tan horrible e innoble...”.

Esto que acabas de explicarnos, ¿no es casi una contradicción que tira un poco (o un mucho) para atrás? Leal al PCI, muy comprometido políticamente, y lleva consigo un cocinero y hace que sus criados (¡criados!) lleven guantes blancos porque así están más elegantes. Su presencia servil, ¡en perfecto estado de revista!, genera más belleza.

Así es. De todas formas, sus “criados” no eran siervos. Eran personal doméstico contratado.

En cualquier caso, Visconti no engañaba a nadie. Era rico y refinado, pero también era extraordinariamente generoso, autoexigente y trabajador. Y valiente. Su abierta homosexualidad, por ejemplo, tenía dimensiones políticas y tenía riesgos. Primero, en la Italia fascista, y luego también frente al PCI, que en eso no era muy abierto que digamos.

A mí me da más rabia la contradicción inversa, la del “rojo” que en el fondo es un trepa, y le encanta el dinero y el poder.

Puestos en esa disyuntiva de acuerdo.

Insisto en un punto que ya has tocado. El profundo sentido del pecado al que aludías, ¿impidió o dificultó a Visconti ser un hombre libre en su vida privada, en su orientación sexual? ¿Hay muestras de ello en su cine? Se ha dicho, se dijo en su momento, que el profesor Aschenbach podía ser un homenaje, un recuerdo de Mahler, pero que también podía ser considerado como una reflexión sobre sí mismo, sobre sus dudas, sobre sus límites, sobre sus “represiones”.

Yo creo que no. Él vivió su homosexualidad como liberación y como afirmación de su propia identidad. Lo que le molestaba era la vulgaridad, y muchas de las referencias ajenas a su orientación sexual eran vulgares.

Por lo demás, la homosexualidad tiene una presencia enorme en su cine, sobre todo en sus últimas películas, y no siempre sale bien parada. Es como si transitara por terrenos peligrosos, en el límite de lo prohibido o de lo caótico. Visconti era un hombre complicado, sin

duda. Y hay algo de él en personajes como Aschenbach o Ludwig. Pero nada más.

Hay mucho más de Visconti en el príncipe de Salina de *El gatopardo*, que es completamente hetero.

La crítica a la fealdad de la modernidad a la que hacías referencia, ¿no conlleva en el caso de Visconti una idealización del pasado? ¿Qué belleza había en el mundo antiguo para los sectores desfavorecidos? Más aún: ¿cómo es que alguien próximo al PCI, un partido comunista y marxista, una organización que luchó como pocas por la emancipación social, podía pensar el futuro en esos términos tan poco esperanzadores?

Visconti intentaba vivir rodeado de belleza, de gente guapa, de cosas bonitas. Le gustaba decorar la mesa con flores, escuchar buena música y estar bien atendido. El dinero se le iba fundamentalmente en eso. Y en regalos para sus amigos.

Pero yo no creo que idealizara el pasado. *El gatopardo* tiene escenas neorrealistas brutales de los campesinos semi-serviles y capta el contraste salvaje entre la élite terrateniente y burguesa y las clases subalternas.

En lo que se refiere al futuro, Visconti no era muy optimista. No. Visconti pertenece a una generación que ha conocido el fascismo de primera mano y tampoco logra entusiasmarse con el desarrollismo de posguerra. Mira al mundo desde la óptica de la decadencia, sin demasiadas esperanzas, con nostalgia. De ahí seguramente su fascinación por personajes que son vencidos, que sucumben, que son superados. Las historias que cuenta en las cuatro películas que analizo en el libro no son historias de éxito sino de fracaso. Y además, pensaba que las élites que sustituían a las anteriores eran peores, hienas en lugar de leones, como en *El gatopardo*; canalla hedonista en lugar de hienas, como en *Confidencias*.

Dedicas el libro al autor de *El eclipse de la fraternidad*. Con estas palabras: "A la memoria de Toni Domènech, maestro inolvidable". ¿Qué destacarías de la obra de este maestro inolvidable (también mío)?

Sí, dedico el libro a la memoria de Toni, porque fue mi maestro y le debo muchísimo. Era una de las inteligencias más poderosas que yo he conocido. Yo lo admiraba mucho y no sabría calibrar lo mucho que aprendí de él. Además, mientras duró nuestra amistad –que fue de muchos años–, Toni fue un gran amigo: generoso, cariñoso, absorbente, y muy divertido. Yo le he echado mucho de menos y todavía lo tengo muy presente.

¿Qué destacaría de su obra? Ya que lo preguntas, la memoria que yo reivindico de Toni es la del Toni anterior a *SinPermiso*, la del autor de *El eclipse de la fraternidad* y *De la ética a la política*, la del excelente filósofo analítico de formación germánica y la del gran historiador que era, siempre atento a las aportaciones de las ciencias sociales, sin descuidar jamás el dato empírico. El Toni de *SinPermiso* es ya otra cosa.

¿Y qué otra cosa era el Toni Domènech de *SinPermiso*? No nos dejes a medias.

Sería muy largo de explicar. Tan solo diré tres cosas. La izquierda sobre la que Toni intentó influir desde *SinPermiso* ya no era la suya. Los chicos y las chicas de Podemos, para entendernos, tienen una pata en la posmodernidad y otra en el neopopulismo latinoamericano de raíz peronista. Toni era hijo de la ilustración y un pensador de izquierdas -marxista- profundamente europeo. No me extraña que sus prédicas cayeran en saco roto.

Por otro lado, el análisis político del presente -que une análisis genético, diagnóstico y pronóstico- y que asume un formato casi periodístico no es un arte que Toni dominara particularmente bien, y no llegó a dar con la tecla. Marx fue un artista consumado de ese formato y legó obras maestras. Toni, no. Y no por falta de información o de conocimientos, que los tenía en abundancia.

Finalmente, creo que Toni sufrió cierto *transformismo* ideológico, en el sentido de Gramsci, y se dejó arrastrar por la crecida secesionista. Pero no abierta y explícitamente, sino de manera ambigua y barroca. Él, que admiraba tanto a Azaña... De todas formas, deberíamos volver a Visconti, ¿no crees?

Sí, sí, volvamos, tienes razón.

Centras tu análisis en cuatro películas dirigidas por el gran director italiano: *El gatopardo*, *Muerte en Venecia*, *Ludwig* y *La caída de los dioses*. ¿Por qué estas cuatro? ¿Las más filosóficas? ¿Las que más le gustan? ¿No tienen tanto interés otras obras de la abultada filmografía del que fuera conde de Lonate Pozzolo?

No. No. Interés tienen otras muchas, y casi todas las cito en el libro. Pero tal vez podría haber alzaprimado *Confidencias*, que es otra maravilla, muy centrada también en la decadencia, esta vez del sueño del sesenta y ocho. Pero con las cuatro que analizo cerraba un ciclo histórico y geográfico de dos países, Italia y Alemania, que comparten tantos rasgos, su tardía unificación, su tardía industrialización, su frágil liberalismo, su potente movimiento obrero, y el fascismo. Me pareció mejor cerrar la reflexión con este último.

Me salgo otra vez de tema. En tu opinión, ¿sigue siendo el cine actual un arte, el séptimo arte? ¿No es, fundamentalmente, industria y una industria muy marcada por las nuevas plataformas como HBO o Netflix por ejemplo?

Sí. Lo digo en la presentación del libro: la industria del cine y el arte, que fueron de la mano durante décadas, se han separado. Ahora hay mucha basura para consumo de masas. Antes las masas veíamos buen cine.

¿También aquí en España se ha hecho buen cine? ¿Puedes decirme un director español que le guste, que le siga gustando?

Hay muchos y muy buenos. Por encima de todos, Buñuel. Luego, me gusta el humor de Berlanga o de José Luis Cuerda o de Trueba. Mario Camus me parece un director enorme. Pero, por contraste, yo no soy fan de Almodóvar (a excepción de *Qué he hecho yo para merecer esto*), ni de Álex de la Iglesia (a excepción tal vez de *El día de la bestia*). Tampoco me mata Amenábar, la verdad. Esto por referirme a tres de nuestros directores más universales y talentosos.

A mí me gusta mucho el cine negro español, ese que de alguna forma arranca de *El crack* de Garcí. Me refiero a películas como *Días contados*, de Uribe (1996), *Celda 211* de Monzón (2009), *No habrá paz para los malvados* de Urbizu (2011), *Grupo 7* de Alberto Rodríguez (2012). Y, por encima de todas, una: *Tarde para la ira*, de Raúl Arévalo (2016).

Me parece un cine muy sincero y con mucha fuerza. De todas formas, me falta mucho cine español por ver.

¿Y Nadie hablará de nosotras cuando hayamos muerto de Agustín Díaz Yanes?

¡Por supuesto! Con una Victoria Abril enorme, extraordinaria.

Vuelvo al libro. Cito un pasaje de la introducción: “Visconti cierra un complejísimo universo en el que lo estético se entremezcla con lo político, en que el mal y el bien conviven y hasta se entrelazan formando una unidad inseparable, donde la sofisticación no logra enterrar a lo grotesco, donde la muerte se convierte en anhelo y donde la risa puede cumplir funciones disolventes y casi revolucionarias”. Mucho en pocas líneas. Una duda: ese entremezcla de lo estético con lo político, ¿no puede significar en el caso de Visconti (y en el de otros autores) una subordinación de lo primero a lo segundo, una aceptación o incluso vindicación de la política en el puesto de mando de la obra de arte?

En el caso de Visconti, yo creo que no. Era un esteta incluso más que un intelectual *engagé*. Su compromiso primero era con la belleza, no

con la política. Lo que no quiere decir que su cine no fuera muy político, que lo era, aunque no siempre. *La caída de los dioses*, sin ir más lejos es su gran aportación –una de las más grandes- a la filmografía antifascista. Pero *Muerte en Venecia* es una película apolítica, y no es la única: *Noches blancas* o *Sandra* también lo son.

Visconti era un hombre que provenía del mundo de la música y, sobre todo, de la ópera. Dirigió muchas más óperas que películas. Y el melodrama operístico está en la base de su lenguaje narrativo. La tragedia clásica y el drama de la existencia le interesaban tanto como la modernidad fallida en el sur de Italia o la caída de las democracias.

Por la misma senda que mi pregunta anterior: Visconti fue militante, afiliado o compañero de viaje del PCI. ¿Hizo cine partidista o militante en algún momento? ¿Algunas de las películas que has analizado pueden considerarse en esa clave, cine pensado, dirigido, realizado, para beneficiar cultural y políticamente al partido de los comunistas italianos, ahora tristemente desaparecido?

Italia produjo dos grandes cosas en la posguerra mundial: el PCI y el cine italiano. El PCI fue el principal partido comunista de Europa y el cine italiano, tras el americano, el cine más importante del mundo. Ambas realidades se interpenetraron. En su mayoría, los grandes directores italianos eran del PCI, o estaban en su órbita, al tiempo que el PCI era el principal artífice de la hegemonía cultural de la izquierda italiana, también en los sesenta y setenta, en pleno desarrollismo. Visconti se politizó en la Francia del Frente Popular y, vuelto a Italia, ya nunca dejó su afiliación al partido comunista.

Ahora bien, ¿hizo Visconti cine militante? En su fase neorrealista, tal vez. Ahí está *La terra trema*, por ejemplo, que es lo más cercano a cine militante (de partido) en la filmografía de Visconti. Pero luego pienso que no. Al menos no en el sentido de un Pontecorvo, un Petri, un Bellochio o el mismo Bertolucci.

De sus últimas obras importantes, la más política es *La caída de los dioses*, pero es tan *sui generis* y personal que resulta difícil considerarla partidista. Y *El gatopardo* fue tildada de decadentista. Tanto que Togliatti tuvo que salir a defenderla.

¡Bien una vez más por Togliatti! Visconti empezó su trayectoria cinematográfica trabajando con Jean Renoir como has recordado antes. ¿Qué influencia, si fue el caso, ejerció sobre él el director francés, el gran director francés?

Con Renoir empezó de hecho su carrera cinematográfica. Colaboró con él en *Toni* (1935), en *Una partida de campo* (1936), y en *Tosca* (1941). Con Renoir aprendió el oficio desde dentro, y su influencia estética es

indudable. Es el trampolín hacia el neorrealismo. De hecho, nada más volver de Francia, Visconti filma *Obsesión* (1942), un hito del neorrealismo italiano, basada en la novela de James Cain, *El cartero siempre llama dos veces*. Y fue el propio Renoir el que puso en manos de Visconti la traducción mecanografiada de esa obra. Pero la influencia de Renoir más importante es seguramente política. Antes de Renoir, Visconti simpatizaba con el fascismo; después, se hizo comunista, todo lo comunista que podía ser un Visconti, apellido cuyo rancio abolengo lombardo se remontaba a la alta nobleza medieval.

Renoir le introdujo en el París antifascista del frente popular, y Visconti se convirtió en un sincero intelectual de izquierdas al tiempo que descubría su vocación como cineasta.

Pensando en los más jóvenes y en las cuatro películas que analizas: ¿no hay la posibilidad de que consideren el cine de Visconti como cine superado, como cine *demodé*, del Paleolítico inferior y para mayores?

Demodé, sí. Superado, no. En gran medida es un cine universal. *El gatopardo* da muchas claves para entender el presente. *Muerte en Venecia* trata del erotismo, del arte y la belleza y la vida en un sentido profundo. Su visión del nazismo en *La caída de los dioses* es imperecedera. *Ludwig* aborda el eterno dilema entre la realidad y el deseo.

Y podría seguir con otras películas suyas.

En las cuatro películas a las que hemos hecho referencia los papeles centrales están protagonizados por aristócratas o miembros de la alta burguesía, siempre cultos, sofisticados, bellos. Pero, ¿dónde están los *anónimos* en estas películas? ¿No existen, no tienen protagonismo?

Lo que dices es completamente cierto: reyes, príncipes, aristocracias, altas burguesías, artistas burgueses. Estos son los protagonistas, en efecto, en estas películas. Pero los de abajo están. Están en su invisibilidad, latentes, y están cuando Visconti los saca fugazmente pero con *verismo* neorrealista. Los bajos fondos de Palermo o los campesinos en *El gatopardo*, el gondolero sin licencia o los músicos grotescos en *Muerte en Venecia*, la niña judía en *La caída de los dioses*.

Además, como hemos comentado, Visconti tiene su propia filmografía en el ámbito del cine social, desde *La terra trema* hasta *Rocco y sus hermanos*.

El actor protagonista de *El gatopardo* es Burt Lancaster. ¡Nada menos! Será también el protagonista de *Confidencias*. ¿Cómo

consiguió Visconti que uno de los grandes actores del cine norteamericano, y uno de los más cotizados, protagonizara sus películas? ¿Grandes remuneraciones?, ¿la importancia de su nombre, de su cine?

En realidad, fue de rebote. Luchino quería a Lawrence Olivier o al gran actor ruso, Nikolai Cherkasov, o también a Marlon Brando. Pero no pudo ser. Y la *20th Century Fox* le ofreció a Burt Lancaster, y tres millones de dólares si lo contrataba. La carambola fue un acierto absoluto. Burt Lancaster está soberbio. Yo no podría imaginarme ya otro príncipe de Salina. Y sí, luego volvieron a trabajar juntos en *Confidencias*, donde el actor americano vuelve a bordar su papel.

Sacas mucho jugo político-filosófico a tu lectura-interpretación de las películas. ¿Es condición *sine qua non* tener tu bagaje intelectual para disfrutar, para entender bien, el cine viscontiano?

No. No. Mi libro da claves para profundizar en su cine, rebotando desde su cine hacia la filosofía y la historia, y desde estas a su cine, en un viaje de ida y vuelta. Y cuando uno profundiza, claro está, disfruta más. Pero el cine de Visconti se disfruta por sí solo. Basta con que uno sea inteligente y posea cierto refinamiento del gusto.

Hablabas antes de obras maestras: ¿cuándo una película puede ser considerada una obra maestra? ¿Es algo subjetivo? ¿Depende de los gustos de cada cual?

Difícil pregunta. Yo diría que una obra maestra debe reunir varias cosas. La primera, sin duda, es que lleve el sello inconfundible de su autor, y en esa medida, sea original, irreplicable, única. Pero junto a ese sello debe además ser una obra redonda, profunda, consumada –no digo perfecta-, donde el autor refleje su oficio, pero también su talento, cuando no su genio.

Tienes razón en que hay un elemento subjetivo en el juicio sobre una obra, pero creo que las obras maestras, tarde o temprano, terminan convenciendo a la crítica en general y se ganan el acuerdo intersubjetivo sobre su grandeza y calidad.

Una pregunta por película, no debo abusar más. Sobre *El gatopardo* (¡que explicas maravillosamente!): ¿un fresco de la historia italiana (siciliana) del siglo XIX? ¿Gramsci hubiera disfrutado si la hubiera podido ver?

Yo creo que sí. Igual que Togliatti. Yo creo que la mejor manera de meterse en Gramsci es leyendo sus amplias reflexiones sobre el *Risorgimento* en los *Cuadernos de la cárcel*. Nadie como Gramsci vio los límites de la revolución en Italia en el proceso de unificación: el

transformismo del partido de la acción, la subordinación a la burguesía moderada del norte, el papel de los intelectuales, la ausencia del elemento jacobino con la consiguiente exclusión del campesinado. De una u otra forma eso está en la película.

Además, Gramsci era sardo, provenía pues de una parte muy pobre de Italia. Estoy convencido de que le habría encantado la perspectiva siciliana de *El gatopardo*. Y el fatalismo de Fabrizio le habría dado qué pensar, estoy seguro.

¿Hay alguna referencia a Gramsci en el cine de Visconti?

Referencias directas, no sabría decirte. Pero sí sé que Visconti tenía muy presente a Gramsci. De hecho, dice explícitamente que el relato histórico de *El gatopardo* está en consonancia con el análisis gramsciano.

Es muy recomendable la entrevista que le hizo Antonello Trombadori sobre *El gatopardo*. Allí dice Visconti de la aportación de Lampedusa que “en el terreno del arte no me ha parecido en absoluto contradictoria con la de la historiografía democrática y marxista de Gobetti, Salvemini o Gramsci”.¹⁷

Sobre *Muerte en Venecia*. Hablas del eterno retorno de lo reprimido: ¿qué eterno retorno es ese? ¿Qué es lo reprimido?

Más de lo que nos pensamos. Todos nos reprimimos muchas cosas, porque no podemos liberar todos nuestros deseos ni todas nuestras pasiones. La vida es autocontrol, y la buena vida tiene que ver mucho con el equilibrio funcional entre libertad y auto-represión que seamos capaces de alcanzar. Y la buena sociedad, también. No hay buenos ciudadanos si no saben renunciar a determinados intereses particulares, ni hay buenos Estados que no sepan modular y ajustar sus capacidades coercitivas.

En *Muerte en Venecia*, lo reprimido es lo erótico con todas sus pulsiones tanáticas, con su tentadora amenaza de caos (y libertad). Pero también es lo que se manifiesta como grotesco y tiene una dimensión de clase, de clase subalterna, eso que la *Belle époque* ocultaba bajo su gusto elitista y refinado, y su cosmopolitismo alto-burgués. Es lo reprimido en el orden burgués que estalla en la Gran Guerra.

¿No hay demasiado Mahler en *Muerte en Venecia*? ¿No hay momentos en que la fuerza del adagietto de la Quinta y la belleza de muchas imágenes nos hacen olvidarnos de todo lo demás? Nos envuelve la música, no el cine propiamente. Añado: ¿por qué el

¹⁷[http://www.circulobellasartes.com/fich_minerva_articulos/Dialogo_con_Visconti_\(5160\).pdf](http://www.circulobellasartes.com/fich_minerva_articulos/Dialogo_con_Visconti_(5160).pdf) (p. 48)

adagietto?

Muerte en Venecia debe tanto al *adagietto* de Mahler como este a *Muerte en Venecia*, porque la película lo popularizó. Y su elección no es en absoluto casual. Lo explico en el libro.

El *adagietto* es un pieza maravillosa llena de nostalgia, como la película. Y Visconti sabía lo que Mahler pretendió con ella: expresar ese deseo profundo de desconexión del mundo, de autodisolución en esa infinitud donde se funde la nada y el todo, en la unidad primigenia de la existencia, que también es la muerte. Y todo ello como consecuencia de la experiencia erótica, como autonegación en el amor.

Hablas de que Platón entra en escena. ¿Qué Platón entra en escena?

Uno de mis preferidos, el del *Fedro* y *El Banquete*, dos diálogos complementarios, pero muy distintos. Entra en escena el Platón que ve en *eros* una fuerza creativa, engendradora, inspirada por la belleza. Y no solo la belleza del cuerpo sino –yo diría que más aún– la del alma. Hay dos concepciones de *eros* en Platón, la dos apasionantes. Una te saca del mundo y te hace parecer loco, si bien esa locura es para Platón una locura divina. La otra te carga de deseo, te vuelve hacia el mundo, hacia el cuerpo amado. Pero ambos son caminos creativos, engendrados: uno te empuja a buscar la belleza y recrearla artísticamente; el otro, te pide que engendres vida.

Entro en *Ludwig*. Titulas el apartado: “La insoportable gravedad del ser”. ¿Qué insoportable gravedad del Ser es esa?

La de todo ser. Porque, Salvador, el ser pesa.

De acuerdo. Y pesa mucho en ocasiones.

Pesan las obligaciones, los compromisos, los deberes. Y por eso a menudo querríamos aligerar esa carga y huir, escapándonos a una realidad más ligera: la de nuestras ilusiones, nuestros sueños, nuestra intimidad, allí donde habitan nuestros deseos y nuestras fantasías. ¿¿Quién no ha sentido esa necesidad?! La de apartarse, la de alejarse del mundanal ruido de la cotidianidad.

Lo interesante de *Ludwig* –su derrota, su inmundada soledad final– es que mantiene esa huida con una coherencia absoluta, como una opción consciente. Pero, claro, tampoco crece, porque crecer implica soportar el ser, desenvolverse en el duro trabajo de la negación, como enseña Hegel, superar la frustración que te garantiza el mundo... para al final, con suerte, encontrar un equilibrio, ser reconocido por otros miembros de la comunidad, que también saben lo que es sufrir, y reconciliarte con *tu* mundo social. Ludwig –alma bella y desventurada hasta el

final- no soporta la pesada realidad, no acepta su mediación, y por ello mismo tampoco puede reconocerse en la mirada del otro. Sucumbe a una inmundada soledad, degradado y enfermo pero pertinazmente coherente.

¿Y qué atrajo a Visconti de la figura de Ludwig de Wittelsbach?

Pienso que eso que te acabo de contar, y por supuesto, Wagner. Wagner no sería Wagner sin Luis II de Baviera. El lo rescató de la ruina y posiblemente del olvido. Bayreuth no existiría sin Ludwig y el wagnerianismo seguramente tampoco.

Por cierto, me encanta la dureza con la que Visconti construye la figura de Wagner, no como músico -se sabía su música de memoria-, sino como burgués: interesado, mezquino pero, al final, triunfador. Wagner es rescatado por Ludwig, y termina reconciliado con la sociedad burguesa y reconocido por ella. Por el contrario, simultáneamente, Ludwig se hunde. Ese contraste entre estas dos biografías cruzadas está muy marcado en la película. Y muy logrado.

¿Qué opinión te merece la interpretación de Helmut Berger? Se comentó vez que Visconti lo eligió por razones personales, de proximidad afectiva, no por razones artísticas.

Es que Berger no era actor. No era más que un chico guapo de los que tanto gustaban a Visconti. Pero Visconti lo convirtió en actor, ya lo creo. En *Ludwig* va ganando a medida que avanza la película. Y en conjunto, creo que hace una interpretación extraordinaria. Y en *La caída de los dioses* o en *Confidencias*, está impresionante desde el principio. Aunque a mí me desagradaba su expresión, el rictus de su rostro. Parece nacido para interpretar al Martin de *La caída de los dioses*.

Muy bien visto, me pasa lo mismo.

¿No hay, pregunto en general y también en particular, demasiada tristeza, demasiado dramatismo, en el cine de Visconti, concretamente en *Ludwig*?

Ludwig es una película muy, muy triste. Pero tan delicada y tan profunda a la vez... La soledad de ese pobre rey debió de ser tan desgarradora... Ahora bien, ¿qué soledad real no lo es? La vida a veces es muy triste, demasiado triste.

En *La caída de los dioses* Visconti vuelve a repetir con Dick Bogarde. ¿Qué opinas de sus interpretaciones, tanto en *La caída* como en *Muerte en Venecia*?

Dick Bogarde era un genio de la interpretación. En *Muerte en Venecia* rompe el molde. Si uno lee la novela y compara ciertas escenas, se

asombra de cómo este actor era capaz de representar lo que solo la mejor literatura es capaz de expresar, y hasta superarlo.

En algunos momentos Dick Bogarde supera a Thomas Mann.

Simplifico mucho si apunto que *La caída* es una crítica cinematográfica del nazismo y de la maldad a ese sistema asociado.

No, no simplificas. Para mí capta su perversidad intrínseca, su carácter diabólico, su aterradora economía del odio, su bárbaro irracionalismo.

Bueno, y muchas otras cosas. Por ejemplo, su relación con el gran capital; o sus conflictos internos. Además, es muy eficaz porque se centra en los años de estabilización del régimen (entre el año 33 y el 35), antes de la guerra y del genocidio. Es una película inolvidable, imperecedera, necesaria.

¿Por qué Visconti no hizo ninguna película sobre el fascismo italiano? ¿Le parecía un asunto menor?

Visconti se sentía muy alemán, y *La caída de los dioses* es una visión wagneriana de *Los Buddenbrook* de Thomas Mann. Los Essenbeck de la película son como los dioses del drama de Wagner, que caen en la tercera generación, igual que en la novela de Mann. La película de Visconti une a las tres generaciones en un espacio claustrofóbico y cuenta esa decadencia brutal como el proceso de nazificación de la familia. Es magistral.

La verdad, no sé por qué hizo esta película en lugar de una sobre el fascismo italiano, pero estoy seguro de que no consideraba el fascismo como un asunto menor, ni siquiera en comparación con el nazismo. Visconti sufrió el fascismo en carne propia, y durante una época lo combatió con serio riesgo personal.

No abuso más. ¿Quieres añadir algo más?

Solo que, como siempre, ha sido un enorme placer conversar contigo. Muchas gracias, Salvador.

Gracias a ti, querido viscontiano.

Entrevista a Nicolás González Varela sobre Friedrich Engels y la edición de *Engels antes de Marx*

“Engels fue un precoz y genial filósofo autodidacta, un militante revolucionario desde muy joven que quema etapas ideológicas de decenios en meses.”

Nicolás González Varela estudió Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, donde ejerció como Profesor en Ciencias Políticas y de Extensión Universitaria. Ensayista en revistas como *Babel*, *Crisis*, *El Viejo Topo*, *Polvo*, en los diarios *Perfil* y *La Nación* de Buenos Aires. Asimismo fue editor en editoriales como Folios, EUDEBA y Manantial, tradujo un amplio campo de autores (Heidegger, Graves, Engels, Marx, Pessoa, entre otros). Muchos de sus materiales circulan gratuitamente por la red, desde temas filosóficos, políticos e históricos a ensayos sobre cine y fútbol. Entre sus publicaciones destacadas, tenemos dos extensos libros, *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)* y *Heidegger. Nazismo y política del ser*, ambos publicados por Montesinos. También tradujo y estuvo a cargo del cuidado de edición del *Cuaderno Spinoza* y *Cuaderno sobre el suicidio* ambos inéditos de Marx en español y una antología de textos políticos inéditos de *Fernando Pessoa* *Fernando Pessoa: Política y Profecía. Escritos políticos 1919-1935*.

Publicada en *El Viejo Topo*, 394, noviembre de 2020, pp. 36-41.

Revolucionario, amigo de Marx, escritor, filósofo, coautor del *Manifiesto Comunista*, periodista en ocasiones, fundador de la I Internacional, empresario e hijo de empresarios... ¿Quién fue Engels?

Tenemos un expediente criminal lombrosiano de la atenta *Polizei* de Colonia: “Nombre: Friedrich Engels. Profesión: comerciante. Lugar de nacimiento: Barmen. Religión: luterano. Estatura: 1,70 m. Cabello y cejas: rubio oscuro. Frente: normal. Ojos: grises. Nariz y boca: proporcionados. Dentadura: buena. Barba: castaña. Mentón y cara ovalados. Tez sana. Constitución: esbelta”.

Si Marx nos es parcialmente desconocido, recién estamos descubriendo muchos inéditos y datos oscuros de su biografía, el caso de Engels es quizá mucho peor: es considerado como un mero “segundo violín” de manera supersticiosa por cierta parte de la marxología oficial y por él mismo desde la muerte de Marx, en un caso extremo de autosacrificio; además, irónicamente, es considerado como actor indispensable, pero fatalmente secundario, por muchos de sus detractores y oponentes filosóficos-políticos. Por ello el conocimiento de su obra fue asumida como no decisiva, marginal e ilustrativa, y esta violencia interpretativa se plasmó en la misma política editorial. La autoinmolación espiritual y física de Engels (exigió la cremación de su

cuerpo y el esparcimiento de sus cenizas en el mar) terminó encarnándose en la propia recepción. Tanto su biografía como sus “primeros materiales” quedaron condenados de antemano al vuelo de pájaro o la curiosidad del archivista. No sabemos bien todavía, en el momento de su bicentenario, “quién” era Engels. Y este volumen de textos inéditos, previos al encuentro mítico con Marx en París en 1844, nos permitirá, con plena justicia hermenéutica, recomponer su figura. Si queremos saber “quién” era el auténtico Engels, para entender el venidero que tú señalas, un Engels autónomo y sin el ensombrecimiento de Marx, debemos encontrarlo entre los años 1838 y 1844, incluso lo extendería hasta el año 1846, en su práctica y en su teoría. Le estamos dando la posibilidad de una resurrección, que Engels vuelva a ser Engels. Estos escritos, la mayoría desconocidos para el público de lengua española, perfilan un Engels atípico a la leyenda historiográfica: un precoz y genial filósofo autodidacta, de gran intuición teórica, políglota asombroso y un militante revolucionario convencido desde muy joven, que quema etapas ideológicas de decenios en meses.

Políglota asombroso... ¿Qué idiomas llegó a conocer Engels a lo largo de su vida?

En esta altura de su vida, Engels maneja, como puede verse en sus textos y en su correspondencia, al menos tres idiomas “vivos” (¡español!, francés e inglés) y dos “muertos” (griego y latín), de los que adoraba exhibir y usar.

Si no ando errado, llegó a manejarse también en catalán (entre otros idiomas que hay que sumar a los anteriores).

Aunque ya lo has comentado en parte, permíteme insistir: ¿ha sido la izquierda suficientemente justa con Engels? ¿No se han subvalorado un poco o un mucho sus aportaciones ante la obra descomunal de su amigo Marx?

La leyenda del Gran Hombre acompañado de su fiel escudero, el *junior partner* Friedrich, se impuso negativamente, como una losa hermenéutica, sobre su propia obra desde 1895. Y finalmente se sumó a esta hipoteca la grosera codificación del *Dia Mat* en fórmulas jesuíticas.

Aquí podrá el lector comprobar, leyéndolo sin intermediarios, la perversidad de la teleología en lo biográfico. Este volumen así lo atestigua. Engels es más precoz y brillante que Marx: ya publicaba en 1838, con 19 años. Marx recién pudo publicar en 1841, a los 23 años. A esa edad Engels ya era un columnista habitual de la revista de la izquierda progresista más importante en lengua alemana, colaborador

de diarios locales y regionales, y había llegado a conclusiones casi comunistas rápidamente. Engels tiene la capacidad de enfrentarse con el filósofo vivo más importante de la época, hablo nada menos que del amigo de Hegel, creador del concepto de Absoluto, Schelling, sin haber podido siquiera terminar la escuela secundaria por decisión de su familia. En esa época, 1841, Marx está apenas escribiendo su tesis doctoral y cuadernos de resúmenes, como el de Spinoza que pudimos editar en español.

Otro ejemplo: Engels llegaría a la idea del proletariado, como sujeto central revolucionario a partir de las condiciones del capitalismo moderno, casi un año antes que Marx. Y a esto hay que sumarle –por eso hay que hablar de una autodidacta genial– su escaso capital cultural familiar inicial, en comparación con Marx, por lo que su propio proceso de formación fue más tortuoso e indirecto. Estoy de acuerdo contigo en esta cuestión.

Sin haber podido siquiera terminar la escuela secundaria, decías. ¿No tuvo Engels titulación universitaria?

No, en absoluto. No pudo ingresar a la universidad, pese a las recomendaciones de sus profesores. Aquí podemos ver el instinto del genio: su familia lo retiró de la escuela secundaria un año antes de finalizar, para formarlo “empresarialmente” en Bremen.

De sus ensayos y artículos, ¿qué aconsejarías para iniciar el estudio de su obra?

De esta etapa poco conocida, recomendaría al lector sus vívidas “Cartas de Wuppertal”, jovencísima mirada de crítica social y de la vida cotidiana sobre su propia patria chica, su artículo plenamente anti-nacionalista sobre Ernst Moritz Arndt, cualquiera de sus folletos contra Schelling, el divertido poema satírico sobre la represión de la izquierda hegeliana, escrito con Bauer y, finalmente, el genial esbozo de crítica de la Economía política, que tanta impresión causaron a Marx e incluso a... ¡Lenin!

Se ha criticado en ocasiones el trabajo que hizo Engels en la edición de los libros II y III de *El capital*, ¿compartes esa línea crítica?

Y con razón. El mismo marxismo nació, se desarrolló, se profesionalizó en escuela (y en ideología oficial de un estado) cuando la obra de Marx no era aún accesible en su totalidad, e incluso cuando importantes partes de su “corpus” estaban inéditas. El éxito del marxismo como ideología de partido (“una Teoría que ha podido unir en un solo ejército a casi todos los socialistas de Europa y América”),

bandera unificadora y ortodoxia de estado ha precedido en décadas a la divulgación científica y exhaustiva de los escritos completos de sus fundadores. Engels no solo se sentía responsable casi exclusivo de que cada partido obrero o federación socialista se adueñase de una “Teoría científica” comunista, sino también de cooptar y promover militantes con pensamiento crítico, autónomo, calificados intelectualmente, capacitados para “mediar” y aplicar creativamente la *Kritik* marxiana a todos los ámbitos de la sociedad. Fue al mismo tiempo, en orden de prioridad, editor involuntario de Marx, asesor-consejero partidario (como bien lo identificó Lenin), conciencia teórica indiscutida y *bulldog* de la ortodoxia.

Das Kapital es un libro incompleto, como otros clásicos, pensemos en *Sein und Zeit* de Heidegger o, en la literatura, en el *Faust* de Goethe. No tiene nada de malo o contradictorio. A la muerte de Marx, Engels se enfrentó con este gigantesco filón de manuscritos, codificados en la minúscula letra característica de su amigo, y con cuidado trató de salir del problema, preparando la edición de los libros restantes de *El capital*.

Aunque actualmente se está analizando críticamente su tratamiento editorial e incluso su *tándem* teórico-práctico con el mismo Marx. Mientras los trabajos de pre-edición y editoriales de Engels al segundo libro alcanzaron escasamente las diez páginas, en el libro tercero tuvo que recomponer capítulos y secciones enteras. Engels da la apariencia de obras terminadas a páginas a menudo informes y mal redactadas, materiales de un trabajo del que el propio Marx decía que era necesario completarlo y aún escribirlo. Los libros II y III son eso: bosquejos, tanteos, a veces desesperados, materiales para los futuros “libros” y nada más. Así que Engels asumió la tarea de divulgar, concluir y presentar como sistema concluso una teoría en realidad abierta e inconclusa. Un torso, como precisó la intuitiva Rosa Luxemburg.

Muchas de estas presiones por presentar un Marx científico se debieron al propio rol de Engels en la lucha y consolidación de la socialdemocracia alemana. El “ismo” en Marx nació en la época de Engels como timonel, en las revistas de partido dirigidas por los futuros centristas, revisionistas y socialistas de derecha, Kautsky, Bernstein; nació en la correspondencia de Engels con Bebel; nació en la *Vulgata* de los textos y prólogos de Engels y de las polémicas del propio Engels con fracciones, escuelas, críticos, socialistas de cátedra, populistas, e incluso con el renacimiento del Materialismo vulgar a fines del siglo XIX. Hasta tal punto que la historiografía define esta fase “paulina” con la misma fecha, la periodización coincide con los doce años en que Engels desarrolló su actividad de editor, difusor y

sistematizador de un pensamiento inacabado. La urgencia de la forma de la mediación entre teoría marxista y praxis, el *Umsetzungsproblem*, subsumió el trabajo crítico de edición. Por suerte tendremos los tomos tal como los dejó Marx en su *Nachlass* en la edición MEGA 2.

Estás preparando, como decías, la edición de “Engels antes de Marx”. ¿Qué materiales contiene la obra?

Hemos decidido, por criterios editoriales, publicar todo el material de Engels desde su primera publicación, en 1838, hasta finalizar 1843. Son 68 artículos previos a su encuentro definitivo con Marx, que incluyen artículos de prensa, poemas, textos satíricos, folletos independientes y ensayos de largo aliento; hemos excluido materiales previos así como la correspondencia de la época, extremadamente interesante, por razones de espacio.

Un continente desconocido, los lectores en español apenas conocían un 20% publicado de todo este material. Es un meritorio esfuerzo en los tiempos actuales y un indispensable aporte literario de la editorial Montesinos.

¿Se habían recogido en las MEW?

No, hubo que esperar a la edición de los MEGA 1 y 2 para poder apreciar todo este material. Puede encontrarse algo de estos materiales en la edición inglesa de las *Werke*, los *Complete Works*. Pero la mayor parte de su obra de juventud –no solo en español– previa a su legendario reencuentro con el Marx de 26 años en París, en otoño de 1844, se mantuvo cansinamente inédita hasta entrados los años 1980’s, para nunca más renacer. La primera edición incompleta en alemán de los escritos juveniles recién apareció en el año 1920, gracias al esfuerzo de su gran biógrafo, el socialdemócrata Gustav Mayer. En español tenemos la particular edición de Roces de las *Werke* de 1980; la edición tiene ausencias importantes, faltan alrededor de las tres cuartas partes de su producción literaria del período, un 80% del material se encontraba inédito en español, algo increíble. Roces publica un total de 180 páginas del período 1838-1843, mientras que nuestro volumen llega a las 600; además su traducción es poco precisa (a veces indirecta del alemán, de la versión italiana o inglesa), y muy pobre su aparato histórico-crítico.

En la edición de Roces se repite el prejuicio sobre Engels. Es irónico y sintomático que, aunque Engels sea cronológicamente más precoz en la producción literaria que Marx, puesto que ya publicaba en 1838, el joven Marx recién se inicia con trabajos preparatorios de su tesis a finales de 1840. Es decir que Marx todavía no había editado ni publicado nada en absoluto hasta 1841. Es sintomático, como te decía,

que la obra de Engels siempre aparece como el volumen “2”, siendo eternamente segundo en todas las versiones de obras escogidas del tándem, sea cual sea el idioma en que se publiquen.

Lexicográficamente también sucede la misma violación: es Karl Marx y Friedrich Engels, en ese orden. Una vez más la violencia de la teleología interpretativa practica una inexplicable injusticia.

Este volumen viene a reparar esa perspectiva deformada y a salvar un enorme déficit en el conocimiento de Engels en particular y del propio origen del marxismo en general.

¿Qué destacarías de estos escritos del joven Engels que abarcan de 1838 a 1843, desde que tenía 18 años hasta los 23? Me ha parecido que hay mucho de “crítica literaria”.

Como he señalado anteriormente, muchos han sostenido de manera inocente esta creencia “natural”, aunque insostenible en los textos mismos, producto de años de marxología oficial sobre el “actor secundario” Engels; pero además entiendo que a ello se suma una incomprensión del contexto en el que luchaba Engels. Hay que sumergirse en la situación concreta. Al no existir en Prusia la esfera de lo político como ámbito separado, la *Kritik* de la política se debía practicar sobre territorios intermedios, como la literatura y la teología. Engels parte desde la orilla de la literatura romántica y radical de la “Joven Alemania”, un partido político *in nuce*, en su versión final, enfrentándose primero a su propia rutina religiosa comunitaria y familiar, el pietismo, por lo que parte no tanto de la Filosofía pura como de la crítica de la religión; la *Bibelkritik* es su modo de desembarazarse del peso muerto de su tradición y, al mismo tiempo en una doble tarea simultánea, destripar de manera materialista las formas alienadas de su tiempo. La visión que mencionas *mainstream*, del joven Engels como mero “crítico literario”, es la que queda refutada a lo largo de la lectura de estos textos inéditos. Su mejor biógrafo y primer editor de estos escritos, Mayer, denomina esta época aparentemente inundada de anodinos “ejercicios literarios”, la “*Politische Anfänge*” del joven Engels, su auténtico inicio político revolucionario antes de su contacto con la literatura comunista o socialista.

¿Hay en estos materiales alguna reflexión sobre el movimiento socialista o comunista de aquellos años?

Como te he dicho, Engels llega rápidamente al comunismo, mucho antes que Marx, en el año 1842. Léxicamente Engels intercambia la idea de comunismo con la de socialismo en esta época. Esto se acelera de manera notable a su llegada a Manchester, y sus contactos personales

con owenistas y cartistas, las alas radicales del movimiento obrero inglés. Te adelanto que estoy preparando un trabajo sobre el origen del marxismo trazando su inicio en la estadía de Engels y Marx en Manchester, la ciudad-fábrica. Queda claro que se convenció de que solo el comunismo, entendido como una “Comunidad de Bienes”, podía resolver la candente cuestión social, la agenda de una auténtica reforma social a nivel continental. Y lo que es más decisivo: afirmaba que el comunismo “no es la consecuencia de la posición particular” de una nación o pueblo elegido, sino es una conclusión necesaria, “que no puede evitarse que se extraiga de las premisas dadas en los hechos generales” de la civilización capitalista. Una conclusión demoledora y de efecto epocal que asumiré el propio Marx.

¿Cuáles son las principales influencias filosóficas y políticas que recibe en estos años?

Precisamente Engels tiene un doble cauce: uno del movimiento literario, en especial del republicano Ludwig Börne, de la “Joven Alemania”, con lo que vuelvo a subrayarte el problema dogmático de reducir sus textos a “ejercicios literarios” abstractos, una hipoteca de la marxología oficial que llevamos a costas. El segundo es Hegel, a través de la influencia directa de la izquierda hegeliana, en especial de David Strauss y su crítica a la *Biblia*, que tanta influencia tuvo en el origen del Marxismo. La crítica a la Religión, dirá Marx, es la premisa a toda crítica de lo político. Engels se plantea durante un tiempo llegar a una nueva Teoría crítica unificando la gran filosofía de Hegel con la práctica literaria-política de Börne. Vislumbró la tarea pendiente de la teoría crítica, superó las unilateralidades de las vanguardias literarias y filosóficas.

Se trataba de llevar a término “la compenetración de Börne y Hegel, la mediación entre vida y ciencia, entre la realidad moderna y la auténtica filosofía”. El híbrido parecía imposible de sintetizar en la alta teoría, el cuádruple frente de combate (el espíritu libre luchando contra curas y pietistas, contra la nobleza y su burocracia, contra la “aristocracia del dinero” y los poseedores y, finalmente, el republicano contra la monarquía) requería un método realmente sólido y revolucionario, una herramienta que ya no podía encontrar en la Joven Alemania.

Finalmente, al ver las contradicciones internas insalvables del liberalismo de izquierda alemán, desistió del proyecto, asumiendo el aporte materialista de Feuerbach. En este tema Engels también es mucho más precoz que Marx. Se apropió de Hegel ya en 1839, aplicando el método dialéctico-materialista creativamente, con una soltura poco habitual, ya en artículos de 1840.

Uno de los escritos recogidos lleva por título “Esbozo de crítica de la economía política”, recordando el subtítulo de *El capital*. ¿Qué tipo de crítica realiza aquí Engels a la Economía política?

Este decisivo ensayo fue el primer trabajo de Engels de *Kritik* a la ciencia del enriquecimiento burgués, como definía a la Economía política. Marx estaba muy interesado en este trabajo de Engels y escribió un resumen que se encuentra en su *Nachlass*, incluso más tarde lo mencionó en el prefacio a su *Kritik...* de 1859, diciendo que era “un brillante ensayo sobre la crítica de las categorías económicas”.

A pesar de que la obra contenía algunos rasgos de inmadurez inevitables en la fase anterior de la formación de sus ideas –una exposición poco dialéctica que se inicia con el comercio (y no con la célula básica del capitalismo, la mercancía), influencia del humanismo abstracto de Feuerbach y una crítica moralizante, al estilo de los escritores cartistas y owenistas como Watt, que influenciaron mucho a Engels en su llegada a Manchester–, contenía una profunda anticipación de la futura *Kritik* materialista al capital como tal a través de sus categorías teóricas. Engels anuncia que “al criticar la Economía nacional, examinaremos las categorías básicas, revelaremos la contradicción introducida por el sistema de libre comercio y sacaremos las consecuencias de los dos lados de la contradicción”.

La obra se dedica principalmente a un examen crítico de la base económica del sistema capitalista: la propiedad privada. Engels demostró que la causa principal de los antagonismos sociales en el mundo burgués y la causa de la futura revolución social, será el desarrollo de las contradicciones inherentes y generadas por el conflicto entre el capital y la tierra enfrentadas al trabajo. Además analizó las interconexiones dialécticas entre la competencia y el monopolio resultante de la naturaleza de la propiedad privada burguesa. En este trabajo Engels define el rol de la ciencia como componente esencial del catálogo de las fuerzas productivas del Capital. Este ensayo ha generado una falsa polémica, en torno a la cuestión de si Engels fue el que estimuló al joven Marx hacia la crítica de la Economía política...

¿Por qué falsa polémica?

Porque es insostenible documentalmente desde el conocimiento preciso de la propia evolución intelectual de Marx en la *Rheinische Zeitung*, y sus conocimientos objetivos sobre la Economía política alemana de la época. He escrito algo sobre el tema...

¿Contó Engels con el apoyo familiar antes estas “inquietudes

literarias”?

En absoluto. Su familia desconocía su actividad político-literaria, salvo su hermana preferida, Marie. Todos sus artículos de los primeros años son o bien anónimos o con seudónimos. Vuelvo a decirte que no se tratan de “inquietudes literarias”, pecamos de anacronismo, estamos comprendiendo mal el complejo contexto de lucha política revolucionaria en la Prusia de la época. Hasta qué punto estos “ejercicios literarios” eran eminentemente políticos y revolucionarios, lo demuestran las obras de la mayoría de los escritores del movimiento de la “Joven Alemania”, el liberalismo de izquierda de la época.

Recordemos que Engels era columnista regular de su principal revista, que estas obras fueron prohibidas en bloque en toda Alemania, y muchísimos de sus principales autores debieron exiliarse perseguidos por el Estado. Engels, debido a la censura y la dura represión policial, recién firmó con su nombre y apellido verdaderos en el año 1843. No hubiera sido de este calibre la respuesta del Estado prusiano si solo expresaran “inquietudes literarias”.

De acuerdo, tienes razón. ¿Habló el Engels maduro de estos trabajos de adolescencia y juventud? ¿En qué términos?

El proceso de autoinmolación de Engels, espiritual y material, que comenzó después de 1848, hizo que Engels ni siquiera se imaginara valorar sus escritos previos al comienzo de su colaboración con Marx. Además se sumaba que se había transformado en el Teofrastró (por en relación con Aristóteles) del *Nachlass* literario marxiano, tarea central de su última etapa vital.

Hay un anécdota ilustra esta actitud. Una vez un socialdemócrata ruso, Voden, al preguntarle en 1893 a Engels por su material juvenil, se autopreguntó: “¿debería emplear el resto de mi vida en publicar viejos manuscritos de su trabajo publicista de los 1840’s o bien debería, después de publicado el libro III de *Das Kapital*, editar los manuscritos sobre la historia de las teorías de la plusvalía de Marx?”

Engels jamás se consideró importante en el formidable trabajo teórico de Marx, asumió un rol “paulino” con respecto al marxismo.

En la autoinmolación de Engels, ¿incluyes el caso del hijo no reconocido por Marx que tomó su apellido?

No, me refiero a su notable voluntad de desaparición, tanto física (cremación de sus restos y esparcimiento de las cenizas en el mar para evitar todo culto a su persona) como intelectual (él fue el que fundamentó el mito de ser un segundo y desechable violín)...

Nos recuerdas cómo se conocieron Engels y Marx.

Engels llegó a Berlín en 1841 e inmediatamente buscó unirse a los jóvenes hegelianos, otra especie de partido político y cátedra paralela a la vez, que corporizaba la segunda fase del liberalismo de izquierda en Alemania. Lo más probable, por el retrato satírico que realiza Engels de él en el poema sobre la Biblia, que aparece por primera vez en español en nuestro *Engels antes de Marx*, es que ya conociera a Marx, circunstancialmente, de las reuniones en bares y cervecerías del grupo de *Die Freien*, los libres de Berlín, en el que ambos participaban.

En su camino hacia Londres y Manchester en 1842, Engels hizo otra parada en Colonia para visitar la famosa *Rheinische Zeitung*, diario liberal de izquierda que reunía a burgueses republicanos con jóvenes hegelianos. Allí se reunió con su nuevo editor-jefe, Marx, que había asumido el 15 de octubre de 1842, más o menos por defecto, ya que era el único asociado dispuesto a asumir el riesgo. Debido a sus brillantes folletos contra Schelling, Engels había sido invitado a colaborar en el diario y llevar la correspondencia en Inglaterra.

Así que este encuentro, el 16 de noviembre de 1842, fue descrito como muy cercano y cálido, por el propio Engels, confesándoselo en 1895 al biógrafo de Marx, Franz Mehring. La reunión definitiva y ya legendaria será la del otoño de 1844 en París, que sellará sus destinos para siempre.

¿Se puede hablar, en algún sentido, de engelsianismo como seguimos hablando de marxismo?

Solo puede hablarse de cierto “Engelsianismo”, sin Engels por supuesto, en el intento de codificación jesuítica en tríadas y leyes que intentó el *Dia Mat* en la URSS de determinados textos del corpus engelsiano. Aunque si invertimos los términos, dado nuestro grado de conocimiento en estos momentos, el “Ismo” en Marx es esencialmente una suerte de Engelsianismo tardío. Tal la paradoja...

¿Quieres añadir algo más?

Espero que el lector español pueda disfrutar y aprender de este indudable clásico del pensamiento crítico de Occidente, y descubrir en su etapa juvenil, el genio y el nervio de un gran pensador.

Agradecerte, como siempre, tu generosidad y tu perspicacia, y felicitarte por tu dilatado y enorme trabajo de divulgación de las ideas progresistas y de todo espíritu libre.

Gracias por tu erudición, por tu compromiso... y por tu generosidad conmigo.

Entrevista a Alfredo Iglesias Diéguez sobre Faustino Cordón, Joep Gibert y el darwinismo y el materialismo

“Faustino Cordón no tiene nada que ver con el lysenkismo.”

Alfredo Iglesias Diéguez (Vigo, 1966) es profesor de Geografía e Historia en el instituto Maruxa Mallo de Ordes (Galicia). Desde su juventud está vinculado a movimientos sociales, sindicales y políticos de izquierdas. Discípulo de Josep Gibert, con quien trabajó en Orce y Cueva Victoria desde 1984, algunos de sus temas de interés son la evolución humana, la historia desde abajo, la historia de la ciencia, la justicia social,...

Recibí una carta tuya hace unos días con dos apartados. El segundo lo titulabas así: “Cordón y el 'lysenkismo': una reflexión a partir de una lectura de Darwin, Cordón, Tort, Cunchillos y Teresa Cordón”. Era a raíz de una entrevista a Adrià Casinos publicada en El Viejo Topo sobre *Genética y estalinismo*, un libro del que es coautor.

Déjame preguntarte sobre algunas de las temáticas que apuntabas en la nota. ¿España ha tenido su Lysenko?

Como te decía en la carta a la que aludes en la presentación, motivada por una entrevista que tú le hiciste a Adrià Casinos, no tengo muy claro que en España hubiese una tendencia lysenkista patrocinada por el PCE. Ahora bien, aunque según cuenta, en sus *“tiempos de estudiante estaba bastante extendida la creencia que Faustino Cordón respondía a una supuesta tendencia lysenkista española”*, si el PCE tuvo a su Lysenko particular, tengo claro que no fue Faustino Cordón.

¿Quién fue Faustino Cordón?

Faustino Cordón (1909-1999) fue un bioquímico y teórico evolucionista. Fue militante del PCE desde los tiempos de la República y como químico fue destinado a la fabricación de armamento durante la guerra, llegando a ser jefe de armamento en la Junta de Defensa de Madrid.

Durante el franquismo desarrolló su actividad científica al margen de la academia, en laboratorios privados, en los que trabajó en la elaboración de sueros y vacunas, aunque desde muy temprano desarrolló una serie de trabajos relacionados con la evolución de los seres vivos. De esa época es el libro *Introducción al origen y evolución de la vida* (1958).

A partir de ese momento realiza una revisión sistemática del pensamiento de Darwin y de los neodarwinistas; de hecho es él quien traduce al castellano algunas obras de Theodosius Dobzhansky y de Ernst Mayr. En 1966 publica un libro en el que anuncia su nueva

propuesta teórica, de la que hablaremos más adelante si te parece: *La evolución conjunta de los animales y su medio*.

En los años de la Transición, Faustino Cordón tuvo un reconocimiento público importante, fue en esos años cuando se difundieron algunas de sus principales obras: *Cocinar hizo al hombre* (1979), *La naturaleza del hombre a la luz de su origen biológico* (1981) y, quizás su obra principal, *Tratado evolucionista de biología* (2 partes: 1978, 1994).

En definitiva, Faustino Cordón siempre se movió dentro del marco establecido por el darwinismo y el materialismo, aunque en algunos aspectos se mostró crítico con la síntesis neodarwinista, como también lo hicieron Moto Kimura, Stephen Jay Gould o Lynn Margulis.

¿Un darwinista y materialista? ¿No es materialista todo darwinista?

Si me permites, voy a dar un rodeo.

Adelante con el rodeo.

Como acabo de decir, Faustino Cordón fue un evolucionista que desarrolló su trabajo científico dentro de los cinco principios establecidos por Darwin, que eran los siguientes: 1. La evolución es un hecho natural; 2. Todos los seres vivos tienen un origen común; 3. La diversificación de las especies; 4. El gradualismo, y 5. La selección natural.

Ahora bien, en el libro *Los problemas de la biología actual y Darwin* (1982), Cordón afirmaba que *“a los cien años de la muerte de Darwin, no se puede ser un epígono suyo ni prescindir de él; hay que poseerlo, bien para olvidarlo o para fecundarlo, desde fuera, con el apoyo de numerosos datos de nuevo tipo proporcionados por las ciencias biológicas del siglo XX”*. Es decir, *no podemos ser darwinistas sin actualizar a Darwin*.

Eso es lo que hicieron, entre el año 1937 y 1950, Theodosius Dobzhansky, Ernst Mayr, George Gaylord Simpson, Bernhard Rensch y George Ledyard Stebbins, quienes propusieron una nueva síntesis evolutiva que sostiene lo siguiente: 1. La herencia es particular y de origen genético; 2. Existe una amplia variabilidad en las especies naturales; 3. La evolución se desarrolla en el seno de especies distribuidas geográficamente; 4. La evolución procede por modificación gradual de las poblaciones; 5. Los cambios en las poblaciones son el resultado de la selección natural; y, 6. Las diferencias observadas entre los organismos se deben a las adaptaciones.

Por esa razón, como decía en la respuesta anterior, a partir de los años sesenta del siglo XX surgieron numerosas críticas a la nueva

síntesis darwinista; entre las cuales, se encuentran las siguientes: 1. Los descubrimientos de la biología molecular son incompatibles con el darwinismo; 2. La especiación geográfica no es el único modo de especiación; 3. La evolución no es gradual, sino que es el resultados de 'equilibrios intermitentes'; 4. La teoría sintética no explica satisfactoriamente la evolución ontológica (el desarrollo individual); 5. Al considerar al gen como el nivel de actuación de la selección en el seno de los individuos, el darwinismo nos es capaz de explicar los fenómenos macroevolutivos; 6. Al desatender los procesos estocásticos y no tener en cuenta las limitaciones de la selección natural, el cuadro evolutivo propuesto por el darwinismo es erróneo.

Es en ese contexto crítico en el que hay que entender la obra de Cordón, como una renovación de la obra de Darwin en el contexto de los nuevos descubrimientos científicos. Una obra a la que me referiré más adelante con cierto detalle.

Espero que el rodeo haya valido la pena.

Ha valido la pena, mucha sustancia en muy pocas líneas. Hay que leerle y releerte.

Ahora vayamos a la segunda parte de la pregunta: ¿no es materialista todo el darwinismo?

Vayamos a ella, ahí te quiero ver.

Supongo que sí, que todo darwinista debería ser materialista, pero tengo mis dudas al respecto. Me explico.

En el discurso evolucionista, fíjate que no me estoy refiriendo al hecho evolutivo, sino al conjunto de discursos que se elaboran en torno al hecho evolutivo, hay una cantidad enorme de contenidos no científicos, lo que Althusser denominó 'filosofía espontánea' de los científicos; es decir, de contenidos ideológicos.

La razón es muy sencilla: vivimos en una sociedad postneolítica, por lo que vivimos en una sociedad que es heredera de aquellas primeras sociedades jerarquizadas que explicaron nuestra presencia en el mundo como resultado de una creación divina, razón por la cual surgen fricciones entre el discurso sancionado como científico y nuestras creencias. La Iglesia no condenó a Newton por descubrir la gravedad universal, ni a Maxwell por descubrir el electromagnetismo, porque tales hechos no estaban explicados en la *Biblia*; pero condenó a Galileo y a Darwin porque ofrecieron una explicación científica a un hecho natural (el movimiento de traslación de la Tierra o la evolución biológica) que contradecía la palabra escrita en la *Biblia*. Recordemos que Josué dice: "*Sol, detente en Gabaón, y tú luna, en el valle de Ajalón*", lo que quiere decir que es el Sol quién se mueve alrededor de la Tierra,

del mismo modo que la Luna; asimismo, en el *Génesis* queda constancia de que el hombre (Adán) fue creado por Dios a partir del *'limo terrae'*: *"Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente"*.

En este sentido, quizá de una forma a lo mejor demasiado ligera, cuando dije que Faustino Cordón era materialista me refería a que su teoría está libre de ese discurso tan vasallo de las creencias religiosas.

De acuerdo con lo que comentas sobre el materialismo de Cordón. Pero no todos los darwinistas lo son.

Son demasiados los científicos, quizás Francisco Ayala sea el más conocido en España debido a que tiene una gran obra de divulgación, que a pesar de ser claramente darwinistas -Francisco Ayala es discípulo de Theodosius Dobzhansky y profesor en la universidad de Berkeley¹⁸-, en sus obras de divulgación afirman que la Creación y la evolución son hechos complementarios. Asimismo, son también muy habituales los deterministas que consideran que todo está en los genes, a quienes siempre combatió Richard Lewontin, un darwinista que estudió la genética de poblaciones. O quienes sostienen, sin la más mínima prueba -más que las creencias derivadas de la interpretación de nuestras sociedades-, que los humanos somos seres agresivos por naturaleza, o que estamos imbuidos de un espíritu aventurero...O, por último, quienes actúan como si las actividades psíquicas propias de los seres humanos (lenguaje, pensamiento...) o su capacidad de elaboración de artefactos o de manipulación del espacio, surgiesen por 'generación espontánea' o de 'una mutación genética', evitando explicar como surgen esas capacidades (pensamiento, lenguaje, elaboración de artefactos...), en suma, la cultura, por medio de la selección natural a partir de nuestros antepasados. ¿Acaso evitan un conflicto con la Iglesia? O, incluso algo peor, ¿consideran que la cultura es una manifestación del alma divina?

Para marcar la diferencia con todos estos discursos que contienen una carga ideológica tan manifiesta, es por lo que insisto en que Faustino Cordón era materialista.

Es justa la insistencia. ¿Hubo lamarckistas en España? ¿Nos precisas la noción de lamarckismo?

Voy a empezar por la segunda pregunta. El lamarckismo es una teoría evolucionista en muchos aspectos coincidente con los cinco principios de Darwin; de hecho, podría compartir con el darwinismo de Darwin cuatro de esos principios, tan solo difiere radicalmente en el aspecto de la selección natural, ya que para Lamarck el motor del

¹⁸ Ex fraile dominico, falleció el 4 de marzo de 2023.

cambio evolutivo es la 'herencia de los caracteres adquiridos'.

En este sentido, el lamarckismo, interpretado desde una perspectiva ortogenista y finalista, fue una teoría que gozó de bastante aceptación, sobre todo en Francia, donde en los primeros años del siglo XX, Teilhard de Chardin difundió una teoría evolutiva inspirada en los postulados lamarckianos. No obstante, fue tras su muerte, cuando su obra más importante -que había permanecido inédita- alcanzó una gran difusión por todo el mundo católico. Precisamente, muchos de los evolucionistas finalistas de los años cincuenta y sesenta del siglo XX (principalmente Valeriano Andrés, Bermudo Meléndez o Miquel Crusafont en España), podrían ser considerados lamarckistas.

Además, en la actualidad, dentro de este contexto de crítica a la teoría sintética, existe una corriente que se dice a sí misma neolamarckiana. Esta corriente apoya esa crítica en dos aspectos: la epigenética, que sostiene que existen mecanismos que modifican de manera transmisible la expresión de los genes sin modificar la secuencia del ADN; y, en la herencia de los rasgos culturales (lenguaje, símbolos...).

Obviamente, dos aspectos muy controvertidos, sobre todo el segundo, que es objeto de una profunda crítica por parte de toda la tradición materialista en el sentido que la acabo de definir.

¿En qué aspectos se centró el trabajo de Faustino Cordón?

Los trabajos de Faustino Cordón se centraron en los siguientes aspectos:

a) el estudio de la evolución molecular y proteínica, fundamental para entender el surgimiento de los primeros seres vivos (basibiones, en la terminología de Faustino Cordón);

b) el análisis de las funciones enzimáticas y su papel en la evolución del metabolismo celular, fundamental para comprender la evolución de la célula;

c) el origen del animal en tanto que surgimiento de la experiencia animal, de la unidad evolutiva animal; y,

d) el origen de la conciencia, como toma de acción y experiencia, en este sentido, la conciencia surge del soma.

En consecuencia con estas investigaciones, Faustino Cordón desarrolló la teoría de las tres unidades de nivel de integración evolutiva (basibión, célula y animal), enunciada en los años finales de su vida y que desarrollaron posteriormente sus discípulos.

Asimismo, en el debate entre autonomistas y deterministas, Faustino Cordón se posicionó entre los autonomistas, razón por la cual se distancia de la deriva reduccionista de la teoría sintética, como la propuesta por Richard Dawkins.

En este sentido, Faustino Cordón no es neodarwinista, del mismo modo que Richard Lewontin, el principal genetista de poblaciones, tampoco lo sería, por citar otro ejemplo de un reconocido darwinista.

¿Se puede hablar propiamente de cordonismo, como línea de investigación biológica?

Después de todo lo dicho, no sé si se puede hablar de cordonismo, pero lo que sí tengo claro es que, a pesar de que la obra de Faustino Cordón no está suficientemente difundida, tiene continuidad en los trabajos de Chomín Cunchillos y Teresa Cordón, de modo directo, y de Guillaume Lecointre, a pesar de que no llegó a trabajar con Faustino Cordón.

Aparte del papel que Patrick Tort realizó en la difusión internacional de su obra.

¿Quién fue Chomín Cunchillos?

Chomín Cunchillos fue discípulo de Faustino Cordón, con quien trabajó entre 1985 y 1998, y uno de los principales exponentes de la teoría de las tres unidades de nivel de integración evolutiva; de hecho, es autor del libro que acabo de mencionar, en el que realiza una excelente exposición de la teoría de Faustino Cordón, introduciendo información procedente de su propia investigación, al proponer un modelo del origen de la vida a partir de la evolución molecular de donde procede las primeras proteínas o basibiones, explicada por mecanismos propios de la selección natural; así como un modelo de evolución de la célula (los vegetales son una asociación de células, no un nuevo nivel de integración evolutiva) y los animales.

Chomín Cunchillos, aunque era profesor de instituto en Madrid, estuvo vinculado en un primer momento a la Fundación para la Investigación de la Biología Evolucionista (FIBE), en la que trabajó con Faustino Cordón, y en el ICDI hasta su muerte, que tuvo lugar en el año 2015.

Asimismo, fue un extraordinario crítico del pensamiento determinista y holista, de los que hablaremos más adelante si te parece.

¿Y quién fue Patrick Tort? Añado otra complementaria: ¿es conocida la obra de Cordón fuera de España?

Patrick Tort, preside el Institut Charles Darwin International (ICDI) y lleva desde los años noventa del siglo XX entregado a la edición crítica y en francés de la obra de Darwin. Con todo, aparte de ser bien conocido por esa actividad, la principal aportación de Patrick Tort a la teoría evolutiva darwinista es el concepto de '*efecto reversivo de la evolución*', que se podría definir de la siguiente forma: la selección

natural selecciona la cultura (a través de la selección de los instintos sociales), que se opone a la selección natural (debido a que se imponen un conjunto de normas y comportamientos antieliminatorios).

En cuanto a la segunda parte...

En cuanto a la segunda parte de la pregunta, la obra de Faustino Cordón tiene una cierta repercusión fuera de España, al menos si tenemos en cuenta tres aspectos: Primero: el primer volumen de su *Tratado evolucionista de biología* ha sido traducido al inglés y al ruso; Segundo: su obra fue objeto de difusión en el transcurso del congreso *Pour Darwin* (1997), dirigido por Patrick Tort; y, tercero, *Les voies de l'émergence: introduction à la théorie des unités de niveau d'intégration*, (2014), de Chomín Cunchillos, constituye una excelente introducción al pensamiento de Faustino Cordón y a su teoría de las tres unidades de nivel de integración evolutiva.

Supongo, de todas formas, que la obra de Faustino Cordón no está suficientemente difundida.

¿Conociste personalmente a Cordón? ¿También a sus discípulos?

Sí. Tuve el enorme placer de conocer a Faustino Cordón, a quien visité en la FIBE (y en una ocasión en su casa), entre los años 1995 y 1998. Fueron años de intensas conversaciones, algunas grabadas. Si a José Gibert le debo mi formación científica -digamos práctica-, Faustino Cordón me obligó a poner en orden todas mis lecturas teóricas, por lo que considero esas conversaciones muy fructíferas en lo que respecta a mi formación teórica.

Además, fue él quien me puso en contacto con Patrick Tort en el momento en que estaba organizando el congreso *Pour Darwin* (1997), en el que tuve el placer de participar como invitado con una ponencia encuadrada en la cuarta jornada, en la que se presentaban las diferentes líneas de investigación darwinistas.

También gracias a Faustino Cordón pude conocer a Chomín Cunchillos, una excelente persona con quien mantuve contacto hasta su muerte, y a Teresa Cordón, la hija de Faustino, con quien perdí el contacto a la muerte de su padre.

Insisto en un punto ya comentado. Se habla en ocasiones de la lectura materialista del darwinismo. ¿En qué consiste esa lectura?

Partiendo de la 'definición' expuesta en la pregunta anterior, entiendo que son materialistas los discursos científicos libres de interferencias ideológicas de cualquier tipo: holistas (todo está estrechamente entrelazado en el universo, desde las partículas más elementales hasta nuestra conciencia), reduccionistas (todo está en

nuestros genes) o concordistas (aquellas que defienden que la evolución y la Creación están en concordia).

En este sentido, ya que estamos hablando de este grupo de autores, tanto Patrick Tort, como Chomín Cunchillos o el propio Faustino Cordón, en alguna de sus obras realizaron algún tipo de crítica a los discursos que, en nombre de Darwin, legitimaban algún tipo de desigualdad o construían alguna distopía.

Ahí están, por ejemplo, las denuncias al socialdarwinismo o a la sociobiología, o a las teorías holísticas y, por supuesto, a las teorías del 'diseño inteligente' y, en general, a todos los discursos que interpretan el hecho evolutivo de modo distorsionado.

¿Y qué tienen de malo las teorías holísticas, las cosmovisiones que sostienen que todo está estrechamente conectado en el universo?

Si no ando muy confundido, creo que fue Aristóteles quien sostuvo en su *Metafísica* que "el todo es mayor que la suma de sus partes". Si consideramos este postulado como el fundamento de un modo de entender las cosas en su totalidad, en su complejidad global, ya que solo así se pueden apreciar los procesos que interactúan entre las partes, en principio, nada que objetar.

Es posible que ahora diga alguna incorrección epistemológica, pero con esa 'definición' tan genérica, supongo que el pensamiento de Spinoza o Marx serían holistas. ¿Acaso no fue Marx quién nos enseñó a comprender la historia como un proceso en el que interactúan las diferentes partes de un todo?

No obstante, en la tradición evolucionista de la que venimos hablando, el holismo tiene unas connotaciones místicas peligrosas. Me explico.

Adelante con tu explicación.

El fundamento del holismo evolucionista en general, y del antropológico en particular, se encuentra en la obra *La evolución creadora* (1907) de Henri Bergson, quien sostenía que la vida no podía reducirse a un conjunto de procesos físico-químicos mecánicos, sino que estaba sostenida por un '*élan vital*', una fuerza invisible que dirige la evolución y el desarrollo de los organismos.

Por otra parte, esta idea de 'evolución creadora' está recogida en el texto que funda el holismo: *Holism and evolution* (1926), de Jan Smuts.

Esta fuerza invisible sería la 'conciencia' que guía la evolución y que constituye el fundamento de toda la teoría finalista desarrollada por Teilhard de Chardin y continuada por Valeriano Andrés, Bermudo Meléndez y, sobre todo, por Miquel Crusafont, que identificó una ley fundamental que guiaba la evolución: la ley de la complejidad-

conciencia, cuya línea de atajo, que unía el alfa (la Creación) con el omega (el reencuentro con Dios), culminaba en *Homo sapiens*.

Me voy a permitir un inciso personal antes de continuar.

Adelante también con el inciso.

Recuerdo que en 1985, cuando entré por primera vez en el Museo Paleontológico de Sabadell (hoy Institut Català de Paleontologia Miquel Crusafont), me impresionó un panel, que destacaba sobre cualquier otra cosa en la entrada del Museo, que ilustraba la teoría de la complejidad-conciencia de Crusafont, quien había muerto dos años antes¹⁹. En ese momento el director del Museo era Josep Gibert; cuando lo destituyeron por razones políticas -para nada científicas-, el siguiente director tiró a la basura aquella 'reliquia' del pensamiento científico finalista. Supongo que la razón era que el signo de los tiempos apuntaba en otra dirección y ese 'árbol evolutivo' estaba errado. ¡Los museos también tienen que ser museabilizables y la historia de la ciencia tiene que tener un hueco en los museos!

Excelente sugerencia.

Vuelvo al asunto. Partiendo de estas bases, el holismo evolucionista actual que remite entre otros postulados al 'principio antrópico', de John Barrow y Frank Tipler, o las teorías de Hubert Reeves, pretende explicar que todo en el universo está predeterminado para garantizar nuestra existencia o, dicho de otro modo, la vida inteligente -que es autoconsciente-, es el último peldaño evolutivo y posiblemente el objetivo del desarrollo del universo.

Esta gente, hasta donde yo llego -conozco personalmente a un holista que es una persona absolutamente entrañable: pacifista, vegetariano...-, no habla directamente de Dios, pero tiene una conciencia absolutamente espiritual.

Entiendo por donde vas.

En este sentido, el holismo renueva el finalismo del siglo XX para transformarlo en una nueva teoría que, junto con la teoría del diseño inteligente y otras teorías concordistas, constituyen un nuevo intento de presentar lo que no es más que una creencia religiosa o mística como una teoría científica.

Me has hablado en alguna ocasión de tu teoría-conjetura de los tres niveles de acción. ¿Nos la puedes resumir?

Intentaré no salirme mucho de los marcos de la pregunta... aunque sé que la primera parte de la respuesta va a parecer un rodeo prescindible. A pesar de eso, me arriesgo.

¹⁹ En 1983.

Mi aproximación al hecho evolutivo tuvo una motivación -aunque sea muy, muy, muy, indirecta- religiosa. Me explico: mi abuelo, que estuviera a punto de tomar los hábitos, fundamentaba su ateísmo en dos cuestiones: el origen biológico del hombre y la naturaleza exclusivamente humana de Jesús (recuerdo que tenía una explicación racional para todos los milagros). Fueron los paseos que daba con mi abuelo los que me hicieron desarrollar una verdadera pasión por la cuestión de los orígenes; no obstante, aunque la evolución biológica siempre me interesó, lo que realmente me interesaba era la evolución social y cultural. Por esa razón desde muy temprano realicé lecturas que me ayudaran a encontrar respuestas, incluso fue a una edad muy temprana cuando me vinculé a Gibert, mi maestro.

Durante mis años de formación académica pude acumular una ingente cantidad de conocimientos (complejos líticos, edades, lugares...), pero no había respuestas a esa necesidad 'infantil' de 'explicarle a mi abuelo -que murió en 1990 con 82 años, yo en ese momento tenía 24 años-, que estaba seguro de que no había habido ningún tipo de intervención divina en la formación del género *Homo*'. Recuerdo que un par de horas antes de su muerte, después de rechazar la presencia de un cura en su habitación, me preguntó: 'Alfredo, ¿estás seguro de que somos descendientes de los *Australopithecus*?' A él le reconfortó la respuesta que le di, pero a mí no.

Tenía que poder explicar el proceso de emergencia de nuestro pensamiento, de nuestro lenguaje, de nuestra capacidad de elaborar artefactos..., en definitiva, de la cultura, de forma materialista, en el sentido que llevo usando ese término. Fue en ese momento cuando Josep Gibert me propuso un proyecto de investigación que lo cambió todo: lo que pudo haber sido el análisis de un yacimiento más en el conjunto de yacimientos del Plio-Pleistoceno ibérico, acabo siendo una profunda reflexión a medio camino entre la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia que amplié con mi tesis de doctorado.

Fue entonces cuando conociste a Cordón...

Fue en esos años de investigación cuando conocí a Faustino Cordón, a Chomín Cunchillos y a Patrick Tort. Recuerdo que fue durante una conversación con Faustino Cordón cuando me surgió una respuesta materialista a la emergencia de la cultura. A partir de ese momento tenía dos cosas por hacer: terminar la tesis y ponerme manos a la obra en esa nueva investigación. La tesis la leí en 1998, a partir de ese momento me puse manos a la obra para buscar *los fundamentos biológicos del psiquismo humano: pensamiento, lenguaje y elaboración de artefactos* (así se tituló el tema que no llegué a defender en una oposición a profesor titular de universidad, fui un kamikaze, ya que no

tenía ninguna vinculación con la universidad).

Ahora vamos a la pregunta. Hasta este punto todo era prescindible.

No lo ha sido, más que interesante lo que has explicado.

La teoría-conjetura que te decía, se puede resumir de esta forma:

Los seres humanos, como animales sociales, existimos en un medio con el que interactuamos como sociedad de tres formas diferentes, los llamados niveles de acción: 1. La percepción del medio, a través de los sentidos -cuyo órgano de recepción es diferente según el cuerpo de cada especie-; 2. La intervención en el medio, es decir, las estrategias adaptativas relacionadas con la locomoción y la alimentación y la elaboración de artefactos, un conjunto de acciones que se manifiestan en el espacio, el tiempo y los cuerpos; y, 3. La representación del medio, es decir, el pensamiento y el lenguaje.

En este sentido, el pensamiento y el lenguaje surgen como una representación del medio con el que los primeros representantes del género *Homo* interactuaban para sobrevivir como especies de una forma determinada por el cuerpo de cada especie.

Recuerdo que con los datos que disponíamos en torno al 2000, el paradigma clásico no explicaba bien surgimiento de la elaboración de artefactos, no digamos ya del pensamiento, el lenguaje o la conciencia... Nuestro primer trabajo -digo nuestro porque trabajé en ello con Josep Gibert-, fue 'ordenar' todos esos datos de acuerdo con nuestra propuesta metodológica... el resultado fue sorprendente, se aclaraban muchas cosas.

En todo este trabajo el papel de Faustino Cordón, así como el de Chomín Cunchillos y Patrick Tort, fue mostrarme los errores que subyacen al determinismo biológico, de los que yo ya era consciente, pero en esta ocasión me ofrecieron herramientas teóricas de las que no disponía antes.

Te cito: "En eso estuve entre 1998 y 2007, la muerte de Cordón, la marcha a París de Chomín y la muerte de Gibert, me dejaron sin fuerzas..." ¿Nos resumes de nuevo tu relación con Gibert?

A Josep Gibert lo conocí en un momento fundamental de mi vida. Era el año 1984, concretamente -recuerdo perfectamente el momento-, el 17 de mayo, en el transcurso de una conferencia que dio en el Museo Arqueológico Nacional (Madrid), al que acudí desde Vigo. Tenía 17 años y estaba estudiando 3º de BUP.

Aquel año participé en las excavaciones que dirigía en Venta Micena (Orce), me apunté en el primer turno para tener la posibilidad de renovar y poder estar más tiempo. Estuve con él desde el 4 de julio hasta finales de septiembre. Mi relación científica con él se mantuvo

hasta el día de su muerte, en 2007; hoy aún sigo estando en el grupo de trabajo que de alguna manera intenta continuar su legado. De hecho, este año nos gustaría celebrar el 40º aniversario del descubrimiento del 'hombre de Orce'.

A él le debo mucho más que mi formación científica, él me dirigió -al menos parcialmente- la tesis de licenciatura (1993) y mi tesis de doctoramiento (1998), le debo también, al menos en parte, una forma de entender y estar en el mundo.

¿Has podido recuperar esas fuerzas a las que antes aludías?

Es complicado. Siempre viví al margen de las instituciones científicas y universitarias, pero la presencia de Gibert me vinculaba a una institución científica y me permitía mantener un cierto nivel de investigación y de publicaciones en revistas científicas. Debo de ser uno de los pocos docentes no universitarios que publicó en *Antiquity*, *Human Evolution* o *L'Anthropologie* -por ejemplo- y que tiene capítulos en libros editados en la Princeton University, en la Oxbow Books o en la PUF -por poner otros ejemplos-, pero esas puertas creo que -tras la muerte de Josep Gibert-, las tengo cerradas; aunque estoy escribiendo unos párrafos para un artículo con los antiguos colaboradores de Gibert para la revista de la Academia de Ciencias de China. A ver en qué queda.

Ciertamente, debes ser uno de los pocos profesores de enseñanza media que cuenta con ese tipo de publicaciones. Lo ignoraba.

En los últimos años publiqué un pequeño artículo exponiendo mi teoría-conjetura en el libro homenaje a Josep Gibert, publicado en 2017, pero después de eso no volví a escribir nada. No obstante, sigo sumando pruebas por si en algún momento tengo la oportunidad de escribir algo con finalidad científica o divulgativa.

De todas formas, algún día me gustaría publicar una síntesis divulgativa de todo lo que llevo trabajando desde hace tiempo, de lo que esta teoría-conjetura es una parte. En cierto sentido, a veces pienso que tengo la obligación moral de publicar una historia social de la humanidad que nos libere de la tutela de los amos y de los dioses, no sé si me explico.

¡Te explicas y te explicas muy bien! ¡Mucho ánimo para escribir esa historia social liberadora que muchos deseamos leer! ¿Quieres añadir algo más?

Creo que ya dije demasiado, por lo menos si tenemos en cuenta que el origen de esta conversación fue un correo, de apenas un párrafo, comentando una entrevista a Adrià Casinos.

Salvador López Arnal

Me ha gustado mucho responder a tus preguntas. Muchas gracias, querido Salvador.

Gracias a ti, querido y admirado Alfredo.

Entrevista a José Luis Martín Ramos sobre La Internacional Comunista y la cuestión nacional en Europa (1919-1939)

“Es importante destacar la complejidad de la posición de Lenin sobre la autodeterminación que nunca reduce a una consigna ni a un derecho universal automáticamente ejecutable.”

José Luis Martín Ramos es catedrático emérito de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Barcelona. Sus investigaciones se han centrado en la historia del socialismo y el comunismo. Entre sus últimas publicaciones: *Territori capital. La guerra civil a Catalunya, 1937-1939* (2015), *El Frente Popular: victoria y derrota de la democracia en España* (2016), *Guerra y revolución en Cataluña, 1936-1939* (2018), *Historia del PCE* (2021).

Centramos nuestra conversación en su último libro publicado por El Viejo Topo: *La Internacional Comunista y la cuestión nacional en Europa (1919-1939)*.

Ensayo magnífico de 361 páginas llenas de buena historia, rica documentación y excelentes análisis. Me veré obligado a dejar muchas preguntas en el tintero.

Empiezo por una definición: ¿qué deberíamos entender por *cuestión nacional*?

A mediados del siglo XIX esa cuestión se refería tanto a la unificación alemana e italiana como a la diversidad nacional del Imperio Austriaco y el del Zar. Resueltas aquellas unificaciones, reorganizado el imperio de los Habsburgo como Imperio Austro-Húngaro -que mantenía abierta la cuestión de la diversidad nacional al satisfacer solo a los húngaros-, la cuestión se desplazó de manera exclusiva al problema de las minorías en Europa oriental y balcánica. Fue una consideración parcial de la cuestión que durante décadas oscureció el de las identidades nacionales mayoritarias, sobre la que no se proyectó ningún foco social, indispensable para que no se resultara enajenada por el nacionalismo.

La cuestión nacional debe ser considerada de manera integral, poniendo el foco tanto en las minorías como en las mayorías nacionales, sin dejar de considerar nunca que todas se han construido y siguen construyéndose históricamente.

Más allá de lo que aporta a nuestro conocimiento histórico, ¿que interés tiene para nuestro hoy los debates sobre el tema generados por la III Internacional entre 1919 y 1939?

Seguir acumulando de manera crítica la tradición de la izquierda, sin la cual la propia izquierda corre el riesgo de caer en el adanismo. Y

evitar que la ignorancia, además de potenciar el adanismo, nos haga caer en los mismos errores del pasado, olvidando o ignorando las aportaciones y soluciones acertadas que han estado presente en los debates.

¿Por qué la limitación a Europa? ¿No hay “cuestión nacional” (y reflexiones de interés) en otras partes del mundo?

Obviamente, sí. Hay cuestión en todas las partes del mundo, articulado ya sobre la base de estados formalmente independientes. Pero ir más allá de Europa me habría dispersado del motivo de mi estudio que era el de analizar cómo en el movimiento comunista, en el tiempo concreto de la Internacional Comunista, se había deformado la posición de Lenin y se había descuidado la consideración integral de la cuestión entre la segunda mitad de los años veinte y la primera de los treinta del siglo XX, algo que Dimitrov reconoció implícitamente cuando propuso en el VIº Congreso de la IC hacer autocrítica del nihilismo nacional.

La complejidad que adquiere la cuestión en los estados surgidos de las descolonizaciones, las del XIX en Latinoamérica y las del XX en África, Asia y Oceanía necesita un estudio específico que vincula descolonización, nacionalismos y definición nacional de los estados independientes. Las descolonizaciones, con frecuencia, no han resuelto los problemas de identidad interna, sino que los han enredado. También precisa un trato específico el de los estados que se han constituido poblacionalmente por la inmigración masiva, como EEUU y Argentina, y que tras esa inmigración han reconstruido –no sin conflicto desde luego- la identidad original, anglosajona o española criolla en las nuevas identidades estadounidense y argentina. Para sacar las conclusiones fundamentales sobre la política de la IC sobre la cuestión nacional, en el tiempo en que esta existió consideré suficiente circunscribirlo a su tiempo y al espacio europeo, y considerar en él los casos en los que se produce un debate abierto con trascendencia en la política comunista. Por eso tampoco aparecen otros casos de cuestión nacional, como el irlandés –que solo apunto al final- el belga, u otros. Y acotado al tiempo de la IC, tampoco he entrado en el desarrollo de la cuestión a partir de 1943, en la segunda mitad del siglo XX, tiempo en que la cuestión sigue activa y tiene, para no caer en experiencias locales, desarrollos tan importantes como el caso de Trieste (¿quién es el sujeto de autodeterminación?, ¿cuándo es pertinente la autodeterminación en territorios de poblaciones mixtas?) o el de Yugoslavia (cómo se destruye no solo un estado, sino una identidad nacional yugoslava).

Abres con advertencias metodológicas. La primera: la historia de

la cuestión nacional en el marxismo (de manera singular en la socialdemocracia y el movimiento comunista) “no puede hacerse como el despliegue de una doctrina, que se desarrolla de manera inmanente partiendo de una propuesta inicial que de idea en idea culmina en una determinada formulación”. La historia de la cuestión es “la historia de la respuesta dada por los defensores de un proyecto emancipador fundamentado en la igualdad social, a las situaciones históricas concretas que vivieron, incluyendo sus propias condiciones.” Una historia “de ninguna manera unilineal, sino tan plural como lo es en la práctica el pensamiento y la acción marxiana”. ¿No hay entonces, propiamente hablando, una teoría, una “doctrina” del marxismo sobre el tema?

Lo que denominamos marxismo –se han buscado otros nombres, pero ninguno lo ha substituido de manera universal- es un pensamiento y una práctica política muy plural, en el que hay un principio y un cuerpo nuclear compartido y en el que pocas cosas se han establecido como doctrina única.

No se ha producido tal unanimidad en el ámbito del análisis económico, ni en el de las formas de organización de la praxis política. Tampoco en la respuesta dada a los conflictos de la identidad nacional.

La segunda advertencia: “ha de tenerse presente el carácter también histórico de lo que llamamos el hecho nacional, cuyo contenido se construye y cambia como lo hace la propia comunidad en que se produce”. ¿Estás indicando que el concepto “hecho nacional” (o “nación” o “nacionalidad”) varía con la historia, que no se puede hablar propiamente de naciones milenarias por ejemplo?

Hay culturas milenarias, lenguas más o menos milenarias, religiones milenarias...pero pienso que ninguna de ellas en sí mismas o combinadas entre sí producen el hecho nacional. No hay tampoco un desarrollo inmanente de la nación, desde un embrión imaginario, que se despliega por sí mismo, contra viento y marea. Que una comunidad asuma de manera explícita, para sí, una identidad nacional es resultado de un proceso histórico en el que el factor político, la organización del poder, es determinante. Cuando hablamos de proceso histórico hablamos de construcción histórica, de todas las relaciones humanas y también de esa relación social que es la nación, y añado: los rasgos concretos de esa nación, de la misma manera que no son eternos ni inmanentes, tampoco son permanentes. No es que “evolucionen”, sino que están siempre en construcción respondiendo a todo lo que le sucede a esa comunidad nacional.

Tal como pienso, no conozco ninguna nación milenaria. Todo lo más la identificación con un espacio territorial, con una “tierra”, pero las

dimensiones geográficas de ese espacio son muy variables y el contenido humano de él varía en el tiempo.

Señalas que en tu aproximación destacarás las posiciones que tomaron Marx, Engels, Kautsky, Bauer, Stalin, las propuestas políticas de Lenin y los bolcheviques. ¿Esas han sido, en tu opinión, las aportaciones más importantes dentro de las tradiciones marxistas? ¿Y Gramsci o Rosa Luxemburg, por ejemplo? ¿No hay aportaciones recientes que te parezcan de interés?

Esas aportaciones están referidas al contenido del libro, a la historia de la política de la IC, que incluye su antecedente de la socialdemocracia. Desde luego que hubo y ha seguido habiendo aportaciones. Recuerdo las de los marxistas británicos, muchas de las cuales de todas maneras comparten los ejes principales que los nombres que citas.

Rosa Luxemburg está incluida en la primera parte del libro, aunque la trato desde la perspectiva crítica de Lenin; puede ser discutible, pero es mi posición.

La cuestión de Gramsci es diferente, porque sus aportaciones originales más importantes no se conocieron hasta después de su muerte, cuando se publicaron sus *Cuadernos de cárcel*. Antes de ser detenido Gramsci, no hizo aportaciones públicas remarcables. Si acaso podríamos considerar alguna reflexión concreta sobre la cuestión sarda y es significativo que en la cuestión de las minorías eslavas o alemanas del Norte de Italia, se remitiera a los acuerdos políticos de la IC y nada más. Podemos rastrear inicios de sus pensamientos de cárcel o de la importancia que reconocía de hecho a la cuestión nacional, referida a la identidad nacional italiana; pero, repito, eso no fue todavía magisterio, ni tuvo trascendencia en la IC.

Comentas que los movimientos nacionalistas, vertebrados o muy influidos por la iglesia católica y las condenas de Pío IX, adoptaron una posición beligerante contra las “ideas modernas”, la socialdemocracia y el anarquismo, y contra la propia democracia. Fue el caso del nacionalismo bretón y del catalán de finales del XIX, “representado por el rechazo de *La Veu de Catalunya* al sufragio universal –la “mentira universal” había dicho Pío IX- y la adopción de un sistema electoral corporativo y limitado en las Bases de Manresa”. ¿Esas posiciones antidemocráticas y contrarias a las, digamos, ideas modernas tuvieron su recorrido histórico o fueron flor de semanas o meses?

Tuvieron recorrido. En el sector mayoritario del nacionalismo catalán, la Lliga, perduraron hasta el 14 de abril de 1931, cuando fue

desplazado de su posición por Esquerra Republicana de Cataluña.

El nacionalismo bretón siguió siendo muy mayoritariamente católico y contrario a la república democrática, por lo menos hasta la derrota del fascismo en 1945.

Al hablar de Marx sostienes: “no elaboró ninguna teoría general ni desarrolló una respuesta política asimismo general que pudiera tomarse como precedente inmutable de una doctrina única del marxismo, que tampoco existe”. Sin embargo, ¿por qué tantos marxistas y tantas veces han señalado lo contrario?

Por eso mismo que he señalado, porque lo que llamamos “marxismo” es ampliamente diverso y en esa diversidad hay quien ha pretendido que solo hay un pensamiento de Marx, inmanente y doctrinal, que no cambia ni duda a lo largo de su vida. Y cuando extendemos eso a otros exponentes importantes llegamos entonces a la aberración del marxismo-leninismo y ya no digamos del marxismo-leninismo-estalinismo-maoísmo-pensamiento de Enver Hoxha.

¿Cuáles fueron en tu opinión las aportaciones más destacadas de Marx en este ámbito? ¿Qué destacarías de su perspectiva?

En el ámbito de la cuestión nacional destacaría cuatro: el reconocimiento y el rechazo de la opresión de las minorías nacionales, sean irlandeses o húngaros; el rechazo del nacionalismo como alternativa a la opresión nacional; la defensa, por encima de los movimientos nacionales, de la unidad de clase básica y de la mayor unidad de estado posible; y la consideración de complementariedad y no exclusión entre identidad nacional e internacionalismo, algo que está presente en la *Crítica al programa de Gotha*.

¿Por qué hemos leído tan mal el pasaje del *Manifiesto*, un sarcasmo en tu opinión, donde se afirma que los trabajadores no tienen patria? ¿La tenemos o no la tenemos? ¿Tenemos o no tenemos identidad nacional?

La identidad nacional no es ninguna ánima alojada en ninguna parte de nuestro cuerpo ni en su supuesta cuarta dimensión, ni una suma de rasgos físicos, ni un carnet... Es una identidad común que se asume individualmente y que es tan variada, según la realidad histórica de cada comunidad, que todos los intentos de definirla han fracasado o creado artefactos intelectuales que impiden conocer la nación real.

Hay quien no quiere asumir ninguna, pero eso tiene poco recorrido. La historia es la que es. Y la historia ha dado lugar a la construcción de esa identidad, que se ha manifestado como sólida en el tiempo histórico presente. Bauer sostuvo que sustituido el capitalismo por un

sistema internacional de igualdad –el socialismo– las naciones no desaparecerían. El obrero alemán se siente alemán; el francés, francés, etc. Se identifica con su patria, con la comunidad a la que han pertenecido sus padres. Esa identidad es manipulable por el nacionalismo, como otras identidades. La obrera es también manipulable por el corporativismo o por el populismo fascista.

Pero que sea manipulable no quiere decir que no sea legítima y es real, si no no cabría la manipulación. Cuando Marx escribió esa frase, se estaba refiriendo a lo mismo que años más tarde se refirió Bauer: no es que no tengan patria/nación sino que es enajenada a los trabajadores por la burguesía que le impone su particular concepto de nación.

Por la misma senda que la pregunta anterior, ¿cómo entendieron los grandes clásicos del XIX el internacionalismo? ¿Ser internacionalista es ser anti-nacionalista o no nacionalista?

Hubo una consideración común, la de la solidaridad internacional de todas las clases trabajadoras y el rechazo al nacionalismo como antagónico al interés común de la clase internacional, el proletariado. A partir de ahí había diferencias.

El programa del congreso de Gotha de 1875, en el que se fundó el Partido Socialdemócrata Alemán, lo consideró en términos de “esfuerzo común” y del objetivo de la “fraternidad internacional de los pueblos”; Marx criticó esa fórmula no porque estuviese en contra de esa fraternidad, sino porque se quedaba corta, no concebía las “funciones internacionales de la clase obrera alemana”, es decir, no tenía en cuenta el internacionalismo como pensamiento y práctica política activa. En la Segunda Internacional se mantuvo esa diferencia entre un internacionalismo pasivo -retórico- y un internacionalismo activo, del que Rosa Luxemburg, Pannekoek, Lenin y Mártov fueron principales exponentes. En su pensamiento y su acción, internacionalismo y nacionalismo eran antitéticos. No ser nacionalista, pero ser antinacionalista había de resolverse de manera concreta. Bajo la dominación del imperialismo, el nacionalismo podía tener un rol positivo, incluso revolucionario; pero no universalmente, ni siempre.

Lenin aceptó en este sentido la rectificación de Roy en el Segundo Congreso de la IC de hablar en términos de nacionalismo revolucionario, no solo de nacionalismo, como potencial aliado de los comunistas.

¿Internacionalismo es equivalente a cosmopolitismo?

El internacionalismo no es cosmopolitismo en la acepción cultural y política habitual de que solo hay una comunidad universal, en la

medida en que el cosmopolitismo prescindía de la realidad de la comunidad nacional. Marx dijo bien claro que el proletariado debe organizarse en las naciones como clase, que el contenido de su lucha de clase era internacional, pero su forma había de ser nacional. Bauer recordó que el concepto de internacionalismo supone la nación, no su negación.

Apuntas que es la lucha social es la clave fundamental de la actitud de Marx ante los movimientos nacionales de su época. “El hecho nacional y los movimientos de las nacionalidades fueron considerados siempre desde la perspectiva de la revolución social”. ¿Cómo hay que entender esta clave? Si un movimiento nacionalista permite avanzar en la lucha social (entendiendo en la defensa y conquista de los derechos de los trabajadores), hay que apoyarlo; si no, hay que rechazarlo. ¿Es eso? ¿No es un poco oportunista?

Marx considera los movimientos nacionales, no el nacionalismo, no es lo mismo. Y está pensando en determinados movimientos nacionales que tenían un contenido democrático e incluso podía tener consecuencias positivas para una movilización revolucionaria, como creyó que podía tenerlo el irlandés.

No creo que sea oportunismo, sino precisar cuál es la clave para considerar los movimientos nacionales, y que esta clave sea su contenido y función social. Pudo equivocarse en la valoración de un movimiento nacional concreto, pero el principio me parece coherente con su línea de fondo, en el pensamiento y en la práctica, que era la de la lucha por la emancipación social.

¿Existen aportaciones específicas de Engels en este ámbito?

Que yo recuerde son conjuntas, o compartidas, con las de Marx.

¿Hay en la obra de Marx y Engels alguna formulación que defienda la libre autodeterminación de todos los “pueblos” del mundo? ¿Cuál es el origen de esa expresión-concepto tan presente en las finalidades de muchos partidos comunistas, incluso en la actualidad, y sin hablar de pueblos oprimidos?

Empiezo por lo segundo. El término está en la literatura jurídica desde hace siglos; por lo que yo sé lo utiliza ya Francisco de Vitoria en sus *Relecciones sobre los Indios y el derecho de guerra*, de 1539. Pero hasta el siglo XIX no adquiere una connotación política, y entonces el concepto quedó sobredeterminado en la práctica por el “principio de las nacionalidades” enunciado por Mazzini como derecho de toda nación a convertirse en estado. El Congreso de 1896 de la Segunda Internacional, ante el debate sobre la cuestión polaca, vinculó ambos

conceptos al acordar la defensa del derecho de autodeterminación como el de todas las naciones a disponer de sí mismas; sin especificar cuál habría de ser la resolución política de la ejecución de tal derecho, si la federal o la independentista.

En cuanto a Marx y Engels...

En cuanto a Marx y Engels hay constantes apelaciones a la libertad de los pueblos, más frecuentemente a los derechos culturales de las minorías nacionales, aunque Marx no siempre traduce esos derechos culturales en derechos políticos de soberanía. Creo que son más las veces que no lo hace que las que lo hace. No lo hace ni el caso de los checos o los croatas, como reacción al papel que ambos pueblos jugaron en apoyo del Imperio durante las revoluciones de 1848, y tampoco consideraron que tener una lengua y una cultura propias, como en el caso de los rumanos, justificara constituirse en estado independiente. No recuerdo que nunca utilizara la expresión de la libre autodeterminación para todos los pueblos del mundo. No hizo nunca esa afirmación de ámbito universal. Ni siquiera la utiliza para el caso de Irlanda, en el que defiende la emancipación de los irlandeses, aunque su posición definitiva sobre las formas políticas de esa unificación es la de una federación libremente pactada con el Reino Unido.

Si Marx reclama esa emancipación es porque la consideró como la palanca para el ascenso de la revolución en Gran Bretaña, que a su vez había de ser palanca para la revolución en Europa. Cuando sí utiliza el término de libre determinación es en el caso de los polacos, de los que dice que con sus luchas se han ganado “su derecho histórico a la autonomía nacional y la autodeterminación”, que en este caso es el de la reunificación de los polacos en el estado que habían tenido antes.

Me parece significativo que cuando utiliza el término de autodeterminación de manera firme es en un caso de reunificación nacional.

Hablas de los diversos usos de nación y nacionalismo por parte de Marx y Engels, ¿Qué usos diversos serían esos? ¿Cuáles serían los más importantes?

Me estaba refiriendo al uso indistinto que hacen de la nación como sinónimo de estado –que es, en mi opinión, el de el *Manifiesto Comunista* o el de las notas al Programa de Gotha- y como nominativo de una comunidad nacional, ya sea la nación alemana o la nación irlandesa. Y en este último caso, no es el término nación el único que utilizan; también lo hacen de manera indistinta con los términos pueblo, país, patria. Nunca pretendieron hacer ninguna definición de

qué era una nación, pero sí distinguieron el hecho como algo histórico, por tanto, no inmanente a nada: naciones antiguas, asiáticas, feudales y burguesas y estas últimas, las modernas, pueden ser suma de nacionalidades del período medieval.

Sinceramente, creo que aparte de su congruencia en aproximarse al hecho desde la historia, de mantener su historicismo también en la consideración del hecho nacional, no hacen en este terreno una aportación sistemática y la variabilidad de uso y palabras han creado interpretaciones confusas sobre su posición ante la cuestión nacional.

¿Cuáles fueron las principales innovaciones de Bauer? ¿Formuló una teoría general de la nación a diferencia de los clásicos? ¿Concibió la aplicación del derecho de autodeterminación en términos federales y no independentistas?

También intentó definir la nación –de hecho en esto Stalin siguió sus pasos– pero esa no fue su mejor innovación.

Una de ellas la he citado antes; la otra fue defender el federalismo como proyecto con sentido en un estado multinacional como el Imperio Austro-Húngaro. Lo defendió no como desarrollo del principio de autodeterminación, sino porque su referente era la realidad del Imperio y su preocupación eliminar las discriminaciones de derecho por diferencias de identidad nacional. Nunca fue partidario de la separación de ningún territorio del estado, y cuando el Imperio se rompió propuso integrar la Austria resultante en la Alemania democrática y revolucionaria de entonces.

Ahora bien, Bauer y Renner erraron en el desarrollo concreto de la propuesta federal en términos de autonomía nacional-cultural dentro de cada territorio del Imperio. Una autonomía que no solo complicaba extraordinariamente las cosas, sino que fragmentaba al límite la unidad de clase que había en el estado imperial. Cuando el Imperio desapareció, sustituido por nuevos estados en 1918, los denominados austro-marxistas, fueran austríacos o checos, abandonaron en la práctica la propuesta de la autonomía cultural-nacional.

El importante apartado que has dedicado a Lenin lleva por título: “La propuesta de Lenin. La doctrina del reconocimiento del derecho de autodeterminación”. ¿Existe, hablando propiamente, una doctrina leninista sobre la cuestión nacional? ¿Hay una línea de continuidad en sus aproximaciones o rupturas más bien?

Su doctrina es un pensamiento práxico, que va respondiendo a la situación concreta ante la que se encuentra. Que va desde el rechazo a toda opresión nacional como su punto de partida y la consideración del papel de aliados que los movimientos nacionales democráticos

pueden tener en la lucha contra el Imperio zarista, a la elaboración de una respuesta compleja sobre el derecho de autodeterminación basada en su reconocimiento (en el libro explico la importancia capital de este detalle), para finalizar tras la revolución de octubre en la concreción un estado federal amplio y disimétrico.

Todo ello lo desarrolló no en un texto sistemático –como en el del imperialismo o el del estado y la revolución- sino en textos políticos sucesivos, desde resoluciones de partido hasta artículos de combate político y, finalmente, decisiones sobre la organización del estado soviético. Cualquier foto fija de alguna secuencia de esa película falsea el pensamiento y el comportamiento de Lenin. Por otra parte, fue una película con continuidades en sus respuestas a las situaciones concretas a las que respondía, con un eje inamovible: la unidad de clase y su unidad orgánica también en el seno del estado, ya fuera el imperial o el soviético.

Hablando de Lenin. Observas: “la afirmación que en el capitalismo, sea cual fuese su estado de desarrollo, las clases trabajadoras de un estado constituían una sola clase, una sola parte de la “clase internacional”, ya fuera ese estado mononacional o multinacional; esa clase única había de tener una “unidad de voluntad” y organizarse, por lo tanto, en un solo partido, organizado sobre los principios del centralismo democrático, que proyectaba también al futuro estado revolucionario”. Clase trabajadora única, un solo partido: ¿mantuvo siempre estas posiciones el revolucionario ruso?

Absolutamente sí. Aunque es cierto que lo hiciera de manera algo peculiar en los tiempos de la guerra civil, lo que puede prestarse a confusión. Los partidos comunistas que se formaron en las nacionalidades soviéticas tuvieron una naturaleza territorial pero no política. El PC Ruso (bolchevique) siguió marcando las orientaciones políticas y organizativas de todos los partidos del estado soviético. Hay numerosas pruebas de ello y de como se cortaron de raíz los intentos, que hubo, de constituir partidos comunistas plenamente soberanos con respecto al ruso, como fue el de un partido turcomano. A partir de 1919, la constitución de la Internacional Comunista como partido mundial efectivo dejó atrás la confusión que se hubiese podido producir.

Afirmas que Lenin escribió dos artículos que son fundamentales para la comprensión de su pensamiento: “Notas críticas sobre el problema nacional” (1913) y “El derecho de las naciones a la autodeterminación” (1914). ¿Se recogen en ellos sus consideraciones

más esenciales?

Son, para mí, los dos textos principales, sobre todo para entender aquello en lo que insisto: la complejidad de la posición de Lenin sobre la autodeterminación, que nunca se reduce a una consigna ni a un derecho universal automáticamente ejecutable.

Comentas con detalle su texto “La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación”, escrito en enero-febrero de 1916. Apuntaba Lenin aquí: “el proletariado de las naciones opresoras (...) no puede menos de luchar contra la retención violenta de las naciones oprimidas dentro de las fronteras de un Estado concreto, y esto significa luchar por el derecho de autodeterminación” y a renglón seguido añadía “por otra parte, los socialistas de las naciones oprimidas deben defender y aplicar especialmente la unidad total y absoluta, incluyendo la unidad orgánica, entre los obreros de la nación oprimida y los de la nación opresora”. ¿No es una política casi contradictoria? ¿Derecho a la independencia, por un parte, unidad orgánica por otra?

No lo es, si se analiza en detalle y en el contexto de la posición de fondo de Lenin, expuesta en los dos artículos que antes citabas.

El proletariado de la nación opresora -léase el estado, la nación burguesa- lucha contra la “retención violenta”, no contra la unión y el de las naciones oprimidas – en este caso los pueblos- deben defender esa unidad, porque eso es lo que responde a la unidad de clase. El proletariado no defenderá la retención, no compartirá la opresión, por eso reconocerá el derecho; pero el interés y la opción política de uno y otro es lo misma, la unión. Y la clave principal es que el proletariado de las naciones oprimidas no defenderá la separación, ni siquiera la separación orgánica: un solo partido, un solo sindicato. La unidad orgánica es imprescindible, para que ninguno de ellos olvide su posición de clase, que es única –no hay un proletariado opresor y un proletariado oprimido- y caiga en las posiciones nacionalistas. En el ejercicio del derecho de autodeterminación, si llega el caso –Lenin dijo siempre que esa circunstancia la decidiría el partido, en su momento en función del interés de clase- ni uno ni otro defenderán la independencia.

Solo se resignarán a ella cuando no haya la más mínima posibilidad de unión, cosa que Lenin considera solo por hipótesis absolutamente excepcional.

Nos recuerdas que en el inicio de este período de incorporación del reconocimiento del derecho de autodeterminación al programa del POSDR y de su clarificación por parte de Lenin, este mismo

encargó a finales de 1912 a Stalin que se trasladara a Viena y estudiara a fondo los textos y posiciones de los marxistas austriacos para hacer una amplia refutación. Resultado de ello fue una serie de artículos publicados en la revista mensual bolchevique *Prosveschenie* (La Luz) y en forma de folleto en San Petersburgo en 1914 bajo el título de *La cuestión nacional y el marxismo*, que fue inmediatamente proscrito por el zarismo. No fue publicado de nuevo hasta 1920, cuando a instancias del propio Stalin lo hizo en Comisariado del Pueblo de las Nacionalidades. Más adelante, en 1934, lo incluyó en su folleto *El marxismo y la cuestión nacional y colonial*. ¿La principal aportación de Stalin al tema, y en la línea de Lenin? ¿Qué destacarías de sus aportaciones?

A mí me cuesta encontrar aportaciones importantes. No creo que lo fuera su famosa definición de nación y todo su empeño en intentar encontrarla. Fue una aportación negativa, aunque trascendió solo después de la muerte de Lenin. No estaba ni en la línea de Lenin, ni en la de Marx y Engels, que siempre consideraron inapropiado pretender definirla.

Sostienes en el ensayo, acabas de referirte a ello, que lo que pasó a la historia fue la definición que acuñó Stalin, sumándose a la larga lista de los que emprendieron la subjetiva e infructuosa tarea de convertir el hecho de la nación en algo intemporal y universal: “Nación es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base del idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada esta en la comunidad de cultura”. Stalin sostuvo que esa enumeración de factores no era una suma descriptiva sino una definición cerrada: “ninguno de los rasgos indicados, tomados aisladamente es suficiente para definir la nación. Más aún: basta con que falte aunque solo sea uno de esos rasgos, para que la nación deje de serlo”. Añades: la definición no jugó ningún papel en la socialdemocracia ni en el movimiento comunista hasta finales de los años veinte. ¿Por qué luego fue tan relevante? ¿No hemos bebido todos o casi todos, incluido partidos u organizaciones nacionalistas nada marxistas, de esa definición?

Fue relevante porque formó parte del monstruo ideológico de la “diamat”, del “marxismo-leninismo”, la cosificación del pensamiento revolucionario en una doctrina catequística, que sirvió a Stalin para imponerse sobre el resto de posiciones existentes entre los bolcheviques. Stalin no podía presentar credenciales de pensamiento teórico y de autoridad política más que en ese ámbito de la cuestión de las nacionalidades: sus artículos de 1913 y su responsabilidad como Comisariado del Pueblo sobre las Naciones. Por más que Lenin nunca

incluyera esos escritos en sus reflexiones al caso -no le convencieron- discrepara del comportamiento de Stalin en el Comisariado. A pesar de ello, no tuvo rubor de pretender a partir de 1924 que sus escritos de 1913 eran la doctrina bolchevique desde entonces. Eso fue, lisa y llanamente, falso. ¿Por qué se mantuvo después? Por los límites de la desestalinización, por inercia cultural, por empobrecimiento de la política comunista,...

En cuanto a las posiciones de Trotsky, recuerdas un texto suyo: “El derecho a la autodeterminación nacional no puede ser excluido del programa proletario de paz; pero tampoco puede pretender atribuirse una importancia absoluta. Al contrario, para nosotros está limitado por las tendencias convergentes profundamente progresivas del desarrollo histórico (...) el proletariado no debe permitir que el “principio nacional” se convierta en un obstáculo a la tendencia irresistible y profundamente progresiva de la vida económica moderna en dirección a una organización planificada en nuestro continente, y, más adelante, en todo el planeta”. No era lo mismo que sostenía Lenin, sostienes, tenía un claro acento economicista y una concepción cosmopolita del internacionalismo. ¿Esa fue la posición central de Trotsky en el tema? ¿También del troskismo?

Esa fue en general la posición de Trotsky, sobre cuyo economicismo me reafirmo; solo hay que ver su breve ensayo “El pensamiento vivo de Karl Marx” publicado por la Editorial Losada de Buenos Aires en 1940.

En cuanto al “troskismo”, el término ha abarcado tantas facciones y variantes que no te sabría decir.

En la práctica política real, ¿qué principios, qué línea política se aplicó en la URSS sobre el tema de las nacionalidades?

La posición fundamental siguió siendo la misma: el partido decide en función de lo que considera el interés de la clase trabajadora en cada lugar y circunstancia. Eso significó de entrada que las relaciones entre el estado soviético y las nacionalidades habían de ser diferentes a las que estas habían tenido con el estado zarista. En primer lugar, basarlas el reconocimiento de la diversidad de identidades nacionales y el rechazo a la opresión cultural. La resolución política de ello era otra cosa. Sobre el papel el estado soviético se constituía sobre el principio de unión libre de pueblos libres; en la práctica, dado que era el partido el que tomaba las decisiones la concreción política e institucional siempre fue la de la unión entre partes (rusa, bielorrusa, ucraniana, armenia, georgiana, azerí...) y además una unión asimétrica con un poder central real y diferencias entre las atribuciones de las partes. En

la etapa de Lenin se aceptó la independencia de Finlandia por el hecho consumado de la derrota de los socialdemócratas de izquierdas, afines a los bolcheviques, y la de los países bálticos porque, como señaló Edward H. Carr, así interesaba al estado soviético para poder tener intercambios económicos con el mundo capitalista. Después de esas, ya no se consideró ninguna independencia más. El derecho a decidir lo tenía el partido, el bolchevique en los primeros años y luego el Partido Comunista de toda la Unión, antecedente del PCUS.

En el capítulo II de la segunda parte hablas de “La estéril aplicación de la línea autodeterminista. Dos casos de Europa Oriental.” ¿Por qué estéril? ¿Qué dos casos son esos?

Los casos que desarrollo son el checoslovaco y el yugoslavo. Quizás sería conveniente señalar primero que identifico como “línea autodeterminista” no la aplicación de la posición desarrollada por Lenin, sino la de una deformación reduccionista de esa línea, impulsada por Stalin, que convirtió la “autodeterminación nacional” en un concepto abstracto de propaganda universal. Fue estéril porque estableciendo no el reconocimiento del derecho sino su ejecución y en términos de independencia, de separación, negó la aplicación a las democracias europeas de la solución federativa, que sí se establecía para el estado soviético. Eso debilitó el proyecto federal como solución democrática de las diversidades nacionales y lanzó el mensaje de que la cuestión nacional era irresoluble antes de la revolución, lo que impedía tener una política nacional propositiva. Tuvo otros efectos nocivos: favoreció en Eslovaquia el discurso del nacionalismo clerical y en Yugoslavia dividió al movimiento campesino por razón de su supuesta nacionalidad –croata, serbia, eslovena o bosnia- favoreciendo la hegemonía de la derecha.

Por cierto, ¿qué ha pensado sobre el tema, la otra tradición emancipatoria, el anarquismo?

También cosas dispares. Entre sus figuras iniciales Bakunin defendió frente a Marx el principio de las nacionalidades. Luego las posiciones se ramifican mucho, como lo hizo el propio anarquismo. En general, se rechazó el nacionalismo al que se consideraba burgués (aunque Kropotkin acabó sosteniendo posiciones impregnadas de nacionalismo cuando estalló la Primera Guerra Mundial, apoyando a Francia y la Entente). Quienes reconstruyen organizativamente el anarquismo tras la guerra mundial eran decididamente antinacionalistas y desde luego consideraban incongruente que un anarquista pudiera defender ningún derecho que consistiera en constituir un estado.

Situándonos en 2022, en nuestro país por ejemplo. ¿Por qué la “cuestión nacional” sigue tan presente? ¿Tiene solución el tema o, como diría Ortega, hay que conllevarse con él?

Está presente, porque la realidad de España es de diversidad de identidades nacionales, que además se conjugan de manera también diversas postulando unos el antagonismo de identidades y otros negando ese antagonismo y aceptando su complementariedad o su yuxtaposición.

Yo no comparto el pesimismo de Ortega, que me da que recoge su desconfianza en las masas. Tiene solución y no es imposible: es una articulación federal del estado, constituido sobre el pacto de todos. La España de todos que proclamaba el socialista catalán Rafael Campalans. La “conllevarancia” es, perdón por la broma, como el matrimonio moderno muy soluble.

Y yo estoy en contra, por principio y por la experiencia histórica de nuestro país, tanto del unitarismo español como del unitarismo catalán o vasco.

¿Cómo se explica el auge del nacionalismo español en esta última década? ¿Reacción ante la praxis unilateral del nacionalismo catalán?

No hace falta que lo estimulen desde fuera. Hubo reacciones cuando lo del estatuto de Maragall, incluyendo la de Alfonso Guerra –con impertinencia sobre pasarle el cepillo de carpintero- y desde luego la del PP –su plebiscito informal de propaganda contra el estatuto- que fueron una manifestación grosera de ese nacionalismo.

El nacionalismo español, en su versión rancia, fue un componente cultural y político fundamental de la dictadura franquista, y fue fundamental porque tuvo como partícipe a una parte importante de la población. Una dictadura de casi cuarenta años, que se ha superado en términos institucionales y políticos, pero que ha dejado una herencia cultural que se mantiene todavía, en la persistencia de ese nacionalismo que antagoniza y en otras cuestiones, como la cultura de la corruptela y el nepotismo, la dificultad para asumir el pasado histórico reciente de la guerra civil.

Añado otro elemento. El Partido Popular, el principal partido de la derecha española por el momento, absorbió ese nacionalismo y le cortó, hasta hace poco, la posibilidad de seguir expresándose políticamente, pero no lo digirió y lo eliminó en su seno en beneficio de un nacionalismo democrático, como el de no pocos republicanos españoles de los treinta; permaneció en él, con tendencia a prevalecer en situaciones de retroceso político o de competencia de otros nacionalismos. Sobre esa base la unilateralidad del nacionalismo

catalán ha alimentado esa prevalencia y ha favorecido que una parte de él haya salido de su seno para reconstituir una expresión política específica, Vox.

Por último, pienso que en el auge de uno y otro nacionalismo está el agotamiento del *statu quo* autonómico actual, con lo que destacan sus equívocos y disfunciones y no lo positivo que pueda tener. Y también la crisis del europeísmo, prisionero de una unión económica forzada desde arriba que perjudica claramente los intereses populares, dando alas al renacimiento de los nacionalismos de campanario, unos y otros, sean campanario de parroquia o de aguja de catedral-

Titulas el capítulo IV: “El Frente Popular redescubre la nación”. ¿Por qué redescubre? ¿Qué nación redescubrieron los frentes populares? ¿La nación popular frente al nacionalismo?

Tiene que ver con el olvido de la nación por parte del movimiento comunista, por mor de un internacionalismo falseado en beneficio supuesto de una experiencia revolucionaria única –la soviética- y de la única consideración, instrumental como explico en el libro, de las minorías nacionales. El olvido que Dimitrov calificó de nihilismo nacional. Ese internacionalismo falseado, vestido de revolución mundial única, de un solo modelo, fue puesto en cuestión ya por el propio Lenin a partir del estancamiento de la revolución en Europa, cuando insistió en la distinción entre las formas y ritmos de la revolución en los países no desarrollados –política y económicamente- y los avanzados. Lenin no pudo desarrollar la idea de la diversidad de las experiencias revolucionarias, que reaparece en el concepto de Gramsci de la no traducibilidad de la experiencia soviética, en el énfasis de la raíz nacional de la nacional de la revolución –lo que le lleva a interesarse por el Rissorgimento- y en la elaboración por parte de Togliatti de la propuesta de la revolución popular, nacional por naturaleza, como período de transición hacia el socialismo. En el reflujo de la revolución y la deriva hacia el sectarismo de la Internacional Comunista entre la segunda mitad de los veinte y la primera de los treinta, todas esas reflexiones quedaron bloqueadas.

Reaparecieron ante la ofensiva del fascismo en los años treinta, en Francia a partir de la ofensiva autoritaria de comienzos de 1934. La primera reacción de la IC, que aceptó Stalin no sin alguna reticencia, fue recuperar la política de frente único sin sectarismos, de unidad entre las diferentes corrientes del movimiento obrero frente al fascismo. Sin embargo, la dirección del Partido Comunista Francés, de manera autónoma y desoyendo las instrucciones que le venían del Ejecutivo de la Internacional, manifestó públicamente que esa unidad era necesaria, pero insuficiente, que para derrotar al fascismo era

imprescindible una unidad social más amplia, de la gran mayoría de la nación, obreros, campesinos, clases medias. Eso que Thorez denominó inicialmente “frente nacional” ante el fascismo, enemigo de los intereses populares, y por tanto de los intereses colectivos de la nación fue el Frente Popular. Su construcción correspondía a esa nueva mirada de la nación, no confundida con el estado ni apropiada cultural y políticamente por la burguesía. El Frente Popular era nacional, pero no nacionalista, y se basaba en el reconocimiento de las clases, incluso de su conflicto, considerando la necesidad de establecer un compromiso de intereses entre las clases populares, que podían tenerlos diferentes pero no excluyentes. La revolución mundial era un concepto que identificaba todo un período histórico, pero su forma concreta había de ser nacional también en la política de alianzas sociales. Para reforzar culturalmente su nueva propuesta, que la Internacional Comunista aceptó y generalizó, el Partido Comunista Francés descubrió lo que Mathiez como historiador y Jaurès como político ya habían percibido: que la revolución francesa no era burguesa sino popular, y por eso había sido una revolución nacional.

Abres el epílogo con estas palabras: “La política de la IC sobre la cuestión de las nacionalidades en Europa, desde mediados de los años veinte a los de los treinta, esterilizó la acción política de los partidos comunistas en Francia y, sobre todo, en España, donde impidió que participara de manera efectiva en el proceso constituyente de la II República.” ¿Por qué fue tan perjudicial esa política? ¿Cuáles fueron sus ejes esenciales?

En España el rechazo de principio a los proyectos de autonomía en nombre del principio de autodeterminación, llevado a cabo tanto por el PCE como por los disidentes comunistas del BOC, los dejaron fuera del debate político sobre la articulación del estado republicano.

Eso fue particularmente importante en Cataluña donde el peso relativo del BOC fue mayor que el que tenía el PCE en 1931-1932. Como Maurín percibió la esterilidad de esa propaganda, tuvo que hacer juegos malabares, oportunistas, para que el BOC no quedara totalmente fuera de juego, llamando a votar sí a favor del Estatuto de Núria, en el referéndum que apoyó el proyecto en Cataluña, y cuando el de las Cortes lo retocó, pidiendo que el Parlament de Catalunya ratificara el de Núria enfrentándose por ese motivo con las Cortes de la República.

Al final no se sabía cuál era exactamente la posición del BOC: si el rechazo de la autonomía, su aceptación condicionada, o qué. La frase de destruir España para reconstruirla de nuevo, sobre la base de la unión libre, solo fue un exabrupto, una *boutade* sin contenido real. Ese

juego no le sirvió de nada y el BOC perdió apoyo y la ocasión de tener una presencia activa en la política catalana.

Finalizas el libro con estas palabras: “La aporía del nacionalismo revolucionario en la Europa del siglo XX quedó en evidencia en el icono mayor que por mucho tiempo tuvo ese nacionalismo revolucionario [el de Irlanda]”. ¿Por qué?

Porque era una especulación, que chocaba con la realidad, que el nacionalismo irlandés construido de manera muy firme sobre la identidad religiosa, preñado de clericalismo católico, pudiera ser revolucionario, y el hecho es que, con toda lógica, la Irlanda independiente es uno de los estados más conservadores de Europa, desde el primer segundo de su constitución.

Mil gracias por tu libro y por la entrevista, querido y admirado compañero de Espai Marx.

Entrevista a Víctor Méndez Baiges sobre *La tradición de la intradición*

“Si algo llama la atención es el gran desconocimiento que hay, incluso entre los profesores de filosofía, de la historia de la filosofía española.”

Víctor Méndez Baiges es profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Barcelona. Su último libro publicado (Tecnos, 2021) lleva por título *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*. En él centramos nuestra conversación.

Entrevista publicada en *El Viejo Topo*, nº 407, diciembre 2021, pp. 62-69.

***La tradición de la intradición* es el título de tu último libro. Tres partes: 1843-1939, 1939-1956, 1956-1973, dos capítulos cada una de ellas. Sus títulos: 1. La fundación. 2. Auge y caída. 3. Lo nuevo y lo viejo. 4. El colapso. 5. Marchar hacia alguna parte. 6. El final.**

***La tradición de la intradición* parece un título paradójico? ¿Nos ayudas a disolver esta aparente aporía?**

Lo de “tradición de la intradición” es una expresión que usa Ortega en el prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier para referirse a la filosofía. Quiere aludir a que el pasado filosófico está presente en toda filosofía, pero que, a la vez, y paradójicamente, la actividad es siempre rechazo de lo dado, recuperación de la posición inicial. Es verdad que la expresión resulta algo cacofónica. Pero se me fue imponiendo como título natural. Quizás porque me recuerda al de un libro que leí muy joven y que me gustó mucho: *La tradición política americana y los hombres que la hicieron*, de Richard Hofstadter. Que resulte algo paradójica no es tan extraño. Casi todas las aproximaciones a una definición de filosofía lo son.

¿Por qué *historias*, en plural, de la filosofía española?

No tenía la sensación de haber escrito una “Historia” de la filosofía española, lo que pide objetividad, exhaustividad... Más bien una serie de historias que, todas juntas, reconstruían la historia de un grupo de personas, de una tradición intelectual. Precisamente, es un conjunto de biografías de políticos norteamericanos, no todos muy conocidos ni de primera línea, lo que ofrece el libro de Hofstadter.

¿Cómo debemos entender la categoría “filosofía española”?

Se ha discutido tanto sobre esto que no sé bien qué decir. En mi libro, a lo que hace referencia es a que el grupo de filósofos del que se

habla son españoles, vinculados a la universidad española, y que, lógicamente, escribieron en español (lo de que los filósofos de las universidades españolas escribiesen en inglés no se le había ocurrido a nadie todavía).

Entre 1843 y 1973. ¿Por qué 1843? ¿Por qué 1973?

Cuando empecé a escribir este libro trataba de la falacia naturalista...

Cuesta imaginarlo. Parece raro.

Parece raro, pero así fue. Al principio, lo que escribía era un análisis de la grandísima confusión que exhiben las diversas formulaciones de dicha falacia. La comprobación de su falta de fuerza lógica me llevó a intentar explicar su éxito adentrándome en razones no lógicas, sino históricas, *sociológicas*, por decirlo así. Por ahí llegué a la cuestión de la introducción de la falacia en España durante los años sesenta, en textos de gente como Aranguren, Muguerza, Sacristán... Me pareció que, en ellos, la falacia seguía exhibiendo su característica confusión, si bien tenía efectos especialmente devastadores.

Entonces me di cuenta de que lo que pasaba es que, en aquellos textos, estaba viendo deshacerse a toda una tradición de pensamiento. Echando para atrás, vi que su origen podía datarse en 1843, cuando se creó la moderna Facultad de Filosofía, la asignatura "Historia de la Filosofía" y se envió al profesor Sanz del Río a estudiar a Alemania. 1973 está elegido porque me interesaba resaltar que la crisis a la que me refiero no está vinculada a la muerte de Franco. Es anterior a la transición política. Cuando esta llega, aquella ya se ha producido.

¿Nos recuerdas a qué llamamos falacia naturalista?

¡Uf! Es que precisamente ese es el problema. Que nadie sabe muy bien a qué *llamamos* "falacia naturalista". Es el típico cachivache filosófico que se superpone a los problemas reales para evitar hablar de los problemas reales. La denominación fue acuñada por G. E. Moore a principios del siglo XX, y tenía entonces que ver con un error que consiste en confundir la propiedad "bueno" con otra propiedad. Luego ha ido dando mil vueltas por el mundo...

El problema real con el que se relaciona es el de que el ser humano es capaz de vivir entre la tierra y el cielo, entre lo que es y lo que debe ser, y que es muy compleja la manera en la que se las arregla para hacer eso.

563 páginas, una prosa elegante, muchísimas lecturas, pasajes imprescindibles, conjeturas, hipótesis e interpretaciones siempre de interés. ¿Cuántos años de trabajo? ¿Lo has escrito por alguna

necesidad académica?

Fue en 2014 cuando el libro giró definitivamente hacia la historia de una tradición filosófica española, abandonando definitivamente su condición de análisis de la falacia naturalista, o de historia de las relaciones de esa falacia con España. A finales del verano de 2018, había acabado de escribirlo. Hay que tener en cuenta que tenía que irme documentando a la vez que escribía, pues tampoco sabía mucho de filosofía española. El curso 2018-2019 lo pasé entero reordenando, reduciendo el texto, que tenía más de mil páginas, y sistematizándolo todo. “Agitando el saco”, por decirlo así. A comienzos del curso siguiente, lo di por concluido y empecé a buscar editorial.

En un sentido vil de “necesidad académica”, no escribí el libro por ninguna necesidad académica. De hecho, poco antes de ponerme a escribirlo, solicité la acreditación de catedrático de la ANECA (Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación). Me la denegaron porque, para alcanzar lo que ellos llamaban la *excelencia* y el *liderazgo*, resulta que me faltaban cosas como artículos en revistas internacionales, direcciones de proyectos de investigación o participaciones en congresos *en idiomas extranjeros*. Incluso abandonar lo que calificaban como “una cierta dispersión temática” mía y concentrarme en “estudios” de los “aspectos esenciales” de mi “especialidad” (soy profesor de Filosofía del Derecho).

Dado lo estúpido de estas recomendaciones, y del pésimo lenguaje en el que estaban formuladas (la forma es siempre una buena pista sobre el contenido), consideré mi deber no seguir las. Incluso ponerme a trabajar en la dirección exactamente contraria: escribir largo, en mi idioma, sobre cosas nacionales y no precisamente de mi “especialidad”. Saliera lo que saliera, al menos no me habría dejado mangonear.

En otro sentido de la expresión, sí que escribí el libro por una necesidad académica. La de, y en tanto que profesor universitario, aclararme sobre la cuestión de “cómo hemos llegado hasta aquí”, la cual siempre es previa a la más peliaguda de “cómo saldremos de esta”.

¿Para quién está pensado el ensayo? ¿Para especialistas, para filósofos muy puestos en la historia de la filosofía española, para historiadores de la cultura?

Si algo llama la atención es el gran desconocimiento que hay, incluso entre los profesores de filosofía, de la historia de la filosofía española. Por razones complejas, esa historia es una especie de cenicienta en nuestras facultades, muy aficionadas a la historia, por otro lado. Así que escribí lo mío pensando en un lector que necesitara información

muy básica. Una especie de extranjero al que mereciera la pena dejarle todo lo más claro posible.

No hay citas a pie de página ni tampoco bibliografía.

Muchos se sorprenden por ello. Pero las historias tan generales como esta suelen carecer de notas. Haría falta poner demasiadas. Por otra parte, en la era de internet, las bibliografías al final no resultan tan necesarias. Hay también en el libro una voluntad de presentar el devenir de una saga, de hacer una especie de *Los Buddenbrook* hispano-filosófico, al que la ausencia de notas y bibliografía le caen muy bien.

Señalas en el Prefacio: “Porque la Filosofía, por lo menos en la forma en que la practicaron los protagonistas de este libro, no es solo un decir”. No solo es un decir, de acuerdo. ¿Qué es, qué ha sido entonces?

¡Vaya pregunta! Es muy difícil decir qué es, y qué ha sido, la filosofía. Parte de su condición tan especial reside en que su pasado, su “historia”, al igual que la discusión sobre su naturaleza, eso que llaman “metafilosofía”, no son algo externo a ella, sino que “están” en ella. Son parte indisoluble de ella.

En cualquier caso, lo que yo quería decir en el prefacio es lo mismo que Julián Marías explica en las primeras líneas de su *Historia de la Filosofía*. Avisa allí al lector de que, por filosofía, se ha entendido cierto saber y, también, cierto modo de vida, y que en la idea que él tiene de la filosofía caben, *a la vez*, las dos cosas. No estoy seguro de que todos los filósofos hayan sostenido esta idea (aunque yo diría que sí). Sin duda, la sostienen los de la tradición de la que hablo. También la sostengo yo. Por eso me sentí tan incapaz de transigir con la ANECA.

Ortega y Gasset es uno de los grandes protagonistas del libro. ¿Ha sido tan esencial como apuntas en la historia de la filosofía española? ¿Tuerto en un país de ciegos, como se ha dicho a veces? ¿A la altura de otros grandes filósofos europeos?

Para mí, es innegable que, por presencia, por ausencia, por todo, Ortega ha sido esencial. Lo de tuerto es un calificativo que no le cae nada bien, pues, si algo hacía particularmente bien, era mirar, ver y hacer ver. Lo del país de los ciegos, pues no sé... El punto crucial aquí es lo de la “altura”. Precisamente en el prólogo que he dicho antes, Ortega se quejaba del error continuado que supone empeñarse en ver siempre el pasado filosófico como un paisaje alpino con neblina. O sea, un paisaje algo espectral, en el que solo se ven las cumbres, pero no los valles, ni las cordilleras, ni las colinas en las que tiene lugar la vida filosófica. Por eso, la cuestión de si la *cima* Ortega descuella lo

suficiente entre las alturas no es un asunto que interese demasiado en mi libro.

Lo del plural “historias” del título apunta precisamente a eso. Al propósito de no atender solo a las cumbres y ocuparse de un paisaje más completo. Un paisaje nuestro, además, el cual, como todos los paisajes, pues tendrá su interés particular. A lo mejor no será tan admirable como el de la Toscana, pero: ¿y qué? A la cumbre Ortega la cubrirán algún día las nubes, ¿y qué? Los que transitan por ahí estarán algo ciegos para algunas cosas, seguro, igual que lo estamos nosotros para otras. Como lo está todo el mundo respecto de algo.

¿Qué opinión tienes de la aproximación de Gregorio Morán a Ortega en *El maestro en el erial*?

A mí me hacen mucha gracia los libros de Morán. Esto no quita que le pierda su afición al esperpento, al garrote del guiñol.

En *El maestro en el erial* se deja llevar por ahí, y lo que cuenta resulta a veces exagerado, injusto, hasta falso. No me gusta nada la crueldad con la que trata a Julián Marías. Tampoco creo, como él afirma, que Ortega cobrara su sueldo de catedrático durante el franquismo.

Cosas como estas son las que explican las reacciones ante el libro a las que te refieres.

Te cito: “Tiene este arco de fechas [1843-1973] mucho que ver con las vicisitudes del país. Puesto que la tradición de la que hablamos no prescindió nunca de su propósito general político, no es posible desligar su destino de ciertos acontecimientos”. Añades: “Atada a las circunstancias, el cambio de estas acabó por afectar a su continuidad. Es lo que pasó en los años sesenta del siglo pasado, cuando desaparecieron los supuestos que la conformaban y se abrió paso un nuevo escenario que incluyó un intento de olvido que acaso haya durado demasiado. Contra él está escrito este libro”. Escritura contra el olvido. ¿Por qué ese intento de olvido? ¿Por pasajes o momentos nada recomendables? ¿Por ser una tradición con poca chicha filosófica?

Se diría que siempre se ha escrito contra el olvido (en el más primario de los casos, para que no se olviden de ti). En nuestro caso, es cierto que el olvido al que nos referimos comenzó a principios de los años setenta. Simplemente, porque cierta tradición dejó de ser útil, operativa, porque se imponían otras cosas que parecían más convenientes o prometedoras. Si hubo pasajes o momentos en ella poco o nada recomendables, ¿en cuál no los ha habido? Las tradiciones, no acaban, en todo caso, porque incluyan episodios desagradables, sino por una combinación de causas que las lleva a su final.

Lo de la “chicha” me parece volver a lo de la “altura” en metáfora más charcutera y menos aprovechable. Si la cogemos por su lado mejor, esto es, por la cuestión de si la tradición de la que hablamos ofrece algo alimenticio, pues yo creo que ni más ni menos que muchas otras que andan por ahí. La tradición analítica en filosofía práctica, por ejemplo. Al principio, decidió ofrecer un escepticismo primario bastante inconvincente, luego pasó a la descripción de un “planeta del deber ser” en el que todos tienen derecho a todo y viven unas aventuras que, por alguna razón que se me escapa, se consideran de lo más interesantes. No me parece a mí que haya producido con eso una gran cantidad de chicha. Más bien grasa escolástica. La que sale en mi libro proporciona algunas enseñanzas jugosas, creo.

¿Y cuál sería la principal de esas enseñanzas?

¡La principal! No me veo capaz de señalarla. Tampoco podría sintetizar la principal enseñanza del idealismo alemán, del ockhamismo, de la fenomenología (¡uf!), del neopragmatismo americano...

Tras el prefacio, dos citas: la primera, de una canción mexicana, “Malagueña salerosa”: “Si por pobre me desprecias,/ yo te concedo razón;/ yo te concedo razón, /si por pobre me desprecias./ Yo no te ofrezco riquezas,/ te ofrezco mi corazón,/ te ofrezco mi corazón,/ a cambio de mis pobreza”. La segunda de Petrarca: “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”. ¿Ahí está recogido de algún modo tu concepto de la filosofía y el filosofar?

Imagino que sí. En las dos citas se intenta aludir a las particularidades de la filosofía frente al tipo de saber que ofrecen las ciencias. La primera quiere hacer referencia a que la filosofía no pretende ser inmediatamente útil, suministrar un tipo de resultado predeterminado, ofrecer “riquezas”, pues es una actividad que tiene que ver con la vida toda, con lo que se hace, con lo que se es, con el mundo en que se está. Con la razón, pero también con el corazón que apuesta por ella.

La segunda, mucho más clásica, abunda en lo mismo. La filosofía no se emprende para dejar de ir pobre y desnudo por el mundo, sino para seguir marchando de la manera más magnánima y gentil, más humana, que nos sea posible.

Pretendía también dejar un aviso inicial al lector que se preguntara por las alturas en las que se iban a mover los que salen en el libro. Pues

no te preocupes por eso. No prometen batir ningún récord. Simplemente intentan hacer lo que consideran que deben hacer.

Explicas en el primer capítulo que lo que tuvo de peculiar la aparición en España de este nuevo tipo de filosofía, liberada de viejas servidumbres, no residió en que su inspiración viniera de Alemania ni en que una vez introducida en el currículo acabara teniendo un destacado protagonismo en la reforma de la Universidad. Lo que tuvo de especial su aparición “fue que constituyó el disparo de salida de un amplio debate en torno a la recepción de doctrinas extranjeras que se extendió en el tiempo y que acabó marcando el rumbo entero del pensamiento español”. ¿Por qué ese amplio debate en torno a la recepción de doctrinas extranjeras? ¿No ocurrió así en muchos otros países?

El debate sobre si conviene o no la recepción de doctrinas y modismos extranjeros, y cuántos y cuáles de entre ellos, ha estado presente, como bien dices, en muchas sociedades. De hecho, está presente en todas.

Es difícil resumir por qué fue aquí tan largo e intenso, y por qué se concentró, además, en el asunto de las doctrinas filosóficas. El que estuviera vinculado a lo que se denominó el “problema de España” complica aún más la cuestión.

En parte, el asunto tiene que ver con la historia de la religión. No se ha prestado mucha atención al hecho de que España, durante el siglo XX, pasó de ser una sociedad muy religiosa, una sociedad en la que la religión era aparentemente algo muy importante, a una sociedad nada religiosa, una sociedad en la cual muy pocas personas comprenden siquiera aquello en lo que consiste la religión. Solemos pensar que esto es fácilmente explicable de la mano de la industrialización, la urbanización, el desarrollo económico, etc., pero no es así. Piénsese en Japón, o en los Emiratos Árabes... en tantos sitios donde no ha pasado nada ni remotamente parecido a lo nuestro. Esto nos permite entender que aquellos que, a mediados del siglo XIX, sospecharon de los efectos de la introducción de ciertas ideas, y se opusieron todo cuanto pudieron a ellas, no andaban tan desencaminados. Lo llamativo en todo caso del combate entre unos y otros no es que durara tanto, sino la forma abrupta en la que, en la segunda mitad del siglo XX, se esfumó. En lugar de aquella rivalidad, apareció algo nuevo, que es en lo que estamos y que todavía está por ver lo que dará de sí.

¿Por qué la obra de Karl Christian Friedrich Krause ha tenido tanta influencia e importancia, también opositores, en la obra de muchos filósofos españoles y en muchas de sus instituciones

educativas? Tú mismo afirmas que “la historia del krausismo es inseparable de sus antagonistas. Gracias a ellos pudo protagonizar una de esas historias que generan patrones duraderos de conducta y tardan tiempo en ser olvidadas. Lo que se llama una historia ejemplar”. ¿Qué de ejemplar tiene esa historia ejemplar?

La presencia de Krause en el valle filosófico español, con esas dos “kas” tuyas tan sonoras y tan estratégicamente colocadas, junto con la circunstancia de que, únicamente cuando baja mucho la neblina, puede distinguirse desde lo alto el lugar que ocupa en la cordillera filosófica, ha traído muchos problemas.

Los que están convencidos de que lo importante son las cumbres, han pasado a examinar los textos de Krause para concluir a continuación, bien que bajo cima tan modesta no puede haber nada de interés, bien cosas ya más peregrinas. Por este último camino, Gonzalo Fernández de la Mora dictaminó en su día que la afición a Krause y a sus ternuras y armonías, en lugar de a Hegel y a su orden y seriedad, fue lo que puso las bases de la querencia anárquica que acabó generando la Guerra Civil.

Más recientemente, y colocando a Marx en lugar de Hegel, hay quien ha reivindicado tesis parecidas, aunque más sensatas.

Te interrumpo un momento. ¿Y quién ha reivindicado esas tesis parecidas?

Pensaba en libros como *El marxismo y la cuestión nacional española*, de Santiago Armesilla. La tesis aquí es que hay un hilo que une a Krause con el socialismo *light* de gente como José Luis Rodríguez Zapatero, y que eso está relacionado con la ausencia de verdadera tradición marxista en la izquierda española.

Cojamos el hilo anterior.

Vale. En mi libro, lo que pretendía recalcar sobre el krausismo es que la importancia que alcanzó entre nosotros tiene menos que ver con la letra de Krause que con las circunstancias del país. Se trata de darse cuenta de que, a mediados del siglo XIX, se fundó una universidad a la que se le encomendó desarrollar las nuevas disciplinas hijas de la revolución científica. Con ello, se creó una institución, un lugar, un edificio, habitado por unas personas con una misión. Aparecieron entonces unos profesores que, en nombre de la filosofía, quisieron convertirse, *expresamente*, en la conciencia de aquella misión.

Este propósito suyo, junto al hecho de que dispusieran de un cuartel general, un lugar que les proporcionaba organización, estructura, discípulos, incluso sueldos de por vida, les diferenció de todos los receptores anteriores de doctrinas y, lo que es más importante,

movilizó a sus enemigos contra un objetivo definido cuya peligrosidad percibían muy bien. El primer combate entre unos y otros, en el cual destacó la figura de Francisco Giner de los Ríos, es lo que constituye la “historia ejemplar” de la que hablo en el libro.

Más adelante, lo que hará esta tradición será continuar en el mismo lugar, y en los anexos que irá creando, siempre con propósitos parecidos. El de ser filósofos; defender a la ciencia en nombre de la razón; no dejarse uno morir, así, sin más, ni dejar que te atropellen; avanzar hacia el señorío de la luz; jugarse la vida a la carta de la razón... Intentar que la filosofía impere.

No puedo preguntarte por todos los filósofos y asuntos a los que haces referencia, me centro en algunos de ellos. En Unamuno, por ejemplo. ¿Un filósofo no suficientemente estudiado en nuestras facultades de Filosofía?

Lo que necesitan nuestras facultades no es estudiar a Unamuno. Lo que necesitan es imitarle. Dejarse de tanto especialismo y tanta sumisión y atreverse a pensar de verdad y en voz alta.

¿Qué papel ha jugado la Residencia de Estudiantes en el desarrollo de la filosofía en España?

Editó las *Meditaciones del Quijote* de Ortega. Unas *Obras* de Unamuno en siete volúmenes...

Fue, sobre todo, un lugar en el que estar. Tiende a menospreciarse esto, y en esta época de “Universidad digital” y de “clases virtuales” todavía más. Que, si la filosofía es una actividad, le viene muy bien un sitio en el que pueda ejercerse.

La Residencia fue importante, aunque tampoco haya que dejarse deslumbrar demasiado por su parte más glamurosa, más *pija*, algo que sucede con frecuencia.

¿Favoreció la II República el auge de la filosofía española? ¿Algunos nombres esenciales?

La II República, y volviendo a lo de la pregunta anterior, facilitó otro sitio espléndido donde llevar a cabo la vida filosófica: la nueva Facultad de Filosofía y Letras. En tanto que un lugar con unas reglas de funcionamiento nada reglamentistas y muy estimulantes (elección libre de asignaturas, libertad de ir a clase, solo dos exámenes durante toda la carrera...) permitió, tanto en Barcelona como en Madrid, libertad de movimientos para el pensamiento. De eso se beneficiaron todos los que circularon por allí.

¿La derrota republicana en la Guerra Civil fue también la derrota

de lo mejor de la filosofía española?

Sin entrar en la tragedia que supuso el exilio, basta mirar al comportamiento que tuvieron las instituciones filosóficas creadas tras la Guerra, como el Instituto Luis Vives del CSIC, o la restaurada Facultad y la licenciatura tan “científica” que diseñó, para comprender lo que aquello tenía de voluntad de opresión.

El hecho de que los personajes que dirigieron, o aspiraron a dirigir, la filosofía oficial (los padres Barbado y Ramírez, Calvo Serer, Laín y Aranguren...) fueran, en versiones diferentes, gente algo ajena a la filosofía, muestra muy bien lo que la Guerra tuvo de desastre y de derrota.

Citas y hablas con mucho interés de *La idea de principio en Leibniz* de Ortega. ¿Por qué tu interés por esta obra no siempre muy reconocida?

La idea de principio en Leibniz es un libro a la vez grande y malogrado. Ortega quiso alzar con él, de manera muy consciente, el más importante de sus libros, aunque, al final, lo dejó incompleto y desviado de su tema, por razones que no se acaban de saber. Aun así, es magnífico, y siempre ha contado con muchos admiradores. En el reciente *El honor de los filósofos*, Víctor Gómez Pin se refiere a él como uno de los libros de filosofía más importantes del siglo XX. Javier Echeverría acaba de sacar una nueva edición muy completa de la obra en la editorial del CSIC, en la que adjunta muchas de las notas preparatorias, que son ingentes, y en donde se abunda en la idea de que es la más importante de las de Ortega.

¿Qué papel ha jugado Xavier Zubiri en la historia filosófica española?

Durante el periodo al que se refiere mi libro, Zubiri publicó muy poco. Por eso, más que del pensamiento de Zubiri, de lo que se habla en él es del “fenómeno Zubiri”, un fenómeno que fue entre misterioso y paradójico, difícil de comprender. Yo intento hacer lo que puedo por explicarlo. Algo ya muy diferente son las obras de Zubiri publicadas a partir de 1980, de las cuales ya no trato (y afortunadamente, pues tendría que pensarme mucho qué decir).

Te muestras muy crítico en varios momentos con la figura de José Luis López Aranguren. ¿Por qué?

Respecto de la tradición de la que hablo, Aranguren fue un muy dedicado y eficiente enterrador. La forma de hacer filosofía que él representa, basada en el *name dropping*, el escepticismo elegante y la crítica literaria como modo de hacer, ha hecho mucho daño con

posterioridad. Lo peor de él, para mí, es que, si por una parte es muy "literario", por otra escribe francamente mal, lo que me parece el colmo.

A partir de un determinado momento, con el apartado "La cuerda tan tensada en mí", das mucha importancia a la figura y la obra de Manuel Sacristán, finalizando el libro con él. ¿Dónde radica su importancia?

Su importancia radica, en mi opinión, en que, de forma muy decidida, quiso ser el continuador de la tradición.

El hecho de que fuera militante comunista no debe confundirnos sobre esto. Su lucha contra la filosofía oficial, su oposición política al franquismo, su empeño en crear hegemonía cultural, junto con su defensa de la libertad universitaria o su famosa petición de abolición de la licenciatura en filosofía, todo eso está relacionado con la vocación de continuidad. Su crisis de finales de los años sesenta también, claro. De hecho, constituye el momento final de una tradición en la cual, y si la comparamos con las guerras apaches y asignamos a Giner el papel de Mangas Coloradas, él es Gerónimo.

Sacristán fue lo opuesto a Aranguren en todo. Que no fuera nada "literario" (siempre en el mal sentido de la palabra) y, a la vez, escribiera muy bien, muestra esto perfectamente.

Hablas de Sacristán, tomando pie en un artículo suyo sobre la obra de Heinrich Scholz, como "hombre del destino". ¿Qué es un hombre del destino? ¿Por qué y para quién lo fue el autor de "Panfletos y materiales"?

La noción de "hombre del destino" (hoy la expresión suena grandilocuente y exclusiva), y tal como la entiende Sacristán siguiendo a Scholz, equivale a la de filósofo logrado, filósofo que ha cumplido su misión. Alguien que ha puesto su vida al servicio del proyecto de la realización de la razón en el mundo y cuyas aportaciones no podemos desconocer.

Como ya he dicho, el mérito particular de Sacristán durante la dictadura fue, en un momento y lugar en el que muchos desertaban de esa misión, empeñarse en recordar y cumplirla. Los escritos que dejó como testimonio de ese empeño son, a mi parecer, deslumbrantes, y salvan el honor de una época. El hecho de que gentes tan influyentes en lo por venir como Gustavo Bueno, Javier Muguerza, incluso Trías o Savater, acusaran su recepción muestra muy bien, más allá de la influencia directa en sus discípulos, la importancia que ha de concederse a su aportación.

Citas un pasaje de una entrevista de finales de los setenta que le hicieron Jordi Guiu y Antoni Munné para *El Viejo Topo*: “A mí me parece que la historia de Gramsci es la historia de una catástrofe. Por eso, entre otras cosas, no me puedo poner ahora a cultivar la moda Gramsci. ¿Cómo va a haber esperanza de nada en la historia de una catástrofe? Uno puede tenerle mucho amor a Gramsci -yo se lo tengo, desde luego, es una figura muy digna de amor-, pero no porque sea una perspectiva de éxito del movimiento obrero, sino que, como cualquier mártir, es digno de amor”. ¿También la de Sacristán fue la historia de una catástrofe política?

Fue en un momento especialmente vehemente y desesperanzado en el que hizo esa declaración. No creo que fuera su opinión definitiva sobre el tema. Que hay una “catástrofe política” que atraviesa el siglo XX estrechamente asociada al destino del comunismo soviético resulta innegable. A nadie se le oculta, por lo demás, que es una catástrofe que dañó profundamente la confianza en la razón y que problematizó, especialmente, la idea de esperanza.

No es nada, en todo caso, que no haya sucedido antes. Lo relevante de la forma singularmente lúcida y honesta con la que Sacristán se enfrentó a ella (fíjate que la afirmación que citas es de los años setenta, cuando tantas tonterías se decían al respecto) es que todavía hoy nos sirve de ejemplo a la hora de reconocer, y hacer frente, a las catástrofes que nos encontramos.

Dejándome mil cosas en el tintero, no hay otra, tenemos que finalizar, todo tiene su fin. ¿Quieres añadir algo más?

Pues sí. Tiene que ver con alguna de las cosas de las que hemos hablado.

Tú recordarás una anécdota que contó Enrique Irazoqui, el protagonista de *El evangelio según Mateo* de Pasolini, en una entrevista que le hiciste. Se trata de que, algo después de rodar la película, el director vino a Barcelona. Irazoqui conocía a Sacristán, y quedaron los tres a cenar. Lo que contó de aquella cena es que, al acabar, en un aparte, Pasolini le dijo algo parecido a que “profesores así, con esa preparación, no había en Italia”.

Yo no creo que lo que quisiera decir es que Sacristán sabía más que los profesores italianos. No tiene esto demasiado sentido. Lo que sí creo que percibió alguien tan atento a las cosas como Pasolini es lo que de especial y particular, de reflejo concreto de una realidad vivida, de resultado de unas experiencias determinadas, había en el profesor que conoció.

En mi libro, lo que he querido hacer es poner el foco sobre este asunto. He intentado explicar por qué tuvimos los profesores que

tuvimos, la Universidad que tuvimos, la filosofía que tuvimos.

Mil gracias por tu tiempo, por tus magníficas respuestas... y por tu deslumbrante libro.

Entrevista a César Ruiz Sanjuán sobre *Historia y sistema en Marx*

“Es una empresa titánica la que Marx se propone.”

César Ruiz Sanjuán es profesor de filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Ha realizado estancias de investigación en Alemania y Estados Unidos, y ha traducido y editado diversas obras filosóficas del alemán y del inglés. Entre ellas dos libros de Michael Heinrich: *Crítica de la economía política* y *¿Cómo leer El Capital de Marx?* (ambos en Guillermo Escolar). Su actividad investigadora se ha centrado fundamentalmente en el pensamiento de Marx y las principales corrientes del marxismo, ocupándose asimismo de la obra de Hegel, John Stuart Mill, Gramsci, Polanyi o Hannah Arendt, autores sobre los que ha publicado diversos e interesantes artículos en revistas especializadas, participando además en libros colectivos y congresos. Actualmente su labor académica se orienta a los ámbitos de la filosofía política y la filosofía social.

En esta conversación nos centramos, fundamentalmente, en su libro *Historia y sistema en Marx*. De él ha comentado Carlos Fernández Liria: “*Historia y sistema en Marx* no solo es una brillante y rigurosa reconstrucción de la evolución del pensamiento de Marx. También es la prueba de que su obra goza de una incuestionable actualidad. Un libro ineludible para el siglo XXI”. De igual modo, Michael Heinrich ha señalado: “César Ruiz Sanjuán ofrece una exposición de la teoría de Marx de suma claridad y coherencia, en la que, mostrando la distancia que separa a Marx de las interpretaciones dominantes del marxismo, pone de manifiesto la actualidad de su obra y su pertinencia para comprender el funcionamiento del capitalismo”.

Entrevista publicada en *El Viejo Topo*, 383, diciembre de 2019, pp. 56-65.

Permíteme que me ubique en el título y subtítulo de tu libro: *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Cuando habla de “sistema en Marx”, ¿de qué estamos hablando exactamente? ¿Qué significado estamos usando? Añado en la misma línea: ¿de qué historia? ¿De la historia europea del siglo XIX? ¿De la de Inglaterra? ¿De la historia del capitalismo? ¿De la historia humana en general?

Antes de nada, quiero manifestar mi agradecimiento por vuestro interés en mi libro. Me siento muy honrado de ser entrevistado para una publicación tan mítica como es *El Viejo Topo*, y de serlo además por alguien como tú, discípulo directo de Sacristán y con un conocimiento tan amplio de Marx y del marxismo.

Gracias, muchas gracias. No es tan amplio mi conocimiento de Marx.

En cuanto al título del libro, se puede decir en términos muy generales que hace referencia a la relación que se establece entre lo diacrónico y lo sincrónico en el pensamiento de Marx. Se trata de un estudio encaminado a determinar si es necesario hacerse cargo la evolución histórica para comprender la estructura constituida, o si más

bien esta ha de ser analizada en su propia dinámica interna de manera independiente respecto al proceso histórico del que ha surgido. No es posible resumir dicha relación entre lo histórico y lo sistemático en una fórmula simple, no solo por la complejidad de la misma, sino también porque se va transformando a lo largo de la evolución teórica de Marx, siendo sustancialmente distinto el modo en que se presenta dicha relación en sus escritos de juventud y en su obra de madurez. El problema se amplifica si tenemos en cuenta cómo ha sido comprendida la relación entre los dos términos en la tradición marxista. Es sabido que Marx pasa por ser el fundador de la concepción materialista de la historia o materialismo histórico, que en el marxismo tradicional ha sido entendido como una doctrina que permite explicar el devenir histórico de las sociedades a partir de una supuesta ley inmanente, de carácter económico, que rige el movimiento de la historia.

A lo largo del libro trato de mostrar que esta no es en modo alguno la pretensión de la concepción de Marx, ni siquiera en el momento fundacional de la misma, y mucho menos en etapas más avanzadas de su teoría, en las que se pone claramente de manifiesto que lo que pretende Marx no es en absoluto plantear una teoría general de la historia, sino determinar el carácter esencialmente histórico de la sociedad capitalista, que es comprendida por la economía burguesa como una forma suprahistórica del proceso de producción social, lo que la lleva a entender las relaciones capitalistas como formas sociales dadas por naturaleza. El objetivo que persigue Marx en su obra de madurez es sacar a la luz la especificidad histórica de la sociedad capitalista a partir de la exposición del sistema de las categorías de la economía política. Y es precisamente a través de esta exposición sistemática como se realiza la crítica, que lo es tanto de la economía política como ciencia que sistematiza teóricamente la autoconcepción espontánea de la sociedad capitalista, como de las relaciones sociales que constituyen esta sociedad y las formas de conciencia que se derivan de estas relaciones.

Has hablado de los escritos de juventud de Marx y de sus obras de madurez. ¿Nos delimitas un poco estas etapas? ¿Cuáles serían las obras más representativas en cada una de ellas?

Empiezo por el final si me lo permites, por el conjunto de escritos de Marx que constituyen su obra de madurez, ya que a este respecto es posible dar una respuesta más precisa. La obra de madurez de Marx está constituida por todo el conjunto de borradores y textos publicados que conforman el denominado proyecto de "Crítica de la economía política", que Marx comenzó a concebir a su llegada a Londres en 1850

y que encuentra su primera redacción en los *Grundrisse*, un voluminoso manuscrito elaborado entre 1857 y 1858, el cual constituye la base de todas las posteriores versiones del proyecto teórico, del cual Marx solo llegó a publicar la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) y el libro I de *El Capital* (1867 primera edición, 1872 segunda edición, que contiene cambios sustanciales respecto a la primera).

Desde la perspectiva dicotómica que se limita a distinguir entre escritos de juventud y de madurez, todos los textos anteriores a 1850 serían textos de juventud. Ciertamente dicha perspectiva resulta útil a un nivel expositivo general, pero cuando uno se aproxima con ella a determinados textos particulares muestra considerables limitaciones. En concreto, por lo que se refiere a textos como *La ideología alemana* (1845/6) o *Miseria de la filosofía* (1847), que difícilmente pueden subsumirse bajo el mismo rótulo que los escritos anteriores a 1845, como los *Manuscritos de París*, *La sagrada familia* o la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, pues en todos estos escritos la concepción de Marx se encontraba configurada sobre la base de la antropología filosófica de Feuerbach, con la que Marx rompe explícitamente en las denominadas *Tesis sobre Feuerbach*, escritas en la primavera de 1845.

En el manuscrito de *La ideología alemana*, comenzado a redactar inmediatamente a continuación, Marx elabora junto a Engels los elementos fundamentales de la "concepción materialista de la historia", la cual resulta irreductible al marco teórico de la anterior concepción antropológica en la que se sustentaban todos los textos precedentes de Marx. Se podría hablar quizás de escritos de transición, como hacen algunos intérpretes, para aludir a los textos elaborados entre 1845 y 1857, lo cual les hace más justicia que su consideración como escritos de juventud, pero dificulta el manejo expositivo de la obra marxiana a un nivel general y difumina la extraordinaria evolución teórica que supone la nueva concepción que subyace a la crítica de la economía política. A pesar de la insistencia de los althusserianos en la "ruptura epistemológica" que tiene lugar en 1845, a mi juicio es más profunda y más decisiva la ruptura teórica que se realiza en 1857. Esta es la fecha que debe singularizar ante todo la periodización de la obra de Marx.

El subtítulo de tu libro: "Hacia una teoría crítica del capitalismo". ¿Por qué *hacia*? ¿No hemos conseguido aún una teoría crítica del capitalismo tras dos siglos de estudio y de realidad vivida?

Ese "hacia" a lo que hace referencia es a la evolución teórica de Marx, alude a aquello en lo que se va concretando su obra según se va desarrollando: una teoría crítica del capitalismo. Por lo tanto, no una

teoría de la historia que pretenda explicar la sucesión de los distintos modos de producción y predecir a partir de ello el tránsito del capitalismo al comunismo –tal y como ha sido comprendida de manera predominante–, sino una teoría dirigida exclusivamente a realizar el análisis y la crítica del modo de producción capitalista. Esto es, no se trata de entender el capitalismo como un caso particular de los diversos modos de producción que se han sucedido históricamente, sino como un singular al que se dirige el análisis crítico de Marx.

Esto significa que las categorías que operan en la exposición marxiana son válidas únicamente para el modo de producción capitalista, las cuales se siguen según un orden de exposición sistemático que es por completo independiente del orden de desarrollo histórico, y que viene determinado únicamente por la relación que tienen entre sí las categorías dentro del sistema capitalista ya constituido.

Si le entiendo bien, eso que señalas tal vez signifique que no tiene sentido hablar del “proletariado del Imperio Romano” o de la “plusvalía extraída a los trabajadores esclavizados griegos”. ¿Ando muy desencaminado?

En absoluto. Conceptos semejantes por lo general no tienen ningún sentido teórico, y en los casos en que puedan tenerlo, lo que no tiene sentido es partir de ellos si se quiere comprender la estructura y el funcionamiento de esas sociedades. En su texto metodológico fundamental, la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857, Marx señala que dado que la sociedad burguesa es la más desarrollada históricamente, sus categorías poseen cierto grado de validez para la comprensión de sociedades anteriores, pero que esto es algo que se debe tomar, dice Marx, *cum grano salis*, lo que significa que es preciso mantener en todo momento la diferencia irreductible entre ellas.

Solo en la moderna sociedad burguesa tienen las categorías de valor o trabajo un pleno desarrollo intensivo y extensivo, por lo que solo son válidas como categorías explicativas de la estructura social para dicha forma de sociedad, no para sociedades anteriores. Marx nunca hubiera pretendido explicar la sociedad griega o la romana a partir de la categoría del valor y de su forma de manifestación el valor de cambio, o del trabajo como sustancia del valor en tanto que trabajo abstractamente humano. Solo en una forma de sociedad en la que todos los productos del trabajo son tendencialmente mercancías – y esto solo ha sido así históricamente en la sociedad burguesa o capitalista (Marx utiliza ambas expresiones como sinónimos) – tiene sentido partir para su comprensión de la mercancía como unidad de valor de uso y valor de cambio. Eso significa que la mercancía de la

que parte Marx en su exposición es la mercancía de la sociedad capitalista, no la mercancía en general.

Porque ha habido mercancías en otras sociedades...

Evidentemente ha habido mercancías en muy diversas sociedades desde la Antigüedad, pero en ellas la mayor parte de los productos del trabajo no eran mercancías, puesto que se producían para el autoconsumo, no para el intercambio, por lo que no tenían valor de cambio. De modo que la categoría de valor no explicaría los mecanismos de funcionamiento de dichas sociedades, y por ende tampoco la de plusvalía o plusvalor, que es valor que se valoriza.

Visto desde el lado de las relaciones de producción, esto significa que a los esclavos griegos y romanos no se les puede extraer plusvalor, en tanto que su trabajo no es productor de valor. Dicho de otro modo, en el sentido técnico del término no son “trabajadores”. En este sentido, en la crítica marxiana de la economía política se entiende por trabajador no simplemente a aquel que realiza un determinado trabajo en tanto que metabolismo con la naturaleza, sino al trabajador asalariado, aquel que vende su fuerza de trabajo por una determinada cantidad de dinero a un propietario de medios de producción. Es en esta relación entre el capitalista y el trabajador donde se origina el plusvalor, y su condición de posibilidad es que el trabajador formalmente libre venda su fuerza de trabajo como mercancía al capitalista. Algo que evidentemente no ocurre en la Antigüedad griega y romana, donde el esclavo es propiedad del amo, y produce para el consumo de este, no para vender los productos en el mercado como mercancías. De modo que si se entiende “proletariado” en el sentido marxiano del término, como el conjunto de la clase trabajadora, evidentemente constituye un anacronismo utilizarlo en el contexto del Imperio Romano, puesto que esa clase entonces no existía.

Otra cosa es el uso del término “proletario” en el sentido que se le dio en la Roma Imperial, que fue donde se originó el término, como referido a aquellos individuos de la escala social más baja que no tenían más posesión que su prole. Es evidente por qué Marx tomó este término del Derecho Romano para designar a la clase trabajadora del capitalismo expropiada de sus medios de producción por la clase burguesa, pero mientras que en la sociedad capitalista esta clase constituye la clave de bóveda del entero edificio social, en la sociedad romana constituía una realidad residual desde donde no es posible entender su estructura y dinámicas fundamentales.

En definitiva, no se trata tanto de que se puedan usar o no determinados términos en contextos históricos diversos, sino de la potencia explicativa que debe otorgárseles.

¿Cómo hay que entender la expresión “teoría crítica”? ¿En el sentido de la Escuela de Frankfurt por ejemplo?

La expresión “teoría crítica”, tal y como se utiliza en el libro, no hace alusión en modo alguno a la Escuela de Frankfurt. Tiene un sentido más general, en tanto que hace referencia a lo que espontáneamente entiende cualquiera con la unión de esos dos términos, más allá de la caracterización de ello que haya realizado un grupo de autores, y a la vez tiene un sentido más concreto, pues está referida en este caso exclusivamente a la teoría de Marx como tal. Hay que tener presente en este sentido que la expresión “teoría crítica” aparece en todo momento, tanto en el título como a lo largo del libro, acompañada del término “capitalismo”. Y esta expresión, “teoría crítica del capitalismo”, opera como sinónimo de “crítica de la economía política”, que es la designación que le dio Marx al proyecto teórico que desarrolló en su etapa de madurez. Pero me interesaba resaltar en el título, así como en determinados puntos neurálgicos del libro, que no se trata para Marx únicamente de la crítica de una disciplina teórica, como le podría parecer a alguien que no estuviera suficientemente familiarizado con la obra de madurez de Marx, sino que a través de dicha crítica realiza la exposición sistemática de las relaciones sociales capitalistas y de las formas de conciencia que surgen de ellas. Creo que esta amplitud del proyecto teórico de Marx se refleja mejor en una expresión como “teoría crítica del capitalismo” que con “crítica de la economía política”, por lo que me parecía preferible para el título del libro, que no pretende estar dirigido exclusivamente a especialistas en la obra de Marx. En el desarrollo del libro, por el contrario, aparece con muchísima más frecuencia “crítica de la economía política”.

Pero eso que señalas -crítica de una disciplina teórica, crítica de las relaciones sociales capitalistas, críticas de las formas de conciencia que surgen de ella,...-, ¿no es una finalidad gnoseológica disparatada? ¿No es un exceso, no es una pretensión imposible, humanamente imposible?

Ciertamente es una empresa titánica la que Marx se propone. Eso puede explicar que a pesar de su poderosa inteligencia y del ingente esfuerzo invertido en realizar su obra teórica, solo llegase a elaborar una parte de lo que tenía originalmente proyectado, y a dar a la imprenta para su publicación una parte mucho menor aún. Se puede decir que Marx inauguró una nueva disciplina teórica, una nueva forma de ciencia social, y ante un edificio teórico de semejante magnitud, solo pudo llegar a poner los cimientos. Eso significa que su proyecto debe ser continuado por generaciones posteriores, se trata de

una obra en ciernes que debe ser llevada a consumación, una obra que abre un campo teórico que debe ser recorrido en toda su dimensión. Pero eso es algo que en general no ha hecho el marxismo, que en su vertiente ortodoxa ha obviado el proyecto teórico de Marx, y a partir de una simplificación de sus planteamientos, ha operado con un concepto tradicional de ciencia de carácter básicamente positivista.

Por su parte, la mayoría de las corrientes del marxismo crítico han situado a Marx en el ámbito de la filosofía, y tampoco se han hecho cargo de la novedad y la complejidad de su empresa gnoseológica. Solo algunas de ellas, y de forma relativamente reciente, han sido capaces de calibrar el potencial teórico contenido en la crítica marxiana de la economía política y de empezar a desarrollarlo para llevar a cabo una crítica radical de la sociedad capitalista. Continuar en esa dirección debe ser la tarea que se propongan las nuevas formas del marxismo.

En cuanto al capitalismo, ¿cómo deberíamos considerarlo? ¿Como un modo de producción, como una (peligrosa) civilización humana? ¿Se te ocurre alguna definición del capitalismo que pueda satisfacer a todos sus críticos?

La pregunta tiene tal amplitud que no me es posible responder a ella de manera resumida, además de que darle una respuesta que se hiciera realmente cargo de ella me obligaría a tematizar cuestiones que van más allá del contenido del libro.

Soy consciente de la dificultad.

Intento esbozar una respuesta medianamente concreta, en cualquier caso. Es evidente que el libro trata sobre Marx, lo que significa que el término capitalismo se refiere al modo de producción capitalista, que es el objeto de la exposición de Marx. Dentro de capitalismo tienen lugar relaciones de muy diversos tipos, que trascienden las relaciones sociales de producción e intercambio. Esos otros niveles quedan fuera evidentemente del ámbito del libro. Pero también es cierto que de las relaciones sociales capitalistas se derivan formas de conciencia social (fetichizadas, pero al mismo tiempo objetivas) de las que también se ocupa el análisis de Marx y que cumplen una función decisiva en la crítica del capitalismo. De modo que aunque no se pretende en absoluto agotar todas las dimensiones de la sociedad capitalista, tampoco se puede decir que se trate solo de aquello que Marx denominó en el infausto prólogo a la *Contribución "base" o "estructura económica"*, haciendo una interpretación muy restrictiva de lo que es la sociedad civil en Hegel, a la cual Marx refiere allí dichos términos como sinónimos. Gramsci ya vio con claridad lo reduccionista de esta

interpretación y tomó partido aquí lúcidamente a favor de Hegel, pero es que el mismo Marx se aleja de esa caracterización simplificada en la exposición que realiza en *El capital*.

En la contraportada de tu libro, muy hermosamente editado por cierto, puede leerse: “Una distorsión recorre el pensamiento político de los dos últimos siglos hasta el presente: la deformación de la teoría crítica del capitalismo elaborada por Karl Marx. Esa distorsión, producto de constantes y progresivas interpretaciones del marxismo ortodoxo y del marxismo occidental, ha impedido una correcta comprensión no solo de las líneas maestras del pensamiento de Marx, sino también de conceptos fundamentales como los de historia, sistema o dialéctica. Como remedio, César Ruiz Sanjuán propone una «nueva lectura de Marx» que muestre la brecha entre las derivas del marxismo y la obra de Marx, y que manifieste su incontestable actualidad”. ¿Qué diferencia hay entre el marxismo ortodoxo y el marxismo occidental? ¿Sigue vigente a día de hoy?

En primer lugar, debo decir que esa contraportada fue redactada por el editor, al que por cierto le estoy muy agradecido por su magnífica labor de edición. Creo que sus palabras recogen bien el sentido del libro, dentro de la enorme constricción que supone resumir el contenido de un libro de 400 páginas en una docena de líneas, pero en cualquier caso esas palabras no son mías.

En cuanto a la pregunta que haces sobre la relación entre las dos grandes corrientes del marxismo y su vigencia, trato de resumir brevemente la cuestión. El marxismo ortodoxo o tradicional constituye la comprensión más extendida de la obra de Marx, la que ha dominado históricamente, y se caracteriza por sostener una concepción determinista de la historia, que establece que el capitalismo colapsará inevitablemente como resultado de sus contradicciones internas; por entender la teoría de Marx de manera economicista, pretendiendo explicar toda la realidad social a partir de factores económicos; y por comprender la dialéctica de manera mecanicista como una dinámica de contradicciones objetivas que determinan el curso de la naturaleza y de la historia. Esta concepción, que se impuso hegemónicamente en la Segunda Internacional y pervivió en el marxismo-leninismo, se encuentra todavía hoy en la mayoría de los manuales de historia del pensamiento y en los libros introductorios a Marx, y constituye en buena medida la comprensión generalizada de su pensamiento entre quienes no tienen conocimiento de su obra.

Frente a esta vulgarización del pensamiento de Marx, que prácticamente carece de apoyo textual en su obra, el marxismo occidental –que surge en los años posteriores a la Primera Guerra

Mundial como respuesta al marxismo ortodoxo– se esfuerza por recuperar la dimensión teórica del pensamiento de Marx, pero ello se hace básicamente recurriendo a la filosofía de Hegel, surgiendo de este modo una interpretación hegelianizante que desfigura en gran medida la fisionomía del pensamiento de Marx. Este tipo de marxismo hegeliano también sigue vigente hoy en día, si bien no está tan generalizado como el marxismo tradicional, encontrándose restringido sobre todo al ámbito académico. Pero dentro de esta tradición del marxismo occidental, también denominado marxismo crítico, se han desarrollado con el tiempo toda una serie de lecturas que se han ido distanciando del hegelianismo dominante en esta tradición y han alcanzado una comprensión cada vez más precisa de la especificidad del pensamiento de Marx.

¿En qué autores está pensando cuando hablas del marxismo occidental? ¿Tienes interés por la obra de algunos de ellos?

Al hablar de marxismo occidental me vinculo en líneas generales al uso del término que hace Perry Anderson en su libro ya clásico *Consideraciones sobre el marxismo occidental*.

Ciertamente él no inventó el término, que surgió en los años veinte en el contexto de las polémicas entre Lukács y los leninistas. Pero no cabe duda de que a Anderson le corresponde el mérito de haber sistematizado retrospectivamente el uso del término y de la difusión que este ha llegado a obtener.

Aunque me vinculo a la caracterización del término realizada por Anderson, no me ocupo en el libro de todos los autores que él engloba bajo dicho término, no tanto por falta de interés en los autores en cuestión, sino porque los planteamientos de algunos de ellos no tienen encaje en el enfoque desde el que abordo la obra de Marx en mi libro.

Un caso paradigmático es Gramsci, un autor que me parece absolutamente fundamental no solo dentro del marxismo, sino del pensamiento político contemporáneo *tout court*, y del que de hecho me he ocupado en conferencias y artículos, pero cuyos planteamientos se desarrollan en un ámbito distinto del que constituye la materia del libro. Los pensadores del marxismo occidental recogidos en la sistematización de Anderson cuyas obras tienen mayor incidencia en el análisis que planteo de la obra de Marx son, en primer lugar, Lukács, fundador de esta corriente –junto con Korsch–, y autor de referencia constante en las más diversas variantes del marxismo occidental. Ocupan mi interés también, por mencionar solo a algunos de los más relevantes, los autores de la Escuela de Frankfurt, sobre todo Adorno, Marcuse y Habermas, asimismo los autores marxistas italianos Della Volpe y Colletti y, por supuesto, también la influyente interpretación

de Althusser.

¿Y por qué se ha producido esa distorsión del pensamiento de Marx que denuncias? ¿Ha sucedido lo mismo con la obra de otros pensadores?

Prácticamente todos los grandes pensadores han sido simplificados en mayor o menor medida y su pensamiento ha sido objeto de distorsiones diversas. Pero posiblemente en ningún otro hayan alcanzado el nivel que en el caso de Marx. Esto se explica en buena medida por la enorme importancia que ha tenido su figura en el ámbito político y social, muy superior a la que haya podido tener cualquier otro filósofo o teórico de la sociedad. En su nombre se han hecho revoluciones, se han declarado guerras, se han derrocado gobiernos y han surgido nuevos Estados. Esto hace que Marx, en este sentido, ostente el dudoso título de ser seguramente el autor cuyo pensamiento ha sido objeto de una mayor distorsión.

Hablas de historia, sistema y dialéctica. ¿Qué debemos entender por dialéctica? ¿Una lógica alternativa, un nuevo tipo de ciencia?

El término dialéctica resulta ciertamente muy problemático en el pensamiento de Marx, pues adquiere distintas significaciones en el transcurso de su evolución teórica. En sus textos de juventud –por ejemplo, en los célebres *Manuscritos de París*– la dialéctica está referida al proceso histórico a través del cual el ser humano se produce a sí mismo a través de su propio trabajo, mientras que en su obra de crítica de la economía política no es posible encontrar ni rastro de esa dialéctica histórica que había esbozado en sus textos de juventud. En este momento Marx renuncia por completo a toda forma de comprensión dialéctica de la historia, y entiende por dialéctica un determinado método de exposición de las relaciones sociales del modo de producción capitalista.

Esto supone ciertamente una ruptura decisiva con la filosofía hegeliana, en cuanto que Marx rechaza la integración del momento lógico y el histórico propia del pensamiento de Hegel, pero implica al mismo tiempo una nueva forma de aproximación a la dialéctica hegeliana, de la que se apropia ahora Marx para llevar a cabo la crítica inmanente del sistema capitalista a través de la exposición de las categorías. Se trata de mostrar que lo aparentemente inmediato está constituido en realidad por toda una serie de mediaciones que la exposición dialéctica tiene que ir sacando a la luz progresivamente, realizando de este modo una crítica tanto de las categorías como de las relaciones sociales que se expresan en ellas.

Hablas también de una “nueva lectura de Marx”. ¿No son muchas las “nuevas lecturas” del compañero de Jenny von Westphalen?

Son efectivamente diversas las nuevas lecturas de Marx. Se puede citar, por ejemplo, la “crítica del valor” desarrollada bajo la égida de Robert Kurz y divulgada en castellano fundamentalmente a través de los textos de Anselm Jappe. También la reinterpretación de la teoría de Marx formulada por Postone, así como la lectura realizada por David Harvey, que ha llevado a cabo asimismo la actualización de importantes aspectos del pensamiento de Marx.

Cuando en mi libro, o en el de Clara Ramas *Fetichismo y mistificación capitalistas* –que también se nutre en buena medida de los mismos autores– se habla de la “nueva lectura de Marx”, en singular y entrecomillado normalmente, se hace referencia a una corriente de interpretación desarrollada en Alemania a partir de la década de 1970 y que llega hasta nuestros días. Es la traducción literal del término alemán “neue Marx-Lektüre”, que fue utilizado por primera vez por Hans-Georg Backhaus en la edición compilatoria de sus escritos publicada en 1997. Otros autores de esta escuela son Helmut Reichelt, Michael Heinrich o Ingo Elbe, por mencionar solo a algunos de los más destacados.

Especialmente importante es la aportación de Heinrich, del que he traducido dos libros al castellano, y que es el autor de esta escuela que ha conocido una mayor difusión internacional, encontrándose traducidas algunas de sus obras a más de media docena de idiomas. Ahora está escribiendo una monumental biografía de Marx en tres volúmenes que está llamada marcar un antes y un después, ya ha aparecido el primer volumen en alemán y la traducción en otras lenguas, y próximamente saldrá la traducción castellana en la editorial Akal²⁰.

Gracias por la información, sabía de la biografía que citas, pero no que iba a ser publicada por Akal.

¿Dónde observas la brecha entre las derivas del marxismo y la obra de Marx? ¿La brecha es efectiva en todas las derivas del marxismo?

La brecha entre el marxismo tradicional u ortodoxo y el pensamiento de Marx es oceánica e insalvable. Esta corriente del marxismo, que es la que ha dominado históricamente, se deriva en realidad de los escritos tardíos de Engels, por lo que, como bien dice Elbe, debería ser llamado más bien “engelsismo”. El propósito de Engels en esos textos no era interpretar a Marx, sino dotar al movimiento obrero de una conciencia de clase que le permitiera

²⁰ Hasta el momento solo se ha publicado el primer volumen.

sustraerse a la influencia de la cultura burguesa. Desde estos planteamientos resulta inaccesible el pensamiento de Marx, pero ello no hay que imputárselo a Engels –cuyos escritos no pretendieron en ningún caso suplantar los de Marx–, sino a los autores y dirigentes “marxistas” posteriores que elevaron la concepción engelsiana, así como las sucesivas simplificaciones y vulgarizaciones que tuvieron lugar a partir de ella, al sillar de doctrina ortodoxa oficial del “marxismo”.

Frente a ello, el marxismo occidental se orienta por el lema de “volver a Marx”, pero es fundamentalmente a sus textos de juventud a los que vuelven estos autores –en los que encuentran un Marx humanista que pueden oponer a la visión economicista que se había impuesto en el marxismo-leninismo–, y a partir de esos textos leen el conjunto del pensamiento de Marx, lo que da lugar a una comprensión desvirtuada de su obra de madurez. Sin embargo, en la estela de estas corrientes interpretativas comenzó a desarrollarse a partir de la década de 1960 una recepción del pensamiento de Marx que aborda su obra de crítica de la economía política de manera rigurosa y exhaustiva, y en particular el núcleo de la misma, la teoría del valor. Se constató entonces no solo lo mal que se había interpretado la obra de madurez de Marx, sino lo poco que se la había leído.

Hay algunas honrosas excepciones, como es el caso de Isaac Rubin, pero en general el núcleo teórico del pensamiento de Marx había sido sistemáticamente ignorado.

A propósito de Engels. Hay autores que sostienen que tanto el libro II como el libro III de *El capital* no son propiamente libros marxianos. Engels los editó en base a borradores y estudios de Marx. El único libro que Marx editó y completó en vida, como tú mismo has recordado, fue el primer libro. Luego por tanto, señalan, debemos centrar nuestra atención en este primer libro, y dejar los otros en otro ámbito ya que, como he comentado, son más bien “construcciones engelsianas”. ¿Cuál es tu opinión sobre este tema?

Mi opinión es efectivamente que el libro I de *El capital* constituye la obra fundamental de Marx. En ella incorporó los planteamientos de su anterior obra publicada, la *Contribución a la crítica de la economía política*, que fueron objeto de una sustancial reelaboración. Y en la segunda edición del libro I de *El capital*, publicada cinco años después de la primera, llevó a cabo asimismo una importante reelaboración de partes fundamentales del libro. Esta es la obra que fue considerada por Marx como su auténtico legado intelectual, y es la que debe constituir la referencia fundamental de cualquier estudio de su pensamiento.

El libro II y el libro III de *El capital*, tal y como fueron publicados

originalmente en alemán y han sido traducidos a otras lenguas, no son propiamente libros marxianos, sino construcciones engelsianas, como bien dices, realizadas a partir de diversos manuscritos dejados por Marx en distintos estados de redacción. La labor de Engels es ciertamente encomiable, pues tuvo que dar forma para su publicación a manuscritos de Marx que estaban en un estado puramente embrionario en algunos casos, sobre todo por lo que se refiere a ciertas partes del libro III (Engels tardó once años en completar la edición de este libro, lo que da una idea de la envergadura de la tarea que llevó a cabo). Pero una vez reconocido el abnegado esfuerzo de Engels, como es de justicia hacer, es preciso señalar que se vio obligado, para realizar su labor de edición, no solo a reescribir partes enteras de los manuscritos que estaban en estado de borrador, completando incluso ciertos desarrollos cuando se encontraban ausentes, sino que tuvo también que organizar los diversos manuscritos en el orden en que le pareció más conveniente según su criterio, pues en muchas ocasiones Marx no había dejado indicaciones al respecto. Engels no dejó constancia de la mayor parte de estas decisiones tomadas por él, de modo que el lector no puede saber qué le corresponde a Marx y qué a Engels.

Los manuscritos originales de Marx para los libros II y III fueron publicados en MEGA en 1988 y 1994 respectivamente, lo que ha permitido comprobar la amplitud de la intervención de Engels, fundamentalmente en lo que respecta al libro III.

La actualidad de la obra de Marx, afirmas, es incontestable. ¿Por qué?

El objeto de estudio de Marx es el capitalismo. No una configuración histórica o geográfica determinada del capitalismo, sino la esencia del capitalismo, aquello que hace capitalismo al capitalismo. Expresiones utilizadas por Marx como “media ideal”, “tipo general”, o la más hegeliana de “corresponder a su concepto”, aluden todas a ello. El mayor desarrollo del capitalismo en la actualidad que en los tiempos de Marx, el hecho de que hoy esté más próximo a “corresponder a su concepto”, hace que su investigación sea plenamente actual.

Se puede decir que, en este sentido, Marx es más contemporáneo nuestro de lo que lo fue de su propio tiempo.

Estructuras tu libro en una Introducción y dos partes. La primera, con tres capítulos, lleva por título: “Génesis de una concepción histórica de la realidad social”. La segunda, con cinco, se titula: “La exposición sistemática como crítica de las categorías”. Voy a tener que dejarme muchas preguntas en el tintero. Sobre la introducción:

afirmas en ella que en la gestación del pensamiento de Marx, “tiene una importancia fundamental su relación con la filosofía de Hegel”. ¿Para bien o para mal? ¿Un obstáculo que vencer o un acompañante con el que caminar?

La filosofía de Hegel le permitió a Marx alcanzar una concepción del método y del desarrollo conceptual que le hizo posible dotar de una poderosa consistencia teórica a su exposición del sistema capitalista, alejándola definitivamente del empirismo propio de la economía burguesa. En este sentido, la influencia de Hegel fue netamente positiva. La parte negativa de dicha relación se presenta con el desarrollo del marxismo en sus diversas corrientes. La distinta comprensión de la filosofía hegeliana que tenía Engels le llevó a una concepción de la dialéctica denominada por él como “materialista”, que derivaba de una inversión de la dialéctica “idealista” hegeliana. En esta concepción, la dialéctica constituye un mecanicismo objetivo que opera tanto en la naturaleza como en la sociedad, lo que a su vez se dobla con un realismo epistemológico que determina el pensamiento como dialéctico en tanto que reflejo en la mente humana de la dialéctica real que domina todos los ámbitos del ser: lo que Engels, y tras él todo el marxismo tradicional, denominó respectivamente “dialéctica objetiva” y “dialéctica subjetiva”.

Esta concepción es completamente ajena al pensamiento de Marx, no hay una sola huella de un planteamiento semejante en su obra, lo que no ha impedido que le haya sido imputado tanto por el marxismo tradicional como por los críticos de Marx, los cuales han demostrado de maneras diversas lo insostenible de dicha concepción y han encontrado en ello razones adicionales para desechar el pensamiento de Marx.

Por lo que respecta al marxismo occidental, resulta evidente que en él se presenta una lectura de la filosofía de Hegel de mucha mayor solvencia teórica y una comprensión mucho más rigurosa del significado de la dialéctica, pero en la mayor parte de estas corrientes se ha realizado una proyección irrestricta de la concepción hegeliana sobre el pensamiento de Marx, lo que impide entender su constitución interna y acceder a su núcleo teórico. Según este marxismo hegeliano, el proceder de Marx consistiría básicamente en extraer las categorías lógicas de Hegel de su contexto especulativo para aplicarlas a la realidad social capitalista. Lo que se presenta así es una caricatura idealista del pensamiento de Marx desde la que no es posible entender gran cosa.

También aquí se puede decir que Hegel es un obstáculo que vencer.

Copio una afirmación tuya: “El hecho de que Marx y Engels

compartiesen en ese momento [en su juventud] determinados planteamientos fundamentales no autoriza en ningún caso a concluir la identidad de sus respectivas concepciones en sus obras de madurez". De acuerdo, no autoriza sin más. Pero, ¿autorizaría a lo contrario, a firmar que en las obras de madurez de uno y otro hay diferencias importantes?

Efectivamente hay diferencias importantes en muchos aspectos, algunas de ellas ya señaladas en las respuestas a las preguntas anteriores.

Tienes razón. Lo has señalado antes.

La matriz de las diferencias fundamentales que se presentan entre ambos se encuentra básicamente en que Engels siempre tuvo una concepción más historicista y empirista de la realidad social, y ello condicionó inevitablemente su interpretación de la obra de madurez de Marx, que se orientó sistemáticamente en esa dirección. Ello puede verse claramente en su recensión a la *Contribución* o en su epílogo al libro III de *El Capital*.

Ahora bien, existen aspectos importantes en los que el pensamiento de madurez de Engels coincide con el de Marx, como es el caso de la crítica a las concepciones simplificadas del materialismo histórico como doctrina general de la historia, de las que Engels se aparta de manera tan decidida como Marx.

En cualquier caso, dichas coincidencias deben ser establecidas a posteriori, tras realizar una comparación entre sus respectivas concepciones, y no partir de la identidad entre las mismas, como ha sido lo usual en el marxismo tradicional.

Citas en la introducción, no de forma distanciada, a dos autores: Korsch y Lukács. Apenas se habla de ellos ahora, apenas de les estudia. ¿Por qué este alejamiento de la obra de dos grandes clásicos marxistas del siglo XX?

Ciertamente hoy en día se les estudia menos de lo que merecen, fundamentalmente en el caso de Lukács. La relevancia de la obra de Korsch está más circunscrita a su momento histórico, al hecho de haber marcado con su intervención un punto de inflexión fundamental en desarrollo del marxismo y haber fundado así, junto con Lukács, la corriente del marxismo occidental. Pero la importancia de Lukács para el marxismo no se agota en su condición de pionero y fundador, sino que su obra sigue gozando de actualidad en muchos sentidos.

En concreto, su libro fundamental *Historia y conciencia de clase* –por cierto, magníficamente traducido al castellano por Manuel Sacristán– muestra una potencia teórica y una vigencia que puede constatar

cualquier lector que se aproxime a él. Un reconocimiento este que no debe impedir ser crítico con sus excesos hegelianizantes, algo que él mismo admitió en el prólogo autocrítico que escribió a una nueva edición de la obra varias décadas después²¹. En cualquier caso, la relevancia de su obra, así como la enorme influencia que ha ejercido en el marxismo occidental, hace de Lukács uno de los autores marxistas de los que más me ocupo. Aparecen referencias a él a lo largo de todo el libro, y además se le dedica un apartado en el capítulo VII, algo que aparte de con Lukács solo se hace con Engels, lo que puede dar idea de la importancia que le concedo.

De Korsch ciertamente me ocupo en mucha menor medida, aunque hay diversas referencias a él a lo largo del libro. Pienso que la importancia de Korsch en el marxismo no es ni mucho comparable a la de Lukács.

Vuelvo a citarte: “La dimensión filosófica que caracteriza la línea de interpretación de estos autores [Bloch, Marcuse, Merleau-Ponty] les lleva a centrar sus investigaciones sobre la crítica marxiana de la economía política en *cuestiones metodológicas*. Con el objeto de explicar el método que opera en la teoría de Marx, se buscaron los vínculos de su concepción con las de otros pensadores fundamentales de la filosofía occidental”. ¿Qué método opera en la teoría de Marx? ¿Se puede hablar propiamente de un método marxiano o marxista? ¿Distinto de la metodología usada en disciplinas científicas por ejemplo?

Se puede hablar, en efecto, de un método marxiano, de un método que opera en la teoría de Marx, y que él mismo denominó como “dialéctico”. Ya la misma denominación lo aleja de manera irremisible de las disciplinas científicas tal y como se han establecido en la organización académica del saber, y en particular de las denominadas ciencias sociales, con las únicas que tendría realmente sentido comparar la teoría de Marx.

En sus consideraciones metodológicas de la *Introducción* de 1857 insiste en que su método está dirigido a la “ciencia social e histórica”. Dichas ciencias sociales se han constituido en torno a una concepción positivista del saber y han tratado de fraguarse en el molde de las ciencias naturales, de las ciencias positivas propiamente dichas. Desde esta posición positivista que subyace a las ciencias sociales es inaccesible el método empleado por Marx en su obra de crítica de la economía política, de ahí que se le acuse frecuentemente de metafísico, especulativo, y en general, ajeno a la ciencia como tal.

²¹ En 1967. Traducido también por Manuel Sacristán.

Citas también a Althusser, al que antes te has referido. ¿Estudió y comprendió bien el pensador francés la obra de Marx? Según cuenta en su autobiografía, a veces hablaba de oídas, sin profundizar, sin leer incluso, de forma poco rigurosa.

Creo que esas afirmaciones de Althusser tienen algo de *boutade*. Y si no es así, si efectivamente no estudió de verdad la obra de Marx y hablaba de oído, entonces hay que concluir que Althusser era realmente muy listo, porque la comprendió muy bien en determinados aspectos fundamentales que no habían sido comprendidos hasta ese momento, al menos no con esa claridad.

También es cierto que en otros aspectos igualmente fundamentales comprendió muy mal el pensamiento de Marx, lo cual posiblemente es consecuencia de esa falta de profundización a la que te refieres y que ciertamente se presenta en determinados análisis de Althusser, lo cual a mi juicio es consecuencia de su escasa ocupación con los manuscritos de crítica de la economía política. Aquí sí se puede hablar de un déficit en su lectura de la obra de Marx, lo que limitó en buena medida su comprensión de ciertos aspectos fundamentales de *El capital*. Por ejemplo, no llegó a entender realmente la importancia decisiva de la teoría del valor para la comprensión de la obra de crítica de la economía política de Marx, y su recomendación de empezar a leer *El capital* por el capítulo IV es un auténtico dislate, que sustraería al lector el núcleo teórico mismo de toda la crítica de la economía política, desde donde hay que entender todo lo demás. Ello le impidió comprender el sentido y la importancia del fetichismo, que consideró como un residuo idealista de la teoría de Marx.

Pero a pesar de estas evidentes limitaciones, la intervención de Althusser me parece decisiva por dos razones fundamentales. En primer lugar, separó con toda nitidez los textos de juventud de Marx de su obra de madurez, y si bien es demasiado radical en su determinación de lo que denominó “ruptura epistemológica”, tuvo como efecto impedir el frecuente procedimiento de interpretar su obra de madurez a partir de los escritos de juventud. En segundo lugar, la lectura que hizo de *El capital* con sus colaboradores mostró la distancia irreductible que existía entre la economía política y la crítica de la economía política de Marx, y tuvo el efecto positivo de abrir la lectura de la obra de madurez de Marx por vías que hasta ese momento permanecían cegadas en su mayor parte.

¿Por qué das tanta importancia a los *Grundrisse* y al *Urtext*?

Por la cuestión de la “popularización” que tiene lugar en las obras publicadas de Marx. El término es suyo, afirmó en diversas ocasiones su esfuerzo por “popularizar” su exposición en las sucesivas versiones

publicadas, para hacerla más accesible a los lectores. Ello hace que determinados aspectos fundamentales queden suprimidos en *El capital*, así como ya antes en la *Contribución*, por lo que es preciso recurrir a los manuscritos, especialmente a los *Grundrisse* y el *Urtext*, para ver qué tránsitos conceptuales elidió Marx y a partir de ahí intentar reconstruir su teoría en toda su complejidad. También son fundamentales estos manuscritos para comprender el método que opera en *El capital*, pues en la obra publicada no se recogen reflexiones metodológicas explícitas, como sí es el caso en los manuscritos. De hecho, el texto metodológico más importante de Marx, la ya mencionada *Introducción* de 1857, es un manuscrito que no llegó a ser publicado por Marx, y que resulta irrenunciable, al igual que otros muchos manuscritos, para comprender el método de *El capital*.

¿Por qué la teoría del valor ha recibido y recibe tantas críticas, y no sólo desde ámbitos antimarxistas?

Pienso que la causa de dichas críticas estriba en buena medida en la enorme dificultad de la teoría del valor, lo que ha hecho que haya sido mal comprendida con mucha frecuencia. A lo que hay que sumar la concepción positivista del saber que ha dominado y domina en las ciencias sociales, y particularmente en el ámbito de la economía.

Se cree que Marx pretende con su teoría del valor explicar en términos cuantitativos las relaciones de intercambio, y se le objeta que dicha teoría funciona muy mal para ello. Lo cual es cierto, pero la cuestión es que el objetivo de Marx es muy distinto. Era la economía política la que reducía el análisis del valor a una consideración puramente cuantitativa, intentando elaborar una teoría de la medida que permitiese determinar la cantidad de trabajo productor de valor contenido en la mercancía. La intención de Marx no es esa, su teoría del valor tiene una dimensión fundamentalmente cualitativa. Está dirigida a explicar las estructuras de una sociedad en la que los individuos están objetivamente obligados a intercambiar los productos de su actividad para que el trabajo realizado privadamente forme parte del trabajo social.

Esto es algo que nunca ha llegado a ser comprendido por la economía burguesa. Y las críticas a la teoría marxiana del valor arrecian con la transformación que se opera en la economía burguesa desde una teoría objetiva del valor a una teoría subjetiva como la que domina en la actualidad, y que bien puede ser considerada como una involución a nivel teórico. Con esta transformación, la teoría de la utilidad marginal desplazó en el ámbito de la economía académica a la teoría del valor-trabajo de la economía política clásica, y esta teoría fue considerada teóricamente obsoleta. Y dado que la teoría del valor de Marx, a pesar de las diferencias que la separan en muchos aspectos de la economía política clásica, determina el valor a partir del trabajo como su sustancia y su medida inmanente, se decreta de manera igualmente taxativa su obsolescencia, algo que queda agravado en el caso de Marx por el carácter filosófico que se le atribuye a su teoría del valor desde tales posiciones.

Comentas también que Marx no se limita a criticar las diversas teorías de la economía política sino sus mismos fundamentos teóricos. Luego, por tanto, su carácter de teorías científicas. ¿Qué han sido entonces? ¿Qué son? ¿Ideología, cuentos falsarios, pseudociencia, ciencia burguesa interesada al servicio de...?

Marx distingue entre la economía vulgar y la economía política clásica. La primera la considera puramente apologética, no solamente ideológica, sino conscientemente interesada en defender el punto de vista de la burguesía aún a costa de la falacia y el sofisma, Marx habla

en referencia a ello de los “espadaquines a sueldo” del capital. La segunda, en cambio, sí es considerada ciencia por Marx, pues trata de buscar las conexiones esenciales, y no se limita a las conexiones aparentes como la economía vulgar, que no va más allá de la superficie y es incapaz de penetrar en la estructura profunda del sistema.

Ahora bien, a pesar de su carácter de ciencia, la economía política clásica adolece de una insuficiencia científica fundamental, en tanto que no es capaz de comprender la objetividad de su objeto, que es para Marx una objetividad social. Allí donde la economía política no ve más que cosas y relaciones entre cosas, Marx muestra que lo que subyace a ello son relaciones sociales entre las personas. Dicha limitación de la economía política, una limitación en su carácter de ciencia, se debe a que permanece ineludiblemente prendida del fetichismo que domina la conciencia de los agentes sociales del sistema capitalista, y que su condición de ciencia “burguesa” le impide superar, en tanto que no es capaz de concebir un horizonte más allá del modo de producción capitalista.

Me quedan mil preguntas más pero no puedo abusar más de tu paciencia y generosidad. ¿Quiere añadir algo más?

Simplemente darte las gracias por tu rigurosa lectura del libro y por las cuestiones tan pregnantas que has planteado, algunas de ellas de tanta enjundia que me han llevado a extenderme en las respuestas, espero que no de manera excesiva.

En absoluto, gracias por ello y gracias, muchas gracias, por tu libro.

Entrevista a Álvaro de Rújula sobre *Disfruta de tu universo, no tienes otra opción*

“La ciencia no busca la “Verdad” con mayúscula. Pero descubre aproximaciones cada vez más precisas a la verdad (científica)”.

Álvaro de Rújula nació en Madrid, donde estudió Física y obtuvo su doctorado. Ha trabajado en Italia (Centro Internacional de Física Teórica, Trieste), Francia (Instituto de Estudios Científicos Avanzados), Estados Unidos (Universidades de Harvard y de Boston, MIT) y en la Organización Europea para la Investigación nuclear, el CERN (desde estudiante de verano hasta director de la División de Teoría). Actualmente también forma parte del Instituto de Física Teórica de la Universidad Autónoma de Madrid (IFT/UAM/CSIC).

En los años setenta del pasado siglo, el profesor De Rújula contribuyó a la consolidación del modelo estándar de la física de partículas, principalmente la cromodinámica cuántica y sus quarks encantados. También ha realizado trabajos sobre neutrinos (las mediciones de la masa y la tomografía de la Tierra), la ausencia de antimateria en el universo, cómo encontrar el bosón de Higgs, etc.

En Los Libros de la Catarata (junto con la Fundación Areces y la Real Sociedad Española de Física) ha publicado recientemente *Disfruta de tu universo, no tienes otras opción*.

Entrevista publicada en *El Viejo Topo*, octubre de 2020.

***Disfruta de tu universo, no tienes otra opción*, es el hermoso y epicúreo título de tu último libro. ¿Es imprescindible saber ciencia para disfrutar de nuestro universo y de tu libro?**

Para disfrutar de nuestro universo ciertamente no es imprescindible. Espero que no lo sea para disfrutar de mi libro. Es una de las razones por las que lo escribí.

¿Pero cuánta ciencia habría que saber?

Para disfrutar de mi libro espero que muy muy poca. Para disfrutar del universo, cuanto más, mejor.

El “tu” del título: ¿hace referencia a un universo personal o el universo es igual para todos?

Quizás todos tengamos un universo personal. Pero, si así fuese, yo sólo he estado en el mío. El Universo con mayúscula es igual o muy parecido para todos los científicos... serios.

¿Y qué condiciones debe tener un científico para ser serio? ¿Hay científicos o científicas que no lo son?

Debería de haber dicho bueno, íntegro u honesto. Evidentemente en

todas las profesiones los hay que no lo son. En la ciencia el sistema para detectarlos, esencialmente el “arbitraje por los pares”, funciona relativamente bien, pero está lejos de ser perfecto. Hay feudos inexpugnables, intereses económicos espurios, etc. Como en todas partes, pero mucho menos.

Intereses económicos espurios, feudos inexpugnables... ¿Nos puedes dar algún ejemplo?

Las investigaciones en farmacia y ocasionalmente en biología tienen subvenciones directas, o indirectas, de compañías farmacéuticas. Eso tiene sus peligros evidentes. Algunas revistas científicas de prestigio tienen también sus peculiaridades. Un ejemplo: *Nature*, en donde he publicado algunos artículos de investigación o de comentario (con tendencia a que me cambiaran el título sin mi permiso). Si quieres publicar en *Nature* un artículo criticando otro que hayan ya publicado y proponiendo una alternativa, la revista exige que tu artículo sea primero aceptado por los autores del artículo criticado. Muy honestos tienen realmente que ser dichos autores para no disfrutar de su inviolabilidad automática. Los hay que no lo son.

Como en todas partes, dices, pero mucho menos. ¿Por qué mucho menos? ¿Ser científico exige un grado de honradez inexistente en las otras profesiones o trabajos? ¿No estás mirando tu profesión con ojos demasiado generosos?

Para no meterme en camisas de once varas, quizás debería de haber dicho “rigor”, en lugar de honradez. El juez definitivo e infalible en la ciencia es lo observable en la naturaleza. El arbitraje de los pares puede no ser riguroso, pero a la larga la verdad científica (en su acuerdo con lo repetida y precisamente observado) prevalece. Pero no siempre los datos se manejan con rigor o se atribuyen las ideas a su primer autor o autores. De hay que dijera *mucho* menos y no *muchísimo* menos.

¿Qué es la ciencia para un investigador como tú?

En sentido estricto las ciencias como la química o la biología — sobre todo la física— son aquellas en las que quienes las practican pueden llegar a un acuerdo basado en realidades comprobables observacionalmente.

Las matemáticas también son una ciencia, pero sus criterios de veracidad son lógicos, no experimentales.

La economía emplea hoy en día métodos científicos pero no es una ciencia. Razón: trata con demasiadas variables no medibles. Prueba: los economistas jamás se ponen de acuerdo, por mucho que manejen los mismos datos.

Para mí la ciencia es un apasionante hobby que de paso me da de comer. Y de cuando en cuando, satisfacción. Por ejemplo cuando creo saber —o mis colaboradores y yo creemos saber— algo que en este planeta nadie más sabe. Y resulta ser cierto.

Lo que apuntas de la economía, ¿se puede decir también del resto de disciplinas que forman parte de las ciencias sociales?

Temo que sí.

¿Será porque en estas disciplinas la ideología de los científicos está más presente?

En la diana.

¿Nos puedes dar algún ejemplo de alguna cosa que tus colaboradores y tú hayáis creído saber y que nadie más sabía, y que además era cierta?

Un ejemplo fácil de entender: el universo visible no está hecho de grandes “continentes”, unos con estrellas y planetas de materia “ordinaria” y otros de antimateria. Demostrado con mis colegas Andy Cohen y Shelly Glashow.

Más difícil de explicar brevemente: las interacciones entre quarks están caracterizadas por una escala de energía o, equivalentemente, de distancias. Dicha escala *Cromodinámica* podía deducirse a mediados de los 70 del siglo pasado empleando datos ya existentes. Yo fui el primero en hacerlo y conocer su valor; ningún otro físico teórico ha sido el primero en determinar una constante “fundamental” de la naturaleza.

Y un ejemplo que no entenderás: es posible acotar la masa de los neutrinos empleando procesos de captura “débil” de electrones; trabajos en parte en colaboración con mi colega Maurizio Lusignoli.

Paro aquí, me he pasado ya varios pueblos dándome autobombo. Te atribuyo a ti toda la culpa.

Haces bien, asumo toda la culpa y acepto también mi dificultad para entender el último ejemplo que has dado. Me documento.

¿Qué relación hay, desde tu punto de vista, entre ciencia y verdad?

La ciencia no busca la “Verdad” con mayúscula. Pero si descubre aproximaciones cada vez más precisas a la verdad (científica, claro).

¿Quiénes buscarían entonces la Verdad con mayúscula?

Soy físico, no tertuliano. No tengo respuestas ex-cátedra a todas las preguntas. ¿Y a quién podría interesarle mi opinión sobre una pregunta de la que todo el mundo sabe la respuesta?

A mí por ejemplo y no sé si todo el mundo sabe la respuesta.
Menosprecias a tus lectores. Malo, malo.

Intento no hacerlo. ¿Qué caracteriza a la verdad científica, la que escribes con minúscula?

Lo he dicho: es una aproximación, pero es verificable. Las hay que no parecen aproximaciones, por ejemplo que el espacio tiene tres dimensiones. Pero hasta esto es, en cierto sentido, una aproximación, ya que existe la posibilidad —no excluida— de que cada cosa que nosotros consideramos un punto sea como una bolita con sus propias dimensiones “internas”. Pues bien, habitantes de civilizaciones distintas que nunca hayan tenido un contacto anterior llegarán a la misma conclusión: *es verdad* que hay tres dimensiones espaciales “grandes”: esas que van de adelante a atrás; del lado del corazón al otro; y de arriba a abajo.

Sobre lo que es Verdad con mayúscula, raro sería que dos civilizaciones distintas se pusieran de acuerdo por medios no violentos.

¿La ciencia es el único conocimiento sólido o hay otros tipos de conocimientos, no estrictamente científicos, que no merecen ni deben ser menospreciados?

Por supuesto que, en mi opinión, los hay. Por ejemplo todas las artes. Aunque conocimiento “sólido” no sea la mejor manera de calificarlas. A pesar de que Michelangelo ya supiera de antemano qué estatua, bien sólida, le aguardaba dentro de una enorme losa de mármol de Carrara.

Escribes en el prefacio de tu libro: “Pocos no científicos se adhieren con entusiasmo a la opinión de que entender el universo en el que estamos, o sencillamente intentarlo, también es muy divertido. “No entiendo nada” es una reacción frecuente a cualquier texto científico. En mi opinión, la razón fundamental no es que la ciencia sea aburrida o indescifrable, sino que, en la mayoría de los casos, no se enseña adecuadamente.” ¿Quiénes no la enseñan adecuadamente?

Muchos —aunque no todos— los maestros o profesores, desde el jardín de infancia hasta la universidad.

¿Por desconocimiento, por falta de habilidad pedagógica, por la compleja matemática que rodea a algunos resultados científicos, por excesivo teoricismo,...?

Supongamos que un profesor de tenis no haya jugado nunca al

tenis. Olvidemos la compleja matemática, que en el tenis lo es mucho. Este profe tendría también las otras carencias que citas. De modo análogo, para enseñar bien ciencia es casi imprescindible haber hecho un poco de investigación o, como mínimo, haber presenciado como la hacen quienes la hacen. Un ejemplo: grupos de profesores de primaria y secundaria de muchos países visitan con regularidad el CERN.

Lo más útil de esas visitas son las sesiones en las que participan con investigadores en, por ejemplo, un análisis de datos. Es como si el profe de tenis se decidiera finalmente un buen día a jugar un poco. Aunque más le hubiera valido empezar ya de pequeñito.

¿No es casi socialmente imposible, una especie de utopía pedagógica, que todo el profesorado que enseña ciencia deba haber hecho un poco de investigación o presenciado como la hacen quienes la hacen? ¿No exigiría lo que señalas y defiendes una verdadera revolución (la palabra no está de más) en la formación de nuestros maestros y profesores de ciencias?

En mi opinión los maestros son los pilares de la sociedad. Y la revolución a la que te refieres se puede costear. Por ejemplo, profesores universitarios de reconocida calidad investigadora y docente podrían pasar una fracción de su tiempo enseñando a maestros o haciendo de maestros. Pagándoles bien por ello, claro. Muchos laboratorios y universidades podrían hacer cosas como las que el CERN y otros laboratorios como Fermilab (cerca de Chicago) ya hacen. Hay que poner las “Manos en la Masa”, algo que escribo con mayúsculas porque es una manera, que explico en el libro, de enseñar a niños como actuar y colaborar como científicos.

Por último, bueno sería que la de maestro fuese una profesión extremadamente competitiva, socialmente respetadísima y muy bien pagada. Nada de esto me parece utópico.

Déjame dar una referencia, que tomo de tu libro, de ese programa de enseñanza al que aludes (“Hands on): “Looking Back: Innovative Programs of the Fermilab Education Office”
<https://ed.fnal.gov/office/marge/retro.html>.

“La física es un arte” es el título del primer capítulo del libro. ¿Qué tipo de arte es la física?

Dice la definición #1 de “Arte” en el diccionario de la Real Academia:

1. *Capacidad, habilidad para hacer algo.* ¡Ajá!, veo difícil estar más de acuerdo.

La definición #2: *Manifestación de la actividad humana mediante la cual se interpreta lo real o se plasma lo imaginado con recursos plásticos, lingüísticos o sonoro...* es más acorde con la astucia con la que el entrevistador me

pone las cosas difíciles.

Menos mal que las dos siguientes definiciones de “arte” me sacan las castañas del fuego:

3. *Conjunto de preceptos y reglas necesarios para hacer algo.* 4. *Maña, astucia.*

De acuerdo: la física es un arte. Hablas en este capítulo de la belleza de las ecuaciones que describen el universo. ¿Qué belleza observas, por ejemplo, en la ecuación $E = m \cdot c^2$?

Al parecer no fue Oscar Wilde el primero en decirlo, pero si el más eficaz en popularizarlo. Me refiero al dicho: “*Beauty is in the eyes of the beholder*”. Con decir eso me lavaría las manos, pero diré algo más.

A mis ojos la formula es tan bella como las primeras cuatro notas de la 5ª Sinfonía [de Beethoven, claro] o la primera frase de *Cien años de soledad*. Pero, por supuesto, en muy otro sentido. Una belleza de la famosa ecuación es que nos descubre que dos cosas aparentemente tan distintas (masa y energía) *son dos aspectos diferentes de lo mismo* (la velocidad de la luz sólo es un factor de conversión de unas unidades a otras, como de pesetas a euros). Einstein dijo durante un tiempo que masa y energía son *lo mismo*, pero, ¡más bello aún! esa afirmación es falsa, se pasó de listo (slo para un objeto en reposo son la energía y la masa lo mismo, en distintas unidades).

Por cierto, es peligrosísimo decir lo que acabo de decir (que Einstein no era infalible), como cuento en el libro. Y después de todo, aunque la “c” de la formula sea un factor de conversión, no deja por ello de ser, sorprendentemente, la velocidad de ¡la luz! Sin ella no habría *beholders*. Nos quedaríamos sin casi toda la *Beauty*.

Doy las referencias de esas críticas a tus “herejías” sobre Einstein: “El significado de $E=m \cdot c^2$ ” en <https://www.youtube.com/watch?v=gMRsSbFNsyM>. y “6 errores de Einstein” en <https://www.youtube.com/watch?v=C2J6RvykSDI>. ¿Por qué, como tú mismo indicas, las leyes fundamentales de la naturaleza son elegantes y concisas? ¿En todos los casos?

Como no sé la respuesta, contesto a esto, medio en broma, en el libro. Pero de modo demasiado extenso como para repetirlo aquí.

Un ejemplo si daré: Einstein postuló que “*la aceleración y la gravedad son localmente equivalentes*”. Conciso sin duda; inelegante, sin duda no. Pues de esta curiosa afirmación se siguen las leyes de la teoría de la gravitación de Einstein —la llamada Relatividad General. Dichas leyes se resumen en una sola ecuación. La ecuación es sencillísima. Extraer sus conclusiones lo es mucho menos. La teoría de la Relatividad General predice o explica, por ahora sin falla, gran parte de todo lo que

entendemos a un nivel fundamental, incluyendo los objetos más de moda: los agujeros negros, las ondas gravitatorias, el universo en expansión acelerada, tu GPS... No conozco ejemplos de leyes fundamentales de la física que no sean elegantes y concisas.

¿La sociedad española valora suficientemente la ciencia?

No. Pero no es la única. Entre las consecuencias del Covid-19 cabe esperar que algún día tengamos los resultados de un estudio comparativo de la valoración de la ciencia en diversos países. Y de su correlación con otros temas, como la calidad de la sanidad pública.

¿Tu conjetura es que a mayor valoración de la ciencia por la ciudadanía, mayor calidad de la sanidad pública en ese país?

Eso conjeturo. Veremos si tengo razón.

Permíteme un intento de falsación de tu hipótesis. En Cataluña, como en otras comunidades españolas, en absoluto somos diferentes del resto, hay una fuerte valoración positiva de la ciencia por la ciudadanía, sin embargo, en estos últimos diez años, la sanidad pública catalana ha perdido su fuerza y calidad por las privatizaciones y las políticas neoliberales de los gobiernos de la Generalitat. Tú trabajas en la Autónoma de Madrid y por lo que sé también en Madrid pasa tres cuartos de lo mismo. En resumen: se da A (buena valoración) pero no se da B (buena calidad de la sanidad).

Hablaba de un estudio comparativo dando por supuesto que sus resultados fueran estadísticamente significativos. Un ejemplo A y B en solo dos sitios no son un tal estudio. También hablé de correlación con otros temas (en plural). En eso eres tú quien encuentra algunos temas que, por supuesto, juegan un papel esencial. Y no sé hasta que punto es cierto que catalanes y madrileños valoren positivamente la ciencia, pero lo que si parece claro es que los políticos que citas tienen otras prioridades.

Saliéndome del guión, ¿qué opinión te merece la calidad de la sanidad pública española? ¿Ha estado, ha podido estar, a la altura de estas difíciles circunstancias que estamos viviendo?

Repito: no soy un omnisciente tertuliano. Así que tendré que contestar saliéndome también del guión y metiéndome donde no deberías llamarme, en arenas muy movedizas que no son de mi especialidad profesional.

Algunos países han podido y sabido responder a tiempo y bastante bien a la Covid-19. Por ejemplo Alemania, un país con gobiernos de coalición y 16 *landers* —casi 17 “autonomías”— además de alguien al

timón que no es solo mujer, sino también doctor en física/química. En muchos otros países los políticos han desperdiciado una ocasión única de quedar bien. Al referirme anteriormente a la sanidad pública estaba sobre todo pensando en los Estados Unidos, la poca que tienen y el peligro que corre de desaparecer o privatizarse.

Hablando de privatizaciones es inevitable acordarse de las que en algunos sitios sufrieron las residencias de ancianos. La calidad de la sanidad pública española puede, como todo, mejorarse, pero la de las citadas residencias sería difícil de empeorar, no sólo en España. Algún día el gerontocidio será un crimen perseguido por el Tribunal de La Haya.

¿Por qué son tan pocos los Premios Nobel españoles de ciencia?

La razón evidente es que España no tiene una secular, sólida y sistemática tradición científica. Pero hay en esto otro aspecto que no suele destacarse. En ciencias muy “individuales”, como la física teórica, los Nobel se conceden con frecuencia por trabajos hechos por autores extremadamente jóvenes, en muchas ocasiones por sus tesis doctorales. Quienes los reciben, creo, aprovechan un equilibrio entre una buenísima educación universitaria y suficientemente pocos prejuicios, que se van adquiriendo con la edad y frenan las ideas revolucionarias. En España, hasta hace poco, teníamos sólo malas universidades y prejuicios a granel, no sólo científicos. Las universidades han mejorado, pero sufren ahora más que nunca la aplastante dictadura de la *burrocracia*, así, con dos erres.

Por cierto, a muchos periódicos españoles les encanta “adelantar” el nombre de algún español al que le darán, por ejemplo, el Nobel de Física. A paletos no nos gana casi nadie.

Prejuicios a granel, dices, y no sólo científicos. ¿A qué tipo de prejuicios te refieres?

Déjale al amable lector contestarse a sí mismo alguna de las preguntas con respuestas evidentes. Ya me has hecho ejercer más de lo suficiente de repelente niño Vicente.

Al hablar de Einstein recuerdas que el gran físico-filósofo alemán, tras el descubrimiento de las leyes de la relatividad general en 1915, pasó el resto de su vida luchando, sin éxito, por encontrar una teoría unificada de la gravedad y el electromagnetismo. ¿Seguimos en esa búsqueda? ¿Por qué es tan importante la unificación de ambas teorías? ¿Sería la teoría unificada del todo?

A mí no se me ocurriría decir que Einstein era un filósofo. Ni que era alemán, ya que renunció a esa nacionalidad en cuanto pudo, a la tierna edad de 17 años. Opino que ninguno de esos calificativos le hubiera

agradado a Einstein.

Rectifico en lo de alemán, gracias por la observación. Pero no estoy tan seguro en que Einstein no fuera también un gran filósofo, pero, si quieres, lo dejamos en físico.

Seguimos en esta búsqueda de “teorías del todo” por el motivo de que históricamente todas las *unificaciones* han sido pasos importantísimos en física, y grandes éxitos [Que fuese también ese el caso en política. Amén]. Además la gravedad y el electromagnetismo tienen mucho en común, es tentador pensar que son aspectos de una misma cosa, las teorías están “pidiendo a gritos” hermanarse.

No sería la teoría unificada del todo, ya que le faltarían las interacciones débiles y fuertes. Y para saber si hay una verdadera teoría del todo, yo esperaría primero a verla.

Para un científico como tú, ¿resultan de algún interés las discusiones, reflexiones y aportaciones de disciplinas humanísticas afines como la filosofía de la ciencia o la historia de las ciencias?

La filosofía de la ciencia no. La historia de la ciencia sí: es motivante. Son opiniones de un no-contribuyente a esos temas, tomémosnoslas de nuevo *cum grano salis*.

Déjame insistir en este punto. ¿Leer a Popper, Kuhn o Koyré, por citar a clásicos de esas disciplinas, ayuda a un científico en activo en su trabajo como investigador?

A mí no. Tal vez porque dejé a medio camino mis estudios universitarios de filosofía. Quizás porque mis profes no habían llegado ni probablemente hubieran —por aquel entonces— nunca llegado a los citados autores. Así que, de nuevo, mi opinión es la de un profano. Quizás supe de los autores que citas demasiado tarde. No conozco ningún científico a quien leerlos le haya activamente ayudado. Haberlos, ¿haylos?

Pues no lo sé, tendría que documentarme más. Creo que sí, pero no puedo asegurarlo.

El método científico, comentas en el capítulo IV del libro, funciona como un simple, y por ahora inacabado, programa informático. Las instrucciones del programa son las siguientes: 1. Aceptar, quizás provisionalmente, algunos conceptos como fundamentales. 2. Definirlos empíricamente (es decir, en términos prácticos). 3. Exigir que las relaciones conceptuales entre los conceptos sean consistentes con las observaciones. 4. Seguir ese camino, y si no funciona, volver al paso 1 para empezar de nuevo.

¿Los descubrimientos científicos siguen de hecho siempre ese guión?

Pienso, por ejemplo, en la postulación del neutrino por parte de Pauli para salvar la ley de la conservación de la energía.

Excelente ejemplo. Como Pauli no logró encontrarle un punto débil a la conservación de la energía (establecida por los puntos 1 a 3) tuvo que aceptar el punto 4, irse al 1 y añadir algo nuevo: una partícula casi invisible. El *método* científico sobrevive a este *challenge*. Tendrás que buscarle otros.

Pruebo de nuevo: ¿el descubrimiento de la ley de evolución por Darwin responde también a ese método? ¿Encaja con el descubrimiento onírico de la estructura en anillo del benceno por parte de Kekulé?

El diario de Darwin está lleno de ejemplos de como se sorprendía de las propiedades que observaba, por ejemplo, en ruiseñores de diferentes islas o que había antes visto en tierra firme. No eran tan parecidos unos a otros como al inicio él sospechaba. Le falló pues el punto 3 del método, se pasó al punto 4 y tuvo que irse al 1 y añadir algo nuevo: la evolución de las especies. El guión de siempre.

Del descubrimiento de la estructura del benceno no sabía nada y no lo voy a googlear. Supongo que quieres que te diga que ni en sueños deja un científico de emplear el método científico...

Has adivinado mi intención. ¿Por qué, según señalan muchos autores (Feynman entre ellos), resulta tan incomprensible, inquietante o difícil la mecánica cuántica?

Porque no tenemos experiencias de “la vida diaria” que nos acostumbren a ella. En esto Feynman, como era su costumbre, hablaba medio en broma, medio en serio. Él mismo inventó la formulación más intuitiva con la que resolver muchos problemas e “inquietudes” de la mecánica cuántica, basada en “la integral de camino”. Este último es un concepto heredado de la mecánica “clásica” (no cuántica). Se lo enseñó de colegial su profesor de física. Cuando Feynman habla de su integral cuántica de camino en sus famosas “Feynman Lectures” se refiere a sí mismo como “un alumno del mismo profesor”. Como siempre, ... *burla, burlando, ya va Dick delante...* que diría Lope (Dick es Feynman).

¿Es la cuántica la gran teoría de la física del siglo XX?

Es una de ellas. Y en el siglo XXI sigue vivita, coleando y progresando.

¿Y cuáles serían las otras grandes teorías del XX?

Las relatividades especial y general de Einstein.

Pero las teorías que citas tienen casi un siglo de antigüedad. ¿Y

desde entonces?

Preguntabas por “grandes” teorías. Ninguna hay tan grande como las que cité. Un siglo de antigüedad y no hacen agua por ningún sitio. Excepcional. Hay también teorías más concretas con enorme éxito. Por ejemplo la “teoría cuántica de campos”, que aúna la mecánica cuántica y la relatividad especial. En ella se basan el “modelo estándar” de las partículas elementales y casi todo lo mucho que entendemos sobre “la materia condensada”.

¿Las teorías físicas siguen siendo las reinas de las teorías científicas?

Los reinados duran lo que duran. No me extrañaría que la actual princesa heredera (por emplear tu terminología) fuese la biología. Sobre todo la biología *molecular*, por eso de darle un empujoncito físico-químico.

Te muestras firme partidario de la investigación básica tanto en el libro que he citado como en esta conferencia tuya que me permito recomendar a los lectores: https://www.youtube.com/watch?v=V_PqG7_uz6E&feature=youtu.be. **El principal argumento que esgrimes, salvo error por mi parte, no es el de las aplicaciones posteriores de los resultados básicos obtenidos, aunque también, sino el valor del conocimiento en sí de ese conocimiento.**

No sabría resumirlo mejor.

¿Y por qué es tan importante ese conocimiento? ¿Por razones filosóficas? ¿Por nuestro estar-en-el-mundo? ¿Por el deber humano, si fuera el caso, de conocer la naturaleza del mundo, del universo?

Las artes y las ciencias son las actividades y conocimientos que más claramente nos distinguen de otros primates. A cada cual le corresponde intentar escoger de que lado de la tenue línea fronteriza se coloca. Pero hacerlo no es un deber. Y por razones filosóficas... ¿cuáles? Hay ahí, como siempre, mucho donde escoger. Por ejemplo: ¿en Popper y su defensa de la falsabilidad o en Rousseau y su “buen” salvaje?

Por una razón esencial en muchas corrientes filosóficas: la búsqueda de la verdad como arista esencial (no digo que sea la única) de nuestro estar en el mundo. No es muy diferente lo que tú acabas de apuntar. ¿O sí?

Si los filósofos encuentran “la verdad”, que lo demuestren científicamente. Dicho esto tan antipático, nadie les critica el que la busquen. Cada mochuelo a su olivo.

Tampoco, sigo opinando, les hace falta “fichar” a Einstein como

filósofo, ya tienen un excelentísimo equipo.

Por cierto, ya que hablas de Popper, ¿qué opinión te merece su teoría de la falsabilidad?

Que yo sepa, nadie ha conseguido falsificarla.

Algunos opinan que Thomas S. Kuhn, que era físico como sabes además de historiador y filósofo, lo hizo hace más de 50 años. Resumiendo: la historia real de la ciencia no tiene nada que ver con el falsacionismo metodológico.

Eres generoso en tu concesión de títulos, como algunas universidades españolas. Efectivamente, Kuhn se doctoró en física en Harvard, bajo la dirección de John Van Vleck, Nobel de dicha profesión. Su tesis la publicó como un libro y con el tiempo ha acumulado seis citas, ¡seis! Inmediatamente después de doctorarse, Kuhn se “mudó” a la historia de la ciencia. Su libro *La estructura de las revoluciones científicas* es un best-seller y debe de tener miles y miles de citas. Yo no diría que Kuhn “era físico”, nunca ejerció como tal ni hizo contribuciones relevantes. Pero ya que me conduces a derroteros sin fin aparente, continúo:

Efectivamente Kuhn popularizó la idea de Michael Polanyi del *cambio de paradigma*, el momento “sociológico” en el que la mayoría de una comunidad científica abandona una teoría y acepta otra. En mi opinión no lo hacen solo porque pertenecer al nuevo club sea más “in”, sino porque la nueva teoría es científicamente más aceptable (está más de acuerdo con las observaciones). Para colmo el propio Kuhn escribió posteriormente que para escoger una teoría hace falta que sea “*Precisa: empíricamente adecuada en relación con las observaciones experimentales*” además de consistente, amplia, simple y fructífera. Esto se asemeja muy mucho a mi opinión (no solo mía) sobre el método científico y el papel crucial de la falsabilidad.

Que la historia real de la ciencia *no tiene nada que ver* con el falsacionismo metodológico, como citas, ya ves que no se lo creía ni Kuhn. Y ello es comprobable -*empíricamente*- leyendo sus escritos.

Por cierto, Kuhn acabó liándose en discusiones “filosóficas” sobre si dos teorías distintas son o no *commensurables* (pueden ser comparadas, en román paladino) o lo que significa que un criterio sea objetivo o subjetivo, sin especificar lo que sus propios criterios eran. Cosas de filósofos.

No citas mucho en tu libro la teoría de la supercuerdas. ¿Por qué? ¿Te parece demasiado especulativa hasta el momento?

Procuró hablar de lo que sabemos observacionalmente que es una buena aproximación a la realidad. La teoría de las supercuerdas ha

generado considerables progresos en física matemática e incluso en matemáticas “puras”. Pero desde un punto de vista popperiano es por ahora una utopía.

Un lógico y filósofo español, Manuel Sacristán, muy interesado en temas de filosofía, historia y política de la ciencia, muy amigo de un conocido tuyo, Jesús Mosterín (ambos profesores míos en la UB), solía afirmar en sus últimos años algo así como lo siguiente: “lo malo de la ciencia actual es que es demasiado buena”. El peligro, hablando políticamente, de la ciencia contemporánea es que es muy buena epistemológicamente. Los riesgos son muchos: bombas atómicas, armamento nuclear,... ¿Un científico no debería preocuparse por los malos usos de la ciencia?

Por supuesto que sí. Ya que citas los ejemplos que citas: muchos eminentes físicos, entre ellos Hans Bethe, “Dick” Garwin, “Marv” Goldberger, “Sid” Drell y “Pief” Panovski dedicaron un esfuerzo enorme a conseguir que salieran adelante varios tratados de reducción de armas, nucleares y balísticas entre otras. Eran épocas en las que “en Washington” escuchaban a los científicos. Desde el otro “lado” y en una posición mucho más débil, también Andrei Sakharov se ocupó de intentar reducir el peligro de una guerra nuclear.

Sobre la relación entre los buenos y los malos usos de la ciencia, hay muchas anécdotas impactantes. Una casi insuperable es la siguiente. En 1969 “Dick” Wilson, por entonces director de Fermilab (el laboratorio americano competidor del CERN) sufría un interrogatorio en el Congreso de los EEUU. A insistentes preguntas del senador John Pastore sobre la utilidad de Fermilab y, en particular, sobre su contribución a la defensa del país, Wilson contestó: *[Fermilab] no tiene nada que ver con la defensa de nuestro país, excepto el contribuir a que merezca defenderse.* Vale la pena leerse todo su testimonio en <https://history.fnal.gov/testimony.html>.

Los físicos siempre hemos sido una especie de amistoso y pacifista Club sin Fronteras. Una prueba: a todos los que acabo de citar les he conocido personalmente, aunque fuesen bastante mayores que yo e infinitamente más respetables. Y (casi) ninguno se creía el rey del mambo.

¿La ideología del científico juega algún papel en su trabajo investigador?

De nuevo he tenido el cuidado de consultar a la RAE sobre lo que detrás de tu pregunta podría esconderse.

Resultado #1: *Ideología: Conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural,*

religioso o político, etc.

Si excluimos a quienes defienden “científica” o artera-mente cosas tales como la superioridad de algunas razas o culturas humanas con relación a otras, mi respuesta a tu pregunta es **NO**.

¿Son tuyas las ilustraciones del libro? Si fuera así, ¿nos has pensado en cambiar de profesión? ¿Como ilustrador científico te ganarías muy bien la vida! ¿Serías un gran fichaje editorial!

No sé si ganaría nada. Por ejemplo, érase una vez se publicaban muchas ilustraciones y artículos míos en *El País*, que antaño tuvo una excelente sección de ciencia llamada “Futuro”. Nunca cobré por ello.

Y ya que hablas de fichajes editoriales: también mi viejo dibujo en el libro, el de Faraday intentando unificar el electromagnetismo y la gravedad con ayuda de una supercuerda, salió en la página editorial del “periódico de la grapa” [el *ABC*]. Pero era un plagio, extraordinariamente chapucero y, por definición, sin mencionar al plagiado. No me rebajé a ponerles un pleito. Y eso que un primo mío, en la misma época pre-constitucional, le puso un pleito al entonces casi eterno ministro de justicia. Y lo ganó.

Yo no tengo ni la osadía ni la baraka de mi primo.

Una curiosidad: ¿qué papel juega la imaginación en tu trabajo como científico?

Imaginar lo aparentemente inimaginable es lo que hacen los mejores científicos. Me gustaría imitarles.

Otra curiosidad: ¿que siente un científico como tú cuando supo de la detección directa de las ondas gravitatorias en un experimento muy, pero que muy sofisticado?

De lejos uno de los mayores descubrimientos de los últimos años. Añadiré que el experimento iba camino de ser un desastre hasta que tomó sus riendas Barry Barish —previamente físico de partículas— que introdujo avances esenciales, los potentes láseres infrarrojos, por ejemplo. El experimento sigue introduciendo mejoras impresionantes, como el control del ruido cuántico. Pero Barry y sus colegas ya obtuvieron el Nobel...

Una pregunta del momento en que vivimos, de la situación que estamos viviendo y sufriendo: ¿qué aportaciones ha hecho la física a la lucha (por decirlo de algún modo) contra el coronavirus?

Del tema del Covid-19, en precisamente el sentido que indicas, me he ocupado recientemente. Es un tema absolutamente crucial que no voy a intentar resumir aquí ya que requiere, creo yo, gráficos, ilustraciones

y un tratamiento extenso y monográfico. Sobre mi tentativa de aportar algo a la discusión de este asunto (la ciencia básica y el coronavirus) véanse, por ejemplo: https://www.youtube.com/watch?v=V_PqG7_uz6E&feature=youtu.be. que ya citaste tú, o la versión en inglés: <https://youtu.be/v3FsALbK3wg>.

**Quedan mil cuestiones más pero no abuso más de tu generosidad.
¿Quieres añadir algo más?**

No. Démosle un merecido descanso a quién hasta aquí haya llegado.

Entrevista a Angel Viñas

“Aspiro a echar luz, nueva luz quizá, fundamentada empíricamente, sobre alguna parcelita del proceloso pasado. Todo historiador es un eslabón en una cadena ininterrumpida.”

Ángel Viñas es catedrático emérito de la Complutense. De familia muy modesta, tuvo una educación estrictamente laica en las escuelas del barrio de Atocha (Madrid). Se apañó para estudiar en Alemania y Escocia a base de becas extranjeras y de esfuerzos propios (chico de recados en París y Stuttgart, docker en Hamburgo, profesor de castellano en el extranjero y de alemán y francés en Madrid, traductor). Sus intereses abarcan desde Germánicas y las viejas economías de dirección central a la política económica, exterior, de defensa y seguridad, las relaciones internacionales y la historia (de Alemania, Estados Unidos, España) que es su auténtica pasión. Premio extraordinario en la licenciatura y doctorado de Ciencias Económicas. Técnico comercial del Estado, con el número uno de su promoción. Exfuncionario del FMI y exdirector de Relaciones Exteriores en la Comisión Europea. Exembajador de la UE ante Naciones Unidas. Exdirector general de Universidades. Exasesor de Fernando Morán y Francisco Fernández Ordóñez. Ha sido catedrático numerario de Economía en Valencia, Alcalá, UNED y Complutense. Cinco años de docencia en la Facultad de Historia de esta última. Casado. Véase www.angelvinas.es.

Entrevista publicada en *El Viejo Topo*, julio-agosto de 2020, 390-391, pp. 70-77.

En uno de sus últimos libros (*¿Quién quiso la guerra civil? Historia de una conspiración*), hace usted referencia en la presentación a *¿Qué es la historia?*, de E. H. Carr, y recuerda un consejo del gran historiador inglés: “antes de estudiar los hechos, estudien a quien los historie”. ¿Debe deducirse de ello que no es posible una historia objetiva, que el marco conceptual e ideológico del historiador siempre deja huella en su obra?

Muchas gracias. Creo, ante todo, que hay que diferenciar entre objetividad e imparcialidad. No son conceptos similares, sino muy diferentes, aunque a veces, como parece deducirse de su pregunta, se utilizan casi indistintamente. Me apresuro a señalar que ambos tienen tras de sí una larguísima historia que no puedo resumir en unas líneas.

El historiador se hace, no nace. Tras un largo aprendizaje, se preocupa por comprender, analizar y describir una parte del pasado. Insisto: una parte, en general minúscula. El pasado, que ya no existe, es inmenso, inabarcable. Lo hace a través de ciertos instrumentos y ciertas metodologías. Unos y otras han cambiado en el curso del tiempo. En general, se trata de residuos: testimonios, descripciones, restos materiales (artísticos, literarios, documentales, monumentales, etc.). Todos ellos sometidos a un proceso de cambio. Dicho esto: todo historiador utiliza una parte más o menos amplia de ese inmenso

abanico de instrumentos.

Para mí es objetivo quien analiza crítica, escrupulosa y científicamente los instrumentos en que se basa. Estos no hablan por sí mismos. Como dijo Carr, hay que preguntarles. Las preguntas varían según los propósitos del historiador. La historia -un encuentro con el pasado- se hizo como “ciencia”, ciencia blanda ciertamente, en el siglo XIX. Un subproducto de las Luces. Desarrolló una metodología. Quien la aplica es objetivo y sus resultados, siempre provisionales, están sometidos a crítica intersubjetiva, a contrastaciones múltiples. Por eso, entre otras razones, la historia no es una ocupación meramente literaria, artística, subjetiva.

Vd. creo que, en la segunda parte de su pregunta, a lo que apunta es a la imparcialidad.

A eso apunto.

El historiador, hombre o mujer, es un ser cultural. Nace en un medio determinado; está expuesto en su educación a influencias varias; crece como historiador; desarrolla una teoría de la historia (incluso del conocimiento) explícita o implícitamente; tiene creencias (religiosas, estéticas, éticas, políticas, etc.). NO ES UN MEJILLÓN. Ve el mundo (y el pasado) a través de una retícula axiológica. No puede ser de otra manera. Y, naturalmente, eso se refleja en su obra. Pero esta obra se sustenta no solo en su formación sino en los resultados a que llega y estos resultados deben ser objeto confrontación, confirmación y aprobación o rechazo. ¿Por quién? Por sus pares. Como los resultados en microbiología son criticables, aceptables o denunciados por ¿quién?: por otros microbiólogos. NO HAY HISTORIA DEFINITIVA.

Déjeme insistir un poco más. ¿Qué tipo de disciplina teórica es la historia? ¿A qué podemos aspirar sensatamente cuando hacemos historia? ¿A hipótesis o conjeturas bien establecidas? ¿Se puede hablar razonablemente de “ciencia de la historia”?

En parte, he contestado. La historia no es una disciplina exacta. Es una disciplina en progreso. En constante cambio. Este cambio se deriva, en primer lugar, del paso del tiempo; de las transformaciones del método que aplica; de la aparición de los objetos con los que lidia, a su vez sujetos a transformaciones. El carácter científico o no de la historia es un tema que ha dado lugar a controversias sin cuento. Las pretensiones de las Luces han ido revelándose un tanto ilusorias. Pero, para responder rápidamente, yo creo que tiene un lado científico en la medida en que aplica un método científico que reduce, en lo posible, la subjetividad, permite y estimula la crítica entre pares, se fundamenta en “pruebas”. En suma, no conduce a resultados caprichosos,

sometidos al libre albur y sin restricciones, de sus practicantes. Lleva a conjeturas respaldadas, susceptibles de modificación. De todas maneras, historia es un concepto pluriforme. No es lo mismo investigar la civilización maya que la guerra civil española.

**Cuando se habla de hechos históricos, ¿de qué se está hablando?
¿Qué es un hecho histórico?**

Toda ocurrencia, toda arruga, en la tela del pasado es susceptible de considerarse hecho histórico. Su mayor o menor entidad depende del objetivo o del propósito del investigador. Por ejemplo, en el siglo XVI un molinero escribió sus reflexiones sobre el cosmos en unos papeles que podrían haber desaparecido. Como millones y millones de otros. Pero este molinero fue sometido a juicio por la Inquisición por tener concepciones consideradas heréticas. Sus papeles los encontró, varios siglos después, un investigador. Aplicó a ellos conceptos científicos y escribió un libro maravilloso, muy conocido, titulado *El queso y los gusanos*. Si este historiador, Carlo Ginzburg, no lo hubiese encontrado, tratado y escrito su libro, aquella ocurrencia en el pasado (un mero micropunto en la inmensidad de este) hubiese permanecido, como millones, miles de millones, billones de micropuntos en la mas absoluta oscuridad.

Comparto su admiración por el libro de Ginzburg. Deslumbrante desde la primera línea. Algunos filósofos de la ciencia de orientación analítica suelen hablar, refiriéndose a sobre todo a las ciencias naturales, de “hechos cargados de teoría”. ¿Ocurre de igual modo en la historia? ¿Los hechos están también muy marcados por las creencias previas del historiador? ¿Un historiador ve solo aquello que está ya en predisposición de ver y comprobar?

No soy un filósofo de la ciencia. Lo que leí sobre ella, ya lo he olvidado. Con investigar parcelas del pasado (muy acotadas, por cierto) tengo bastante. Mi teoría de la historia, aplicada a estas parcelas (Segunda República, guerra civil, franquismo), me ha llevado a privilegiar el método inductivo. Es decir, desde mi primer libro de historia (aparecido en 1974) me dejé llevar por lo que descubriera en archivos. Era un tema prácticamente inexplorado en la literatura historiográfica (los antecedentes de la intervención nazi en la guerra civil). Subrayo el adverbio, porque obviamente se había escrito mucho sobre el tema, pero con una base empírica muy endeble: periódicos, relatos de protagonistas, controversias políticas e ideológicas, los documentos diplomáticos alemanes publicados.

En 1961, en un curso de verano en la Universidad de Freiburg, compré un libro que era la tesis doctoral de Manfred Merkes sobre la

política nazi en la guerra civil. Tocaba de refilón los antecedentes. Al año siguiente compré en Berlín Oriental la respuesta de una historiadora comunista, Marion Einhorn. Los resultados eran completamente diferentes. (Todavía los conservo). Cuando empecé a investigar el tema, los aparté cuidadosamente (el primero ya había sido superado por la tesis de habilitación del mismo autor, que también dejé de lado) y me sumergí en los archivos. No en un archivo, sino en diez o doce. Y llegué a otras conclusiones. ¿Tenía yo alguna creencia previa? Creo que no. ¿En qué me basé? En la experiencia, modesta, adquirida como funcionario. Los procesos de adopción de decisiones suelen dejar huellas en expedientes, articulan alternativas, se basan en antecedentes, los actores se mueven en contextos determinados, están influidos por sus creencias, sus ambiciones, sus objetivos, sus esperanzas... Todo ello se refleja en papeles. Quizá con huecos, con lagunas, pero también en mucho papel. Un Estado moderno es un generador de inmensos volúmenes de información escrita.

Ahora bien, a medida que el historiador va haciéndose, en la praxis, va perfeccionando su metodología, va conociendo mejor el pasado, se familiariza con las querellas previas, lee a otros historiadores. En definitiva, “crece” en estatura y ambiciones.

¿Cómo concibe usted entonces el oficio del historiador?

Personalmente creo ser modesto. Aspiro a echar luz, nueva luz quizá, fundamentada empíricamente, sobre alguna parcelita del proceloso pasado. Sabiendo que muchos me han precedido y que muchos más hollarán el mismo camino después de haber desaparecido. En definitiva, todo historiador es un eslabón en una cadena ininterrumpida. Dentro de las coordenadas de la cultura, sociedad y embates del presente, sin poder anticipar el futuro, trato de explicar a los lectores de este que, en un período determinado, que para ellos será pasado, un historiador trató de comprender unas cuantas partículas de lo que para él también lo era. ¿Un modelo? Quizá el conde de Toreno, como historiador de la guerra contra los franceses a principios del XIX. Tengo una edición encuadernada en cuero primorosamente que me regaló Enrique Fuentes Quintana.

¿Cuáles han sido sus grandes maestros?

Un amplio repertorio, muy ecléctico. Por orden cronológico -y teniendo en cuenta lo que llegaría a ser mi campo de actividad como historiador- empezaría por Herbert R. Southworth y Manuel Tuñón de Lara (aunque lógicamente leí en mis años mozos a Hugh Thomas y Gabriel Jackson). Como me desperté a la escritura de la historia en

Alemania, influyó sobre mí Andreas Hillgruber. Era un historiador muy conocido en los años sesenta y setenta sobre temas de política internacional y militar alemana, más bien conservador. Me impresionó estar sentado a su lado en los archivos federales de Coblenza, cuando él trabajaba en sus legajos, como si fuera lo mismo que el joven doctorando que yo era. De Southworth y de Hillgruber aprendí a hacer la exégesis crítica de documentos. Luego he leído a muchos otros, pero aquellos estuvieron presentes, de una u otra manera, en mis años de formación.

Sin embargo, mis maestros no fueron en general historiadores, sino economistas interesados por la historia: Enrique Fuentes Quintana, José Luis Sampedro, Manuel Varela Parache, Fabián Estapé. Un caso curioso, lo reconozco. Nunca he pretendido que aprendiese historia en la Universidad y mi recorrido por la española de la época fue un tanto accidentado, salpicado por largas estancias en el extranjero. Hoy eso no llama la atención. A principios de los años sesenta, no era así.

Una pregunta cuya desmesura no se me oculta, discúlpeme por ello. ¿Qué opinión le merece la historiografía de orientación marxista? ¿Hay algo o mucho de interés, o se peca en general de un exceso de economicismo e ideologismo, y de cierta adoración acrítica por los grandes clásicos de la tradición y sus tesis más esenciales, nunca cuestionadas?

He leído mucho a historiadores marxistas, en particular a Pierre Vilar y a E. P. Thompson. También a Hobsbawm. Para el tipo de historia que escribo no se sitúan en el centro de mi interés, pero no dejo de reconocer su importancia en otros campos.

Yo no escribo sobre grandes períodos históricos. No trato de comprender la emergencia, desarrollo y crisis de los sistemas económicos o políticos. Sí creo en la máxima del 18 de brumario de Marx de que los hombres (y mujeres) hacen la historia como pueden, pero siempre en condiciones dadas, condiciones que son superiores a ellos y que existen con independencia de su voluntad. Al estudiar esas condiciones creo que el análisis marxista aporta concepciones de interés.

Se escribía historia antes de Marx. Se escribe historia después de Marx. El peligro que siempre acecha al historiador es el de sobreimponer una determinada concepción del proceso histórico a los comportamientos que se manifiestan en el pasado que estudia. Digamos, más bien, que soy ecléctico, pero no hay que olvidar que cuando era joven fui uno de los pocos que viajaron por la RDA, por los países del Este, y que acumulé mucha literatura sobre la economía y la historia de la URSS. De hecho, mi ida a la universidad de Glasgow, al terminar la licenciatura de Económicas en Madrid, se explica porque

quería estudiar con Alec Nove, uno de los grandes expertos británicos (de origen lituano) en la historia y economía soviéticas.

También debo decir una cosa que le ruego no considere como pretenciosa. Como no escribo grandes obras generales y me centro en cuestiones concretas (sigo a Rosa Luxemburg en esto), pero significativas para comprender rasgos esenciales de un período, a los 79 años de edad he ganado cierta experiencia (mejorable sin duda, siempre mejorable) y ya no soy muy susceptible de ningún tipo de adoración.

Admiro, eso sí, a los grandes autores, pero ya no tengo tiempo de releerlos.

Una gran parte de su obra está centrada en la II República española. ¿Cuándo empezó a trabajar en este tema? ¿Qué le motivó a hacerlo?

Después de todo lo que le he dicho, me temo que se reirá Vd. En el fondo yo empecé a estudiar Germánicas. No sé por qué durante muchos años me sentí en Alemania (adonde llegué en 1959) como el pez en el agua. El idioma me encandilaba. También su literatura. Recuerdo que leía en voz alta los poemas de Bertolt Brecht. Gisela May, una cantante de la RDA en los años sesenta, me encantaba con sus interpretaciones. Cuando estoy deprimido la escucho en el móvil.

Luego hice Económicas, por razones familiares. Mi padre pensaba que con Germánicas no iría a ninguna parte y él quería que me hiciese inspector de Hacienda. Reconozco que lo defraudé en parte porque terminé haciendo, por sugerencia de Fuentes Quintana, oposiciones en 1968 y, como técnico comercial del Estado, pedí destino en Bonn (el FMI no me gustó nada) adonde llegué en 1971. Fuentes me pidió que le hiciera un artículo sobre la financiación nazi de la guerra civil. Escribí un estado de la cuestión que todavía conservo. Con la típica soberbia del economista eché de menos muchos aspectos y le dije que había que estudiar el tema yendo a las fuentes, a los informes, a los telegramas, a los expedientes. Así empecé y me di cuenta que primero había que explicar por qué diablos Hitler decidió ayudar a Franco. Fuentes aceptó el cambio y que lo presentara como tesis doctoral. Lo hice en 1973.

Cuando volví a España, ya con la idea de hacer cátedra, me acogió en el Instituto de Estudios Fiscales y me pidió que estudiase el “oro de Moscú”. Por las mañanas iba a los archivos (que se me abrieron gracias a él) y por la tarde preparaba oposiciones a cátedra. Una vida idílica en su simplicidad. Trabajar y empollar. Ni más, ni menos.

El libro sobre el oro se publicó y se embargó en 1976. Para entonces ya me había empapado en los problemas financieros de la República

en guerra. He vuelto siempre a ellos que he podido y, como en 1971, seguí pensando que lo que había que estudiar era por qué hubo una guerra. Es en lo que estoy ahora y tengo mucho agrado en afirmar que sigo con el mismo método que descubrí hace más de cuarenta años.

Insisto en este punto. Salvo error por mi parte, usted fue el primer historiador que, alejándose de propaganda e ideologismos, investigó en archivos el asunto del oro de Moscú, el pago de la República a la URSS por los suministros recibidos. ¿Qué significó para usted ese estudio sobre un asunto tan espinoso?

Dos cosas. La primera es que me permitió descubrir a Negrín, que me pareció haber sido un político desfigurado y difamado por sus múltiples adversarios en la derecha y en la izquierda. Amén, valga la expresión, de haber sido demonizado por el franquismo. La segunda es que su destino corrió en paralelo al de la República en guerra. Los abordé sin preconcepciones. En aquella época algo muy raro, porque la literatura existente era de llorar. Hice el descubrimiento de que no podía fiarme de NINGUNO de los historiadores españoles, los sedicentes maestros de la gente de mi generación que habían estudiado la licenciatura de Historia en España. Así que me fié de lo único que podía fiarme: de mi instinto. Y, bien o mal, creo más bien lo primero, llegué a conclusiones muy diferentes de las hasta entonces sostenidas en general. Añadí una diferencia: las demostré documentalmente.

En cuanto pude liberarme de la carga de mi profesión como economista y diplomático comunitario, volví a la guerra y a la Segunda República en ella. El oro fue, de nuevo, el eje central de mi investigación, simplemente porque fue el activo que permitió que la República mantuviera su resistencia contra la agresión, interior y exterior. Franco hizo su guerra a crédito gracias a las potencias fascistas y a la bolsa inagotable de Juan March. Nunca creí a la propaganda franquista, porque se caía a pedacitos viendo los papeles. Todavía algunos estúpidos siguen hoy propagándola por las redes sociales.

¿La II República, en su opinión, sería un momento de especial relevancia, un gran y singular aldabonazo en la historia española?

Sí, pero yo llegué a ella como hacen los cangrejos, es decir, yendo hacia atrás. Empecé con los comienzos de la guerra civil, seguí con la guerra, luego pasé a la posguerra, después al franquismo inicial, más tarde al franquismo maduro en la vertiente económica y, sobre todo, de sus relaciones internacionales y política exterior. No hay que olvidar que en 1979 se publicó el primer estudio académico, empírico y analíticamente documentado, sobre la política económica exterior de la

dictadura, en el que trabajamos un grupo de economistas (todos ellos, menos uno, hoy viven tan felices en estos tiempos de pandemia) bajo mi dirección. Que en 1982 publiqué *Los pactos secretos de Franco con Estados Unidos*, abriendo una brecha en la que nadie había hasta entonces reparado. Así que, terminada esta etapa, luego continué con mi marcha atrás. Hacia la República.

Debo señalar que no soy un especialista en ella. La literatura sobre la República cuenta hoy con más de cinco mil títulos, pero sí me he ido especializando en algunas facetas, absolutamente básicas, para comprender el estallido de la guerra. Lo he hecho, como siempre, siguiendo el método inductivo y metiéndome en primer lugar en quince o veinte archivos en busca de material primario. Pienso que ha sido una buena trayectoria, porque de haberme concentrado en la República quizá no hubiese ido mucho más adelante.

Y sí, he llegado a la conclusión, que apuntalaré en mi próximo libro, de que la República fue una gran ocasión, aunque perdida, para abordar un comienzo de solución, moderna, a algunos de los problemas seculares de la sociedad española. En contra de resistencias encarnizadas. Por eso no sobrevivió.

Hay una figura que suele sobresalir en sus libros sobre la República. Se ha referido a ella hace un momento. Le hablo de Juan Negrín. ¿Ha sido el doctor Negrín el gran estadista republicano-democrático español del siglo XX? ¿Por encima de Azaña? ¿Nos recomienda alguna biografía sobre este gran científico, político y políglota?

Verá, a mí me cuesta responder a alguna de estas preguntas, en particular la segunda. Azaña fue, desde luego, la gran figura de la República en la paz. No lo he estudiado salvo en un aspecto que considero en mi próximo libro. Me inclino ante él y también ante su gran biógrafo, Santos Juliá. Nunca he pretendido conocerlo mejor que este historiador. Pero también creo que Azaña no fue el hombre que necesitaba la República *en guerra*. Santos y yo siempre hemos diferido en este aspecto. Azaña tuvo la habilidad de dejar constancia de sus pensamientos y de su actuación en sus diarios y en sus discursos. Muy interesantes los primeros y bellísimos, por cierto, los segundos. El historiador no puede prescindir de tal bagaje documental y, naturalmente, a unos les seducen más que a otros.

Sin embargo, no me cuento entre los seducidos, simplemente por la razón de que mi educación y trayectoria profesionales son completamente diferentes de las de Santos y de muchos otros historiadores. No es que me crea mejor, Dios me libre. Simplemente tengo otra percepción, que nunca fue apriorística sino que he ido

labrando en el estudio de los procesos de decisión, españoles y extranjeros, que enmarcaron la guerra civil.

Negrín me atrajo por varias razones: en primer lugar porque su formación fue completamente diferente de la de cualquier otro político español de su época; porque estaba abierto al mundo y había vivido en él durante la crítica etapa de su formación como hombre y como profesional médico; porque no pensaba como un político de su época; porque no se dejó llevar por el desánimo y la estulticia que caracterizaron a tantos de sus colegas; porque veía que la guerra española era el prólogo a un gran conflicto europeo y porque siempre supo identificar al adversario, al enemigo, en casi todas las situaciones. Hay innumerables políticos en la historia que no lo logran o que lo hacen demasiado tarde. En los años treinta del pasado siglo la figura prototípica fue Neville Chamberlain, pero hubo muchos otros.

A mí no me atrae demasiado el género biográfico como campo de cultivo. Ya sé que, en términos historiográficos, lo que digo suena mal, pero es que carezco de la necesaria empatía para escribir una buena biografía. Sin embargo, hay tiene Vd. a Sir Paul Preston, íntimo amigo mío, a quien encanta el género biográfico. Y lo leo con mucho gusto. Como también leo en el original a Stefan Zweig (mejor que en castellano). Hay tres buenas biografías de Negrín: las han escrito Ricardo Miralles, Enrique Moradiellos y Gabriel Jackson. Hay más, pero yo siempre señalo estas tres. Son complementarias. Quizá la última, escrita cuando Gabriel ya tenía más de setenta años, es la que más penetra, en mi opinión, en la psicología del personaje. La que más empatía demuestra con su biografiado.

De todos los libros que usted que ha escrito sobre la República, ¿hay alguno que sea su preferido? Uno del que piense “¡Aquí lo bordé! Aquí escribí mis *Campos de Castilla*, mi *Desolación de quimera!*”

Creo que sería *La Conspiración del general Franco* porque en él rompí varios tabúes que habían alcanzado, para algunos, la categoría de dogmas. Lo que hubo tras el vuelo del Dragon Rapide, el cambio de orientación de la visión oficial británica sobre la República, la actividad de los servicios de inteligencia, etc. Fue un libro estrictamente empírico, pero nada de lo que en él escribí ha impedido que sigan proliferando, de la pluma o del ordenador de eminentes historiadores, afirmaciones no contrastadas. Es también uno de los pocos libros en el que me permití abordar explícitamente el método y los objetivos que he seguido en mis investigaciones. También es el libro que me abrió las puertas a penetrar en un tema que me ocupó mucho tiempo, el asesinato del general Balmes, como puerta para comprender el

comportamiento de Franco.

Le pido consejo: tengo una amiga joven, es biomédica informática, no historiadora, inmersa en mil tareas, que quiere adentrarse en el estudio de la República. ¿Qué tres libros le aconsejaría usted?

A riesgo de que mis colegas me tachen de imbécil y de desconocer su trabajo (cosa que no sería correcta) yo empezaría por el libro de Herbert R. Southworth, *El mito de la cruzada de Franco*; luego seguiría por el de Paul Preston, *La destrucción de la democracia en España*, y terminaría con el voluminosísimo tomo de Eduardo González Calleja, Francisco Romero Cobo, Ana Martínez Rus y Francisco Sánchez Pérez, que es una síntesis de una inmensa literatura consagrada a la Segunda República.

Estuvo usted en Barcelona a finales del mes de febrero de 2021, en un homenaje que el colectivo Juan de Mairena organizó en honor de Gabriel Jackson. ¿Cuáles fueron las principales aportaciones del historiador norteamericano respecto a la historia de la II República? ¿Se ha reconocido suficientemente su obra?

Gabriel publicó, creo que en 1965, su gran obra sobre la República y la guerra civil. La compré y leí cuando estudiaba en la Universidad de Glasgow, y me encantó. Para entonces había leído ya algo sobre el tema, pero esencialmente de autores españoles exiliados amén de uno de los libros fundamentales, en mi opinión, como fue el de Southworth, *El mito de la cruzada de Franco*, de consulta y meditación obligadas todavía hoy. También había leído la obra de Hugh Thomas, a quien le cabe el honor de haber escrito la primera gran obra sobre la guerra civil que no seguía las horrendas prácticas franquistas.

Creo, y esto no es ninguna crítica porque fui muy amigo de Jackson, que como historiador no aprovechó suficientemente sus potencialidades. Es uno de los extranjeros que más tiempo vivió en España, que convivió con españoles y que no dependía de la necesidad de escribir para ganar dinero y sobrevivir. Se dedicó a otras cosas. Algo que en sí en modo alguno es objetable. Escribió algunos libros que se leen bien, una autobiografía, una o dos novelas, una biografía de Mozart, una reflexión sobre los años treinta... Todo muy aceptable, pero no sobresaliente, salvo por la biografía de Negrín. Personalmente creo que hubiera debido meterse en archivos y trabajar más sobre fuentes primarias.

Su obra está reconocida. En cierto sentido, sigue siendo válida para una visión muy general. En cuanto se desciende al detalle, y en la actualidad estamos en ese nivel cuando escribimos sobre la República, ya no aparece tan trascendental. Tiene el mérito indudable,

inextinguible, de haber sido uno de los dos o tres precursores extranjeros.

Desde su punto de vista, ¿cuáles son las principales aportaciones de la historiografía española sobre la II República? ¿Se ha avanzado mucho en el conocimiento de esta etapa histórica desde las aportaciones de Jackson? ¿Se ha retrocedido en algunos asuntos?

Tengo que responder indirectamente. La historia de la República se hace hoy, fundamentalmente, en España y por historiadores españoles. Limitándonos al período de paz, escasamente cinco años, apenas si existe algún tema que no haya sido tratado de una manera u otra. Quedan siempre, obviamente, rendijas en temas de microhistoria, destinos individuales, etc. En general, todo lo que sobre la República pueda decirse en términos generales ya se ha dicho por alguien, en algún lugar, en alguna ocasión. Lo que los historiadores debemos hacer es separar el trigo de la paja y afirmar la validez de aquellas afirmaciones o proposiciones que pueden ser corroboradas por evidencias primarias o no. Jackson fue un precursor. Los precursores no suelen durar mucho tiempo. Tampoco servidor. A lo más que aspiro es durar algo más que algunos historiadores extranjeros que no han puesto en su vida los pies en un archivo, que no se han manchado con el polvo de los legajos y que disertan como si sus sesgadas interpretaciones fuesen las únicas posibles. A mí me hacen reír como supuestos maestros de toda una nueva generación de historiadores de derechas.

No le pregunto nombres, pero tengo alguna conjetura. ¿Por qué la derecha suele ser tan beligerante en asuntos republicanos? ¿Tiene reconocimiento científico las aportaciones de los historiadores que se mueven en ese ámbito político?

Con el paso del tiempo la República ha aparecido como lo que pudo ser y no fue. Un cambio de dirección en la historia española. Este cambio fue abortado. A la República le siguieron una cruenta guerra civil y una dictadura no menos cruenta. Había que defender el nuevo rumbo y desde fecha temprana los insurgentes, y sus apoyos mediáticos y propagandísticos, se aplicaron a la tarea: la República solo podía ser un paréntesis, ilegítimo, en la historia de España. Para defender tal tesis se la deformó, difamó y escarneció. Había que justificar la sublevación. Explicar la necesidad de una guerra civil. Presentarla como el resultado inevitable de la traición que la República había cometido para con la PATRIA inmortal y advertir del grave peligro que esta hubiese corrido de no haberla salvado los elementos más comprometidos con sus esencias, cuando España se exponía al

terrible panorama de quedar atenazada por las garras moscovitas. Quienes se sublevaron no solo rescataron a España de caer en el precipicio de la revolución, sino que también prestaron un servicio inestimable, inconmensurable a la civilización cristiana y occidental.

Luego hubo que justificar la dictadura. Se creó un canon inmovible que dejó profundas huellas en la sociedad española.

Con algunas adaptaciones (hoy el peligro comunista se ha sustituido por el “peligro” socialista), por el énfasis en las trifulcas, algaradas, asesinatos, conmociones de la primavera de 1936 (todas responsabilidades del Frente Popular) y, como colofón, por los asesinatos sin cuento acaecidos en la zona “roja”, los españoles tendríamos que estar eternamente agradecidos a quienes salvaron a las generaciones sucesivas de los autores de tales tropelías.

A la vez se elevan a la cima del pensamiento político occidental las estupideces de un supuesto y malogrado excelso político, bajo cuyo amparo Franco dio cobijo a lo que habría de ser el tercer pilar de su dictadura: la Falange. Es imposible para un sector de la derecha renunciar a sus mitos, porque son consustanciales a la misma. Forman parte de su ADN.

Añádase que el régimen democrático se ha desentendido en buena medida de un pasado controvertido (en un sentido cultural, la guerra civil no empezó a terminar sino después de 1975) y que la enseñanza pública en España no ha seguido las pautas de otros países europeos occidentales. Así se llega fácilmente a la conclusión de que España no ha sido capaz de ajustar cuentas con su pasado, como lo han hecho otros países en los que sí se han logrado avances conceptuales y críticos respecto a períodos suyos que no son precisamente edificantes. Nuestra historia contemporánea no es como para sentirse orgulloso de ella, pero la alemana es, por ejemplo, mucho peor. Y no digamos nada de la rusa.

La historia o, mejor dicho, una cierta concepción del pasado histórico se ha convertido en España en un arma política arrojada en las pugnas ideológicas y de poder del presente. La historia se pone al servicio de causas actuales. VOX y un sector del PP son ejemplos rutilantes de lo que señalo.

¿Y cuál sería la principal idea-fuerza de estos historiadores? ¿Siguen afirmando que lo que llaman “alzamiento nacional” fue inevitable dada la senda revolucionaria y comunista-totalitaria que había emprendido los gobiernos republicanos?

El “Alzamiento” no fue tal. Fue una insurrección en toda regla, preparada desde los comienzos de la Segunda República, asistida por la potencia fascista, anunciada dentro y fuera de los círculos políticos

españoles porque de lo que se trataba esencialmente era de evitar que las izquierdas llegaran de nuevo al poder, incluso aunque fuese por medios electorales. Un hoy ilustre desconocido, Antonio Goicoechea, se lo dijo a Mussolini en octubre de 1935. Al mismo tiempo, un no menos ilustre militar, el general Manuel Goded, se lo dijo en la cara del entonces presidente del Consejo. Y ambos se quedaron tan panchos, porque eran esencialmente “patriotas”.

Cambio de tercio, sabrá disculparme. ¿Le preocupa el tema del coronavirus? ¿La historia puede enseñarnos algo para saber a qué atenernos?

Como tantos otros he pasado más de dos meses encerrado en mi casa. Como habrán hecho muchos colegas, me he limitado a absorber noticias, con frecuencia muy descorazonadoras, y me he dedicado a practicar mi oficio: escribir. Jornadas de diez o doce horas le dejan a uno bastante roto, en particular a mi edad, que ya no es nada tierna.

No me atrevo a responder a la segunda parte de su pregunta. El coronavirus tiene aspectos que carecen de precedentes en nuestras sociedades. La denominada “gripe española” de hace un siglo no es buena comparación. Menos aún las crisis sanitarias de los siglos precedentes. La cuarentena, sobre todo, una de las dos armas esenciales para combatir la pandemia, tiene en cambio un recorrido histórico de siglos. Ha habido que volver a ellos, aunque no sé si el distanciamiento se utilizó ya anteriormente. Era y es obligado para evitar la transmisión, hoy un mecanismo muy conocido no solo con este virus sino también en el caso de muchas otras enfermedades transmisibles. Una experiencia que se remonta a los últimos años del siglo XIX.

Hoy, sin embargo, vivimos en una sociedad globalizada, intercomunicada, interpenetrada y con cadenas de valor que se extienden a la totalidad del planeta. La situación tiene, en los aspectos tecnológicos, productivos y de comunicación, relativamente poco que ver con la experiencia de generaciones previas. Ya sé, y he leído algunos, que se han hecho muchos análisis al respecto, pero servidor es un contemporaneista limitado. No pretendo descubrir nuevos horizontes ni otear el futuro lejano. Eso es asunto, ocupación profesional y medio de subsistencia de otros.

¿Cuáles son sus temas de investigación en estos momentos?

El año pasado publiqué un libro que resumía mi técnica de investigación para responder a una de las dos preguntas, en mi opinión esenciales, de la historia contemporánea española (que para mí coincide con el período que se inicia tras la caída de la Monarquía

alfonsina, no lo que se enseña como tal en España). Ahora me dedico a tratar de dar respuesta a la segunda pregunta, con la que terminé aquel libro: ¿Por qué la República no paró el golpe?²² No repito argumentos salvo de modo circunstancial. Es un enfoque muy diferente. Tampoco pretendo haber agotado el tema, aunque sí resituado el problema, pero tendré curiosidad por ver quién tumba, con documentos, mi argumentación.

En cuanto al libro anterior me han dirigido insultos e impropiedades múltiples. Normal, en una sociedad cainita como la española. Me atrevo a pensar si harán mucho más con el siguiente.

Muchas, muchas gracias, doctor Viñas. ¿Quiere añadir algo más?

Simplemente decir que antes de irme a Bruselas, en 1987, creo recordar que era suscriptor (desde luego lector) de su revista. En Bruselas me encontré con un ambiente en que los temas españoles y teóricos no tenían demasiada cabida y dejé de leerla. Tuve que sumergirme en un tipo de prosa operativa y tomar decisiones no menos operativas. Eso creó un síndrome del que me costó trabajo despegarme después de quince años de intenso trabajo. Fue un período en el que comprobé lo adecuado, al menos para mí, del tipo de afirmación de Margaret Thatcher sobre cuál autor era el que más admiraba para leerlo después de sus agotadoras horas de trabajo. La respuesta, que no repetiré, hizo que el mundillo intelectual británico se levantara en armas en señal de protesta. Todo tiene su tiempo y cada tiempo su hora.

²² Ángel Viñas, *El gran error de la República*, Barcelona: Crítica, 2021. Rosa Pascual entrevista a Ángel Viñas. <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=Kl1npIrQNLy>.

Este segundo volumen de *Conversaciones filosóficas* se ha publicado en febrero de 2024, doce después del fallecimiento de Francisco Fernández Buey (1943-2012), uno de los grandes filósofos españoles de todos los tiempos, un filósofo con grandes conocimientos históricos y con penetrante sensibilidad histórica, muy presente en su filosofar, alguien que nos dejó el siguiente esquema sobre la noción de filosofía de la práctica:

1. En cierto modo todos los hombres son filósofos.

Hay una filosofía *espontánea* que aparece vinculada al lenguaje, al sentido común, a las religiones populares, a las tradiciones, al folklore. Este primer nivel del filosofar del hombre, vinculado al sentido común, es lo que llamamos concepción del mundo. Una concepción del mundo espontánea o implícita junta o mezcla un conjunto de creencias acerca de la existencia o inexistencia de dios, de la naturaleza en torno, de la sociedad y del hombre mismo. En ellas nos formamos. Las concepciones del mundo o filosofías espontáneas se transmiten a través de un lenguaje compartido.

2. Un segundo nivel del filosofar del hombre son ya las filosofías en sentido técnico, lo que estudiamos en las historias de la filosofía. Las filosofías en sentido técnico han nacido de la acentuación del sentido crítico: de la crítica del conformismo que es característico de las concepciones del mundo establecidas y que cristalizan en tradiciones. La crítica (de lo que hay y de lo que somos) es la condición necesaria para el paso de la filosofía espontánea de todo hombre a las filosofías en la acepción técnica de la palabra.

En este sentido, las filosofías son *puntas elaboradas* de las concepciones del mundo, progreso crítico del sentido común hacia lo que llamamos buen sentido o sentido común ilustrado, por lo general superación de la religión y del mero sentido común.

3. No existe la filosofía en general. Existen diversas filosofías relacionadas con distintas concepciones del mundo: diversas formas de filosofar. Siempre se hace una elección entre ellas. Y esta elección está condicionada, en cada caso, por múltiples factores culturales, históricos y materiales.

4. La filosofía de la praxis o de la práctica es una de ellas, una de estas *puntas elaboradas* de las concepciones del mundo. Su acta de nacimiento es la tesis XI de Karl Marx sobre Feuerbach: "Hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo de diversas maneras; lo que hay que hacer es transformarlo".

Esta afirmación no tiene que entenderse como un llamamiento al mero

activismo, a la acción por la acción. No tiene que leerse como si dijera: “Basta ya de interpretaciones del mundo; hay que ponerse ya a cambiarlo”. Tiene que leerse como una crítica a las filosofías meramente especulativas y como una invitación a pensar que la práctica, la acción y el trabajo productivo de los hombres es la piedra de toque de las teorías.

Lo que se quiere decir es: el análisis y la teoría deben de tener una prolongación práctica explícita. Las ideas filosóficas deben arraigar en creencias colectivas y las creencias colectivas tienen una dimensión práctica fundamental.

5. La filosofía de la práctica, así entendida, es un intento de superación de las filosofías académicas, de las filosofías licenciadas. No por desprecio de las filosofías técnicas, sino por conciencia de sus limitaciones.

La filosofía de la práctica desemboca así *en una crítica de la filosofía como sistema*, pero también en un elogio del filosofar a partir de las prácticas y experiencias vividas.

Coherencia entre el decir y el hacer.

El hacer es la mejor forma de decir.

El filosofar productivo es reflexión sobre saberes positivos.

Saberes positivos son los que proporcionan las ciencias y las artes.

