

NÚM. 1

PRIMAVERA AUSTRAL 2022

corsario rojo

REVISTA TRIMESTRAL DE LA PÁGINA KALEWCHE

ARIEL PETRUCCELLI

*Crítica de la política y la
(sin)razón posmodernas*

FERNANDO LIZÁRRAGA

*Los libertarios y el contrato
caníbal*

CARLOS HERRERA

La impostura decolonial

ALEXIS CAPOBIANCO

*Dos años de enclaustramiento
educativo*



RAFAEL DÍAZ-SALAZAR

Introducción a Fernández Buey

FEDERICO MARE

*Centauromaquia. Reflexiones
sobre el ensayo y la ensayística*

DOSSIER EMILIO SALGARI

Vida, obra, muerte, legado

ENTREVISTA

*Jorge Riechmann: ecología
y decrecimiento.*

RESEÑA

*Roggerone sobre Bosteels,
"La comuna mexicana"*



ÍNDICE

<i>A navegar</i> (editorial)	1
------------------------------------	---

Bitácora de Derrotas

Ariel PETRUCCELLI, <i>Crítica de la política y la (sin)razón posmodernas</i>	4
Fernando LIZÁRRAGA, <i>Los libertarios y el contrato caníbal</i>	28
Carlos HERRERA, <i>La impostura decolonial</i>	43
Alexis CAPOBIANCO, <i>Dos años de enclaustramiento educativo</i>	59
Rafael DÍAZ-SALAZAR, <i>Un intelectual gramsciano abierto al cristianismo emancipador</i>	78

Mar de los Sargazos

Federico MARE, <i>Centauromaquia. Reflexiones sobre el ensayo y la ensayística</i>	99
AA.VV., <i>Dossier sobre Emilio Salgari: vida, obra, muerte, legado</i>	119
Fernando SAVATER, <i>Capitán Salgari</i>	
Juan SASTURAIN, <i>Salgari y el santo pirata</i>	
Paula TORRES GOROZARRI, <i>Il capitano Emilio Salgari</i>	
José Miguel GARCÍA DE FÓRMICA-CORSI, <i>Emilio Salgari, escritor pulp antes del pulp</i>	
Toni MONTESINOS, <i>Emilio Salgari. El destino de ajusticiar</i>	
Daniel ARES, <i>Las dos vidas de Salgari</i>	

Al Abordaje

Entrevista a Jorge RIECHMANN, <i>¿Hacia dónde vamos? Ecología y decrecimiento</i>	136
Santiago ROggerONE, <i>La comuna contra el estado</i> (reseña)	150

A NAVEGAR

Corsario Rojo ya está navegando. Ha zarpado en mal momento. Con marejada alta, anuncio de tifones, tempestades por doquier y sin ningún puerto a la vista. Las poderosas flotas del capital, los cañones del autoritarismo y las fragatas del dogma acechan por todos lados. Pero no habiendo puerto seguro, mejor hacerse a la mar: respirar el fresco viento de la rebeldía, en vez de apoltronarnos en la engañosa comodidad de una tierra firme que, de firme, no tiene nada. Como el barco de Neurath, nuestro navío se construirá y reconstruirá con los materiales disponibles, y en alta mar.

La carta de navegación no es ningún secreto: quien lo desee, la puede consultar en nuestro [“Manifiesto Kalewche”](#). Quien quiera saber algo más, puede subir a una chalupa y leer [“Breves consideraciones desde la planchada”](#). Finalmente, quien tenga curiosidad histórica y filológica –y no les tema a los fantasmas– podrá hallar otras referencias en [“La fantasmagoría de Kalewche”](#).

Corsario Rojo –lo confesamos– no es un verdadero corsario. Carece de patente de corso: ningún Estado lo respalda, ninguna institución, ningún partido. Es, más bien, una goleta pirata que navega sola, pero se sabe parte de una flota posible, de una colectividad imaginaria que pugna por volver a ser real: la república socialista de los piratas que expropiarán al capital.

En nuestra santabárbara hay abundante pólvora marxista, bastante pólvora negra anarquista, municiones feministas, alabardas ecologistas, algunas balas del liberalismo igualitario, sables ilustrados, unas cuantas espadas estoicas, cartuchos orientales, escudos africanos, boleadoras indianistas... y quién sabe qué encontraremos si buscamos en los oscuros rincones. Nuestra bodega rebosa de tesoros: libertad, igualdad, solidaridad.

* * *

No pocos escritores y artistas con ideología –o cuanto menos cierta sensibilidad– de izquierda han romantizado la piratería en sus obras. Las idealizaciones acríticas no nos gustan. El proceder de los piratas tenía, por lo general, mucho de repudiable: raptos, violaciones, torturas, asesinatos, trata de esclavos. Pero es cierto que, más allá de toda mistificación, hubo algunas expresiones de piratería con atisbos rebeldes de comunismo libertario e igualitario, democracia directa y comunismo consuntivo (por ejemplo, en la Cofradía de los Hermanos de la Costa, aquellos filibusteros y bucaneros de la isla Tortuga que asolaron el Caribe en el siglo XVII). No hay duda que dichos atisbos han sido exagerados anacrónicamente, sobredimensionados en retrospectiva por la imaginación romántica. Pero eso no quita que existieran, que fueran reales. Ese aspecto utópico es el que nos interesa de la piratería, no su costado violento y brutal. Por eso bautizamos a nuestra revista trimestral *Corsario Rojo*, y no *Corsario* a secas. Había que adjetivar el

sustantivo para zanjar ambigüedades y evitar equívocos, y para eso echamos mano al color emblema del socialismo.

Pero, ¿por qué no *Pirata Rojo*? Al fin de cuentas, *Corsario Rojo* parece ser una metáfora semánticamente imperfecta, porque nuestro talante antiautoritario –ya lo sinceramos– no se lleva bien con las licencias de corso... Los libérrimos filibusteros y bucaneros por cuenta propia nos caen mucho más simpáticos que los corsarios, piratas venales al servicio de los gobiernos.

Ante todo, habría que recordar que la palabra «corsario», como tantas otras de nuestro idioma, tiene un sentido más estricto y otro más lato. Según el diccionario de la RAE, *corsario* es el que “andaba al corso, con patente del gobierno de su nación”; pero también es sinónimo de “pirata”, sin especificaciones. *Corsario Rojo* sería, pues, otro modo de decir *Pirata Rojo*.

Y sin embargo, no es esa la razón principal de nuestra elección. El encanto mayor del nombre radica en otra parte, en sus resonancias literarias. Así se llama uno de los personajes de Salgari en su ciclo de novelas *Piratas del Caribe*. ¿Quién es este *Corsaro Rosso*? Uno de los hermanos difuntos del héroe protagonista, el Corsario Negro, cuya trágica muerte en la horca a manos del villano Van Guld –gobernador de Maracaibo– aquel quiere vengar. Su hijo, Enrico de Ventimiglia, sobrino del Corsario Negro y del Corsario Verde, y primo de Yolanda (la heroína pirata hija del Corsario Negro), protagonizará la cuarta y penúltima novela de la serie: *El hijo del Corsario Rojo* (1908). Por otra parte, Fenimore Cooper –el afamado autor de *El último mohicano*– tiene un libro llamado *The Red Rover* (1828), cuya traducción castellana sería *El Corsario Rojo*. Nuestra revista trimestral, que busca prolongar el simbolismo náutico de nuestra página semanal *Kalewche*, se hace eco de ambos precedentes literarios: el personaje salgariano y la novela de Fenimore Cooper.

¿Qué hay detrás de toda esta atracción metafórica por la novelística marina de aventuras? La nostalgia por la niñez, el anhelo de homenajear a la infancia, de rendir tributo a la edad dorada de la inocencia y la imaginación, acaso la raíz primordial de nuestra pulsión utópica revolucionaria. Pero de este asunto nada más diremos aquí, porque está ampliamente desarrollado en el *dossier* sobre Salgari que hemos incluido –no casualmente– en este primer número.

* * *

Ahora bien, ¿para qué *Corsario Rojo* si ya está *Kalewche*? La razón no tiene que ver con lo temático, porque en ambas publicaciones hay lugar para los más diversos tópicos. Tampoco tiene que ver con lo «intemporal» de los temas abordados, en contraste con lo urgente o lo candente. Ni siquiera el estilo de redacción marca una clara distinción: en ambas publicaciones se procura hablar sin medias tintas, pero con respeto por las ideas, priorizando el género ensayístico, valorando la pulcritud literaria, honrando la erudición cuando sea menester y sin renunciar al humor y al sarcasmo. En ambas nos dirigimos a un público amplio, con cierto bagaje de lecturas y conocimientos, pero evitando los nichos especializados de la *experticia*; así que tampoco por aquí hay diferencia.

Corsario Rojo, pues, no se distingue de *Kalewche* por ninguna de esas razones. Lo que tiene de diferente la revista trimestral respecto a la página semanal es la extensión y profundidad de sus textos. En *Corsario Rojo* publicaremos escritos más largos y más anotados, con análisis y reflexiones de mayor hondura. La primera diferencia reside aquí. Pero hay otra: cada número de *Corsario Rojo* conforma a su modo una unidad, aspira a cierta idea regulativa de totalización. No es que se trate de números *dossier*, aunque a su interior pueda haber –como sucede en este primer número– un *dossier* temático. Se trata, más bien, de ofrecer textos en cierta medida articulados, aunque su articulación pueda ser de diferente tipo y no siempre clara o evidente.

Corsario Rojo constará de tres secciones. Los límites entre ellas no serán nada rígidos ni taxativos en su letra o criterio formal, pero sí bastante claros en su espíritu o designio inspirador. La sección principal, Bitácora de Derrotas, incluirá, más bien, artículos sobre temas candentes o cuestiones cruciales que hacen al pensamiento y el debate contemporáneos, tanto de orden político-coyuntural como de orden estratégico o teórico. La segunda sección, Mar de los Sargazos, estará consagrada, fundamentalmente, a la crítica cultural, de arte y literaria, así como a tópicos filosóficos, históricos y científicos de carácter más «intemporal», no implicados –o no tan directa y obviamente implicados, por lo menos– en los grandes entreveros ideológicos de nuestro tiempo, sus agendas, urgencias o necesidades. La sección final, Al Abordaje, de contornos más precisos, será el espacio reservado al diálogo intenso y extenso –en sentido literal o figurado– con otros autores y publicaciones, vale decir, entrevistas y reseñas.

En este número de lanzamiento, ofrecemos una intervención polémica en algunas de las discusiones políticas e intelectuales –ideológicas en sentido amplio– contemporáneas. Y como buenos piratas, aceptamos las reglas del juego y esperamos con espíritu sereno las andanadas rivales y los latigazos de la crítica.

Que los huracanes no los alcancen, ni los atrape la calma chicha.

Nuestra tripulación les desea salud, revolución y buena lectura.

ARIEL PETRUCCELLI

CRÍTICA DE LA POLÍTICA Y LA (SIN)RAZÓN POSMODERNAS

Desde este punto de vista moral, los etnólogos estructuralistas tienen, en mi opinión, toda la razón, pero, en el siglo en que estamos, lo que más nos amenaza es la confusión mental y hay que intentar ser claros, hay que intentar saber, a la vez, que uno está a favor del indígena cruelmente arrancado a su mundo y su naturaleza y en contra de que se diga que la ignorancia es consciencia. ¿Que esto es más complicado que ser unilateralmente científico o anti-científico? De acuerdo. Pero me parece que el problema de nuestra sociedad y nuestra cultura ha llegado ya a tal grado de complicación que hay que empezar a no ser simplistas y aceptar, a la vez, que uno tiene que jugárselas por los indios de Brasil y también por la conciencia científica del espíritu revolucionario.

Manuel Sacristán¹

Vivimos tiempos de exorbitancia del lenguaje. El lenguaje *parece* haberlo inundado todo. Parece, porque se trata mayormente de una “proliferación de eslóganes, clichés, hipérboles, gritos y neologismos que simulan exorbitancia”², pero significan poco y nada. Aunque cada vez se atribuye social y políticamente más relevancia a las palabras (sólo superada por la importancia atribuida a las imágenes), estudio tras estudio se observa que las personas emplean en promedio un número cada vez menor de ellas. La lengua, que se quiere todopoderosa, es cada día más pobre.³ En paralelo, lo que hoy en día se ofrece son *relatos* antes que *argumentos*, *narrativas* en lugar de *explicaciones*.⁴ Y esto en el mejor de los

¹ Manuel Sacristán, “Algunas actitudes ideológicas contemporáneas ante la ciencia” (1969), en M. Sacristán y F. Fernández Buey, *Barbarie y resistencias. Sobre movimientos sociales críticos y alternativos*, Vilassar de Mar, El Viejo Topo, 2019 (Edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir), pp. 44-45.

² Tomo aquí palabras de Eduardo Wolovelsky, en una comunicación personal.

³ Imposible no traer aquí a colación (no sin cierto estremecimiento) lo que dijera Victor Klemperer sobre la lengua del Tercer Reich: “tan poderosa como pobre, y todopoderosa precisamente por su pobreza, reinaba incluso entre las víctimas..., incluso entre los judíos, en sus cartas y conversaciones y hasta en sus libros, mientras aún pudieron publicarlos”. Victor Klemperer, *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*, Barcelona, Minúscula, 2001.

⁴ Los “relatos” que actualmente proliferan, por lo demás, son crecientemente fragmentarios, inconexos, carentes de profundidad y escasos de gracia y de arte. El “ocaso del narrador”, fenómeno sobre el que Walter Benjamin reflexionara hace casi un siglo en su célebre ensayo “El narrador”, se sigue profundizando. Luego de que la narración fuera un arte en todas las culturas por siglos o milenios, poco a poco tiende a desaparecer (aunque cabe suponer que nunca lo haga completamente). El problema es que, con la

casos. En el peor, los gritos, los insultos, las amenazas o el silencio rempazan a la conversación. Pero mientras la conversación languidece, el poder que se atribuye a las palabras no deja de crecer. Tanto que ya no se habla de vulgares asuntos materiales, como la propiedad de los medios de producción o el reparto de la riqueza: parece mucho más importante el llamado lenguaje inclusivo. ¡Ha regresado la magia de las palabras!

Ha regresado, en efecto. Porque para el pensamiento mágico las palabras crean el mundo y son la principal fuerza de acción en él. Lo que se presenta como novísimo y liberador descubrimiento filosófico, pues, tiene mucho, demasiado, de simple y vulgar retorno al pensamiento mágico. Simple y vulgar, efectivamente. Porque si la “magia” nos remite a nuestro costado emocional, subjetivo, sensible, en parte irracional (que está y estará siempre ahí, y al que haríamos muy bien en cultivar por medio del arte), el pensamiento, por el contrario, debería remitirnos a la razón, la argumentación, las pruebas, los datos objetivos: en una palabra, a la ciencia o a la filosofía. Creer en la magia de las palabras podía ser agradable o inocuo, incluso útil, en el mundo del paleolítico. En nuestro mundo científico-técnico el pensamiento mágico es garantía de subordinación ante quienes dominan la ciencia y la técnica⁵, y entraña un alto peligro de desastre si quienes controlan el complejo tecno-científico se dejan ganar por creencias mágicas o irracionales: ya lo vimos en la experiencia nazi.

El regreso del lenguaje que se cree omnipotente ha venido de la mano de un subjetivismo desembozado y una emocionalidad simplona y narcisista a la que ofende cualquier examen crítico. También ha regresado el moralismo: esto es, la adecuación acrítica a normas y gestos que se consideran correctos, sin examen profundo ni consideraciones de prudencia.⁶ En la cultura globalizada contemporánea el relativismo también ha regresado por sus fueros, aunque un tanto curiosamente el escepticismo ha salido peor parado.⁷ La cosa tiene su lógica: el relativismo posmoderno es más bien un cúmulo de particularismos, cada uno reacio a someter a análisis sus propias premisas. Se reclama tolerancia a la diversidad, pero se afirman identidades “fuertes” casi completamente incapaces de cualquier mirada autocrítica: relativismo, sí (casi siempre de la boca para afuera); escepticismo, no (¿quién dudaría de lo que es?!).

Fredric Jameson parece haber dado en el clavo cuando señaló que el posmodernismo es la lógica cultural del capitalismo tardío. A lo que se podría agregar que el giro lingüístico es el sustrato filosófico del posmodernismo. No se trata, pues, de creer que la filosofía del lenguaje ha conquistado la cultura de masas. El proceso es el inverso: el desenvolvimiento del capitalismo hizo prosperar determinadas lógicas culturales, las cuales empalman muy bien con ciertas tendencias filosóficas (ya presentes en otros tiempos, aunque no siempre con tan buena fortuna). Después de todo, ¿qué artilugio lingüístico actual hubiera sorprendido

pérdida de capacidad narrativa, también desaparece buena parte de la capacidad de intelección del mundo, particularmente visible en las clases populares, que han perdido cualidades narrativas sin haber ganado solvencia explicativa.

⁵ De hecho, la manipulación emocional que hoy prolifera en las redes sociales y que se halla en la base de la industria de la publicidad no sería posible sin los desarrollos científicos en campos como la psicología, la ingeniería o la cibernética. Debo esta observación, y otras muchas desparramadas aquí y allí, a intercambios verbales y escritos con Bruno Galli, el injustamente poco conocido autor de *El Nietzsche no nietzscheano*, Tesis Doctoral, Universidad de Murcia, 2013.

⁶ La dinámica de las redes sociales digitales y su lógica de “burbujas” promueve y exagera un moralismo en el que las personas deben mostrar en público, todo el tiempo, que están del “lado correcto”. Lo que se considera “correcto”, por supuesto, puede cambiar mucho de un grupo a otro, pero en todos se lo afirma con la misma fuerza, tanto se trate de una red evangélica, progresista, conservadora, feminista o lo que fuese. Fuera del mundo virtual, el uso del barbijo al aire libre durante la pandemia ha sido una muestra insuperable de esta dimensión moralista de la vida contemporánea: su eficacia sanitaria es nula, pero quienes los portaban mostraban públicamente ser “personas responsables” y su conformidad con las normas sociales. El que su empleo revelara más bien falta de criticidad o crudo temor a las sanciones, es algo que en general pasó desapercibido.

⁷ Para ser más preciso (y tomo aquí una observación de Alexis Capobianco), lo que ha salido mal parado es el *escepticismo moderado*, el de la duda metódica. Cierta *escepticismo radical* ha corrido mejor suerte, y ha servido de puntal de la apatía política (sobre todo en relación a alternativas radicales al orden capitalista). El *cientificismo* excluye al escepticismo moderado en nombre de la certeza; el *posmodernismo* lo hace en nombre de un escepticismo radical en relación al *conocimiento objetivo*, que es el reverso de una absoluta confianza en los *sentimientos subjetivos*. Por lo demás, el escepticismo ante la posibilidad de conocimiento científico u objetivo puede mutar, como se ha visto durante la pandemia de SARS-CoV-2, en la más desmedida e ingenua pulsión por certezas científicas ni bien sus cultores se ven atrapados por el miedo.

verdaderamente a un retórico griego del siglo V antes de nuestra era? ¿Qué argumento relativista no puede ser hallado, así sea en ciernes, en el pensamiento antiguo? ¿Qué premisa escéptica no tiene evidentes precedentes en la antigüedad clásica?

La enorme importancia del lenguaje en el mundo contemporáneo quizá no necesite ninguna justificación. Parece ser omnipresente. Tampoco demanda mayores pruebas afirmar la centralidad de las tendencias identitarias en la vida contemporánea, o el auge de las políticas de la identidad, la fuerte tendencia hacia el particularismo, el “multiculturalismo” y el relativismo.⁸ Ni parece necesario presentar evidencias del ocaso de la utopía y los ideales de transformación social. La suma de todo ello conforma lo que podríamos llamar “sensibilidad posmoderna”. Esta sensibilidad no es reductible a los pareceres de ningún filósofo posmoderno (entre los cuales hay enormes diferencias, y pocos aceptarían de buen grado el adjetivo). El adolescente posmoderno con el que nos cruzamos en una esquina seguramente no haya oído hablar de Hayden White, de Jean-François Lyotard o de Richard Rorty. Y seguramente la mayor parte de lo que diga parecerá simplista, errado o vulgar a cualquiera de estos pensadores. Pero uno y otros comparten, en mayor o menor grado, el recelo ante la objetividad, la incredulidad ante la idea de verdad, el escaso interés en la ciencia, la sospecha ante lo universal, la tendencia a la fragmentación, la fascinación con el lenguaje, la irrefrenable sensación de incertidumbre y descentramiento contrarrestada por la búsqueda de certezas personales (subjetivistas y/o identitarias), el culto a lo particular, un mayor aprecio por lo subjetivo que por lo objetivo, una fuerte pulsión narcisista. Comparten, en suma, una sensibilidad posmoderna.

La sensibilidad posmoderna no es la única vertiente intelectual presente en nuestro mundo, desde luego. El cientificismo (una concepción inmoderada, extrema y reduccionista de la ciencia) no ha desaparecido. De hecho, en la histérica y desmesurada respuesta social y política ante la expansión del SARS-CoV-2 se conjugaron de manera un tanto paradójica, pero no del todo sorprendente, posmodernismo y cientificismo.⁹ Tampoco la religión ha desaparecido de la escena cultural. Incluso los fundamentalismos religiosos han prosperado en los últimos tiempos, sobre todo entre grupos amenazados por la globalización y en regiones económicamente muy desfavorecidas. El racionalismo crítico (científico y filosófico) sigue dando batalla, aunque cada vez más acosado por el cientificismo, el fundamentalismo religioso y el relativismo posmoderno. En cualquier caso, la sensibilidad posmoderna domina entre las clases medias y altas globalizadas, y por ello es la sensibilidad dominante.

Si el posmodernismo es la lógica cultural del capitalismo tardío, ello significa que en el mismo hay mucho de ideología (entendida como discurso sobre el poder social, con elementos de “falsa conciencia” pero no reductible a mera falsa conciencia). Las ideologías deben resultar socialmente atractivas, y ello se logra muchas veces en base a una no muy firme consistencia lógica que permite decir o significar cosas diferentes a personas y grupos distintos. Las ideologías suelen tener dosis superiores de *retórica* que de *teoría*, aunque siempre tienen un poco de ambas. El peso de la retórica en la ideología posmoderna, con todo, es significativamente grande, y ello la hace particularmente incoherente, escasamente lógica, manifiestamente contradictoria. Todo esto, que en el caso de una teoría la llevaría al desastre, en realidad la torna eficaz como recurso retórico/ideológico. Podríamos decir que el marxismo (lo tomo como ejemplo, pero lo mismo se podría decir de la tradición liberal) fue un conjunto de teorías con fuerte implicación ideológica. El

⁸ Sobre la deriva identitaria de las izquierdas y sus consecuencias potencialmente nocivas ya había advertido Eric Hobsbawm en “La izquierda y las políticas de la identidad”, *New Left Review* (edición en castellano), Nro. 0, 2000. La relación entre el auge del “multiculturalismo” y el ocaso de perspectivas utópicas, así como la proliferación de identidades cada vez más rígidas y fragmentadas que tienden a exaltar cualquier diferencia en un mundo que, por lo demás, se vuelve en aspectos centrales crecientemente homogéneo (y capitalista), fue magníficamente analizada por Russell Jacoby, *The end of Utopía. Politics and Culture in an Age of Apathy*, New York, Basic Books, 1999.

⁹ Al respecto recordar lo apuntado en la nota 7. Para un análisis más detallado, ver Paz Francés, José Loayssa y Ariel Petrucci, *Covid-19: la respuesta autoritaria y la estrategia del miedo*, Madrid, Ediciones El Salmón, 2021, pp. 362-65; y Alexis Capobianco y Ariel Petrucci, “Cientificismo posmoderno”, *Hemisferio Izquierdo*, julio de 2020 (disponible en la web).

posmodernismo, en cambio, es un conjunto de retóricas ideológicas que sólo en algunos casos poseen un débil núcleo teórico en sentido estricto. Aunque el marxismo como ideología tuvo durante el siglo XX un grado importante de éxito, hay una gran diferencia entre la ideología marxista y la ideología posmoderna, además de todas las diferencias en cuanto a afirmaciones sustantivas. ¿De qué se trata?

Incluso en sus versiones más vulgares y apologéticas, el discurso marxista típico (defendiera la posición que defendiera, y las ha habido de todos los gustos y tipos, por ejemplo reformistas y revolucionarias) era bastante lógico y coherente. Aunque en la tradición marxista se empleara de hecho la falacia de la descalificación *ad hominem* (la acusación de ser un pequeñoburgués es un ejemplo claro), se lo hacía en general con mala conciencia, y con protestas: los marxistas sabían que eso era una falacia, y que las falacias son una forma incorrecta de razonamiento. Los posmodernistas ya no lo saben, y por ello las descalificaciones *ad hominem* no solo proliferan, sino que en general lo hacen sin protestas (o las protestas provienen de fuera). De manera semejante, la tradición marxista tuvo sus palabras mágicas, a las que se atribuía poderes ocultos aunque nadie supiera muy bien qué significaban. *Dialéctica* es el caso más patente. Pero incluso con la dialéctica hubo marxistas que buscaron precisarla, convertirla en concepto, quitarle ribetes míticos y místicos. Nada de esto parece suceder con los mitologemas posmodernistas como *desprendimiento epistémico*. Los planteos más insostenibles dentro de la tradición marxista no lo eran por faltas graves a la lógica o por contradicciones flagrantes. El problema, en general, residía en partir de premisas endebles, en ignorar aspectos inequívocamente relevantes de lo que se estaba analizando o en presentar como ineludibles conclusiones que eran apenas probables. Muy otra es la situación del posmodernismo. Las contradicciones no son escasas: abundan y son manifiestas. Tan patentes, de hecho, que sería imposible que quienes incurren en ellas no las vean. Y en la mayoría de los casos seguramente las ven: pero sucede que el pensamiento posmoderno no valora demasiado la lógica, la coherencia o la consistencia. Tiende a ver en ellas meras argucias del pensamiento colonial occidental o cis-hetero-patriarcal. Confía en las emociones más que en la razón, en la experiencia subjetiva más que en los datos objetivos, en la retórica más que en la teoría, en las capacidades performativas del lenguaje, antes que en sus potencialidades descriptivas y explicativas. Ante los dilemas y los monstruos de la razón y el universalismo, el posmodernismo se refugia en el pensamiento mágico y en un neotribalismo identitario. Abjura de la Ilustración para abrazar el romanticismo.¹⁰

Las flagrantes contradicciones e inconsistencias teóricas de las perspectivas posmodernas devenidas movimientos sociopolíticos, lejos de traerles descrédito, facilitan su popularización. Encajan perfectamente con el individualismo subjetivista, ahistórico, emocionalista, narcisista e identitario al que tiende el desarrollo cultural del capitalismo. Veamos algunas de estas contradicciones en dos corrientes posmodernas (que lo son sin ninguna duda, aunque quienes las profesan gusten negarlo): el enfoque queer y la opción decolonial.

El enfoque queer (por lo menos en sus versiones más visibles) sostiene que el sexo no es binario, pese a lo cual promueve la transición de un sexo a otro; pretende no patologizar a la disforia de género, pero la única manera de abordar la problemática que acepta como legítima es el llamado enfoque afirmativo basado en la

¹⁰ Es significativo que el marxismo generó un conjunto de teorías que (defendidas o criticadas) eran indudablemente potentes y consistentes: cualquier científico o intelectual honesto debía reconocer la fuerza de las investigaciones de Marx, por mucho que se opusiera a sus ideas políticas: tal fue el caso de Schumpeter o de Weber, por ejemplo. No sucede nada parecido con las afirmaciones posmodernas, que casi ningún científico toma en serio en sus trabajos específicos, aunque los científicos “progresistas” puedan refrendarlas cuando formulan en público declaraciones “políticamente correctas”, lo que en el fondo es una muestra de conformismo social. El fenómeno es equiparable a las declaraciones de conformidad con los dogmas de la Iglesia, tan típicas de muchos científicos del pasado que no daban en sus investigaciones la menor importancia a la Biblia. La esterilidad científica de las perspectivas posmodernas, sin embargo, no impide que tengan éxito universitario, sobre todo en departamentos de literatura y en algunos departamentos de filosofía especialmente dados a la especulación. Tampoco le trae inconvenientes (más bien todo lo contrario) con la cultura de masas, con cuyo subjetivismo emocional (fomentado por la lógica del capitalismo tardío e incentivado por la industria de la publicidad y por el “filtro burbuja” digital) encaja perfectamente.

intervención clínico farmacológica; se pretende tolerante, pero rechaza todo abordaje que no sea la transición física como una condenable terapia de conversión (el término que se emplea para que las personas adecúen sus preferencias sexuales a la norma heterosexual); se pretende disruptivo pero es impulsado por la industria farmacológica; sostiene que el sexo/género (dos categorías en realidad bien diferentes, que el enfoque queer tiende a fusionar o confundir) es cuestión de sentimientos subjetivos (soy lo que siento que soy), pero no aplica el mismo criterio ni para la edad, ni para la nacionalidad, ni para el lugar de nacimiento, ni para la profesión, ni para las clases sociales; afirma que el sexo/género es socialmente construido, pero supone que la identidad de género es innata; reclama la libertad de elección de las personas, pero fundamentalmente promueve de la manera más acrítica intervenciones que en verdad las atan a la industria médica; afirma estar contra los estereotipos sexuales, pero supone que una niña que juega a la pelota, no le gustan las polleras y usa el pelo corto seguramente es un niño; repudia los dualismos, pero reintroduce el más crudo y vetusto de los dualismos: cuerpo y alma, sin privarse de presentar como nuevo descubrimiento la ya milenaria idea de un alma atrapada en un cuerpo, sólo que ahora sostenida sin la profundidad y sutileza de los clásicos, sino a fuerza de golpes bajos emocionales y afirmaciones sin mayor sustento.¹¹

El conservadurismo tradicional niega o subestima el género (los atributos sociales, culturales e incluso políticos asociados con cada sexo) por la vía de confundirlo o reducirlo al sexo; el activismo queer hace lo opuesto: pretende reducir el sexo (que es sin duda binario) al género (que puede no serlo). De manera simétricamente opuesta, los conservadores exigen que el comportamiento de las personas se adecúe a su sexo (esto es, que adopten los comportamientos de género socialmente establecidos); el trans activismo demanda que se modifique el cuerpo para asemejarlo a la corporeidad que reclama la identidad sentida. El feminismo, por supuesto, tenía y tiene toda la razón al reconocer que sexo y género son cosas diferentes e irreducibles la una a la otra (aunque relacionadas), y en reclamar el derecho de las personas a tener los comportamientos que quieran, sin ignorar que hay un sustrato biológico inmodificable (o sólo modificable en apariencia).

Las cosas no van mejor en el ámbito de la llamada opción decolonial (o, como prefieren ahora al menos una parte de quienes abrevan de ella, des-colonial). Se trata de un grupo fundamentalmente universitario que pretende “desprenderse de la episteme occidental”, pero básicamente respeta las normas académicas al uso¹²; denuncian al etnocentrismo y al eurocentrismo, pero reafirman un etnocentrismo latinoamericanista para el que la colonización de América parece ser la clave de todo; reclaman el respeto por lo que llaman saberes otros, pero nunca analizan ni describen con detalles esos saberes, ni mucho menos los someten a crítica, aunque reivindicán la criticidad a cada momento; pretenden desarrollar una teoría, pero nunca definen los conceptos que emplean, que son más bien nociones imprecisas que categorías conceptuales en sentido estricto; reivindicán a los pueblos y culturas oprimidas y reclaman justicia epistémica, pero algunos de ellos, como Mignolo, prefieren escribir en inglés (aunque no sea su lengua materna) porque creen que si no lo hicieran quedarían fuera de la conversación: ¿de qué conversación, entre quiénes?¹³ Sus afirmaciones

¹¹ Al respecto cabe recomendar el libro de José Errasti y Marino Pérez Álvarez, *Nadie nace en un cuerpo equivocado*, Madrid, Deusto, 2022. Este libro combina firmeza política para cuestionar una serie de absurdos que han logrado presentarse como “políticamente correctos”, con mesura crítica, erudición, conocimiento personal del tema abordado y sensibilidad humana.

¹² Que sepamos, a ningún decolonial (al menos de los conocidos) se le ha pasado por la cabeza dejar sus puestos académicos, como hiciera por ejemplo Alfonso Berardinelli cuando en 1995 llegó a la conclusión que la Universidad había perdido carácter crítico. Quizá sea un acto de excesiva coherencia a ojos de gente que valora muy poco la coherencia.

¹³ No resisto la tentación de reproducir textualmente el pasaje en cuestión: “Entonces, ¿por qué escribir este texto originalmente en inglés y no en español? En este momento, escribir en español significa quedar al margen de las discusiones teóricas contemporáneas. En el mundo donde las publicaciones académicas son significativas, hay más lectores en inglés y francés que en español. Como los estudiantes cuando escriben una disertación en estudios literarios, esto requiere un doble esfuerzo: conocer el canon y el corpus. *Escribir en español* un intento por inscribir los legados hispanos y latinoamericanos e indígenas en los actuales debates sobre el Renacimiento/periodo moderno temprano y en los legados coloniales y teorías poscoloniales *significa marginalidad* antes que tener la posibilidad de participar en una conversación intelectual que, desde el siglo XVIII, ha estado dominada por el alemán, el francés y, más recientemente, por el inglés [destacado AP]”. Walter Mignolo, “El lado más oscuro del Renacimiento”, en *Universitas Humanistica*, Nro. 67, 2009, pp. 168-169. Para una crítica a la opción decolonial véase en este mismo número de *Corsario Rojo* el artículo de Carlos Herrera de la Fuente “La impostura decolonial”. Cabe remitir, además, a Gaya Makarán y Pierre Gaussens

expresan más un estado de ánimo que un pensamiento, recuerdan las exaltadas afirmaciones que los marxistas más dogmáticos lanzaban (muy convencidos) cuando decían cosas como que “el marxismo-leninismo es la única ciencia social”. Pero el dogmatismo es dogmatismo, y los errores son errores, por mucha simpatía que tengan quienes los comenten con grupos oprimidos o clases explotadas. Tanto la teoría queer como la opción decolonial pretenden ser anti-esencialistas, pero tienden a apuntalar concepciones fuertemente esencialistas¹⁴; ambas reclaman tolerancia, pero han facilitado (sobre todo la primera) la expansión de prácticas punitivistas; se reclaman críticas, pero su recelo de la razón y de la argumentación lógica ha dado vuelo a nuevos dogmatismos.¹⁵

Sin embargo, y esto es indudable, en ambos casos se trata de enfoques que abordan problemas reales e importantes (el colonialismo y las demandas de la comunidad LGBTIQ). Pero lo hacen desde perspectivas que tienden al irracionalismo, se afianzan en subjetivismos identitarios y atropellan a la razón y a la medida crítica. Políticamente pueden ser progresivas, pero intelectualmente son oscurantistas y, en tal sentido, fundamentalmente regresivas. Por lo demás, una y otra colaboran (en la mayoría de los casos de manera no deliberada) en la invisibilización de la estructura económica del sistema capitalista que es principalísima fuente de los males sociales, y en el “olvido” o minimización de las desigualdades de clase. Una y otra se atrincheran en bastiones identitarios y culturales, con muy escasa (a veces nula) conciencia de que las identidades y la cultura son hoy en día fuente fundamental de negocios capitalistas y se hallan sometidas a su lógica y sus manipulaciones. Una y otra se han filtrado en currículas escolares (colonizando el abordaje de ciertos problemas como si la suya fuera la única manera de pensarlos), y han conseguido que algunos de sus supuestos sean refrendados legalmente por Estados y gobiernos que, tanto en apariencia como sustancialmente, se hallan enteramente comprometidos con la perdurabilidad del capitalismo como sistema de dominio, opresión y explotación, y que no han dudado en reprimir a los pueblos indígenas cuando lo que disputan es la tierra (en lugar del reconocimiento simbólico) o se oponen a lo que el capitalismo y sus gestores consideran progreso. Una y otra, finalmente, tienden a formular explicaciones simples para problemas demasiado complejos. Son el equivalente contemporáneo, en el plano de la sexualidad y la colonialidad, de la sentencia de Proudhon para el problema de las clases en el siglo XIX: “la propiedad es un robo”. Si la cosa fuera tan sencilla, Marx habría perdido el tiempo tanto criticando a Proudhon como dedicando décadas a estudiar el capitalismo y a escribir *El Capital*.

Para apoyar el derecho de todas las personas a tener la identidad subjetiva que quieran y a vestirse como les venga en gana, para defender el derecho al aborto, la igualdad salarial de varones y mujeres, el derecho al voto femenino, el amor libre, el derecho de no reproducirse o combatir los estereotipos sexuales no es necesario comulgar con ruedas de molino, como lo es tener que defender que mujer es quien se siente mujer; ni tampoco es necesario hacer de comparsa a la industria farmacológica. Para defender el internacionalismo,

(comp.), *Piel blanca, máscaras negras*, Editorial Bajo Tierra, 2020, y a Enrique de la Garza Toledo (comp.), *Crítica de la razón neocolonial*, Biblioteca virtual CLACSO, 2021. Un intento de debate fue realizado por *Políticas de la Memoria* en su Nro. 20, correspondiente a 2020. Allí se publicaron dos extensas críticas (incluidas también en el libro de la Garza Toledo mencionado), una a mi cargo y otra redactada por Andrea Barriga, junto a dos respuestas escritas por Walter Mignolo y Bárbara Aguer, junto a una presentación por parte del colectivo editor y un epílogo escrito por Natalia Bustelo. Todo puede ser consultado en: <https://ojs.politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/issue/view/16>.

¹⁴ Esta aparente paradoja es perfectamente explicable: la duda y la incertidumbre radicales (todo vale lo mismo, el conocimiento no es posible) son subjetivamente soportables en contextos de máxima certeza y seguridad materiales, pero ni bien se introduce una dosis de incertidumbre material, el relativista y el escéptico radical suelen abrazarse a cualquier certeza, por insulsa que sea, como el náufrago se aferra a cualquier madero que le permita mantenerse a flote. El racionalismo crítico procura –si hemos de recurrir a la metáfora náutica que Otto Neurath aplicaba a la ciencia– no engañarse pensando que se pisa tierra firme, ni aferrarse ciegamente a cualquier madero, sino construir y reconstruir un barco en altamar, del que nadie sabe con seguridad de qué puerto partió ni se tiene certeza de hacia dónde convendría dirigirlo, pero del que sí sabemos que flota y puede ser ampliado y mejorado.

¹⁵ Evidentemente, los esbozos críticos que aquí he enumerado apuntan a ciertas tendencias claramente operantes, aunque algunas de las contradicciones señaladas no sea justo endilgarlas a personas concretas (u obras determinadas) entre las partidarias de la perspectiva queer o de la opción decolonial. Cabe recordar también que no todo activismo trans es estrictamente queer (no lo es por ejemplo Miquel Missé, autor de *A la conquista del cuerpo equivocado*), ni toda perspectiva de lucha contra el colonialismo, el eurocentrismo o el racismo es decolonial.

el respeto intercultural, el derecho de los pueblos a hablar su propia lengua o la necesidad de reparaciones históricas para los pueblos originarios, no es necesario aceptar absurdos como que la lógica es europea y colonial.

La capacidad del capitalismo para domesticar, anular, cooptar o redireccionar los discursos que se pretenden antisistémicos es proverbial. Pero los discursos básicamente emocionales e identitarios le facilitan la tarea enormemente. Una izquierda que renuncia al racionalismo crítico no corre el riesgo de perder la batalla intelectual: en realidad ha renunciado a librarla.

Este clima intelectual subjetivista, sentimental e identitario ha facilitado que los debates sean paupérrimos y las disputas políticas bastante paródicas. La derecha conservadora lanza la alarma ante lo que siente como la amenaza del “marxismo cultural”. Pero en el supuesto marxismo cultural no hay ni un ápice de marxismo. El progresismo posmoderno al que la derecha conservadora acusa de marxismo poco y nada tiene que ver con él. El marxismo pretende ser materialista, el posmodernismo es claramente idealista. El marxismo valora los datos objetivos, el posmodernismo es alegremente subjetivista. El marxismo posee voluntad universalista, el progresismo posmoderno es particularista. El marxismo se concentra en el trabajo, el posmodernismo en el lenguaje. El marxismo es totalizador (dialéctico), el posmodernismo es fragmentario. El marxismo tiene al socialismo en su horizonte, el progresismo posmoderno ha renunciado a todo horizonte más allá del capital.

Los temores conservadores ante la amenaza del “marxismo cultural” tienen su contraparte en el horror que siente el progresismo ante lo que visualiza como neofascismos. Así, dos maniqueísmos groseramente simplistas parecen dominar la escena político-intelectual contemporánea. En verdad, Bolsonaro, Trump o Meloni tienen tanto de fascistas como Sánchez, Fernández o Lula de comunistas. Los supuestos fascistas de hoy no parecen embarcarse en aventuras belicistas (Trump, guste o no, ha sido el presidente de USA menos militarista de los últimos años), ni parecen fomentar la industria bélica (al menos no más que sus adversarios). Tampoco muestran gran entusiasmo por las empresas estatales ni tienen anhelos corporativistas: confían plenamente en el mercado. No hay indicios de que estén creando en secreto campos de exterminio. Algunos pueden tener coqueteos con grupos paramilitares, pero se hallan a años luz de la movilización paramilitar masiva del fascismo clásico. No han prohibido a los sindicatos, ni tampoco suprimido las elecciones. Lo suyo es más bien un conservadurismo cultural de ribetes autoritarios sobre políticas neoliberales. Desde luego, y para ver la cosa desde el otro ángulo: ni el progresismo ni el supuesto “marxismo cultural” pretenden abolir el derecho de herencia, expropiar los grandes medios de producción o nacionalizar la banca. Tampoco erigir sóviets o implantar el control obrero de la producción. No planean en secreto la lucha armada ni sueñan con ninguna insurrección. Ni siquiera pretenden acabar con los rentistas (algo que proponía el mismísimo Keynes, un economista que se reconocía burgués), e incluso dudan a la hora de aumentar los impuestos al capital financiero. Lo suyo es progresismo cultural: lenguaje inclusivo, cupo trans, esas cosas.

Por otra parte, cabría señalar que ni el conservadurismo es tan conservador ni el progresismo necesariamente fuente de progreso. El neoliberalismo, aunque ampliamente respaldado por los grupos culturalmente conservadores y por fuerzas políticas de derechas, supuso modificaciones de calado en las sociedades. Entrañó, de hecho, una contrarreforma del capitalismo keynesiano: una reforma reaccionaria, anti-obrera y anti-igualitaria. Pero en cualquier caso, antes que conservar nada, introdujo modificaciones.¹⁶ Las políticas progresistas, por su parte, es dudoso que hayan traído mucho progreso: la deriva ecológicamente

¹⁶ Se podría pensar que conservó al capitalismo. Esto es cierto pero engañoso. En el momento de auge del neoliberalismo nada amenazaba al capitalismo. Las reformas keynesianas se explican en una buena medida por el temor a la revolución y la experiencia bolchevique, por lo que es razonable concebirlas como reformas que procuran cambiar algo para salvar al capitalismo. Pero esto no parece válido para las reformas neoliberales, que se explican más bien por la crisis del modelo keynesiano y la ausencia de temor por parte del capital hacia la clase trabajadora, lo que incentivó la introducción descarnada de medidas laboral y socialmente regresivas.

autodestructiva y la precarización de la vida y de los empleos ha seguido como si nada bajo los gobiernos “progresistas”. El progresismo académico ha colaborado en gran medida con la mercantilización del saber y ha sido fuente importante del retroceso del racionalismo. El fenómeno que se conoce como “infantilización de la universidad” no se ha desarrollado en contra o a pesar del progresismo, sino en buena medida impulsado por éste.¹⁷

Por debajo de la espuma de las controversias verbales, detrás de diferentes sensibilidades culturales, conservadores y progresistas tienen enormes puntos de convergencia: el capitalismo no se toca (¡faltaba más!). La creciente desigualdad de riqueza, tampoco. Se la puede aceptar con entusiasmo, con preocupación o con pena real o fingida: en cualquier caso, se la acepta. Tampoco hay grandes diferencias en lo que se ha dado en llamar eufemísticamente “flexibilización laboral”: con euforia o con recelo, hacia allí van tanto conservadores como progresistas. La expansión del agronegocio, el capitalismo digital, las tecnologías “extremas” de extracción de energía y el auge de la industria farmacológica también los encuentra del mismo lado. Puede haber diferencias de matices o de énfasis, como mucho. Quizá los conservadores sean un poco más sensibles ante las nocivas consecuencias psicológicas y cognitivas del crecimiento imparable de las “redes sociales”, y los progresistas tiendan a lamentar más el acoso de los campesinos por el agronegocio o las consecuencias sociales de las “tecnologías extremas”, pero nadie piensa en enfrentar, redireccionar ni mucho menos detener a estas fuerzas. En el grado de servilismo y obsecuencia ante las farmacéuticas compiten a la par. Ante la crisis energética y la dramática situación ecológica tampoco se observan grandes clivajes. Ni unos ni otros están dispuestos a hacer nada serio: hacerlo implicaría discutir las bases de la acumulación de capitales, y eso está fuera de la discusión. Algunos conservadores (no todos), dado que estos problemas no pueden ser abordados seriamente sin cambios radicales, prefieren negarlos. Los progresistas no los niegan, pero se refugian en ilusiones consoladoras: coches eléctricos, energías renovables.¹⁸ Cuando el agua llegue al cuello vendrán las acciones drásticas, que ya podemos imaginar a quiénes afectarán.¹⁹

Eric Hobsbawm planteó alguna vez que luego de haber vencido al nazifascismo de raíces románticas, las dos grandes corrientes surgidas de la ilustración (el liberalismo y el socialismo) se enfrentaron entre sí. Hoy parecemos estar presenciando la contraparte paródica de ese drama histórico, bajo la forma del enfrentamiento entre dos herederos de romanticismo: el pensamiento conservador tradicionalista y racista, por un lado, y el “progresismo” identitario, particularista y subjetivista, por el otro.²⁰ Este último se ha hecho fuerte en muchos ambientes liberales e incluso de izquierdas, que parecen haber abdicado de la tradición ilustrada para abrazar (consciente o inconscientemente) un romanticismo de nuevo cuño. Desde luego, no todo provenía de la tradición ilustrada, ni en el socialismo ni en el liberalismo, y por supuesto que no todos los componentes del romanticismo son condenables (ni todos los elementos de la ilustración reivindicables). Pero hay una cuestión de grado, de proporciones. Una política emancipadora puede incorporar componentes

¹⁷ Al respecto ver Jonathan Haidt y Greg Lukianoff, *La transformación de la mente moderna*, Madrid, Deusto, 2019.

¹⁸ Las energías renovables (además de que no son tan “limpias” como a veces se las presenta), se enfrentan a dos grandes problemas: a) escasez de muchas materias primas estratégicas para fabricar componentes clave y, b) su baja tasa de retorno energético (en comparación con las fuentes fósiles). En términos realistas: no podrían proporcionar en ningún futuro previsible la cantidad de energía que proporciona hoy la combinación de petróleo, gas y carbón.

¹⁹ La situación de descenso energético y crisis climática hace prever un mundo de conflictos sociales enormes y crecientes en el futuro cercano, que abrirán las puertas a proyectos autoritarios a los que un tanto burda e incluso equívocamente podríamos considerar eco-fascistas o tecno-fascistas (serán muy distintos a los fascismos del pasado). Lo absurdo es creer que el subjetivismo emocional “progresista” podrá enfrentar esta deriva. Antes bien: puede mutar hacia un neo-autoritarismo, como ya se pudo observar durante la pandemia de SARS-CoV-2, cuando el grueso de las fuerzas progresistas apoyaron (o no condenaron) los confinamientos compulsivos, los pases sanitarios, la vacunación obligatoria, la censura en la prensa o el control digital de las personas.

²⁰ Todavía siguen existiendo, desde luego, conservadores y progresistas de raigambre ilustrada. Pero tanto los conservadores como los progresistas tienden cada vez más, en la actualidad, hacia la acentuación del polo romántico, emocional e incluso irracionalista. Queda por establecer si el liberalismo (con sus acentos en el individuo racional y su perspectiva universalista) es compatible o no con el multiculturalismo. Lo que está claro es que su convivencia no es simple: de ello nos habla el proceso de declive del ciudadano en medio del ascenso de la figura del consumidor que ha acompañado la deriva identitaria y multicultural de las democracias liberales occidentales.

románticos, pero en un marco intelectual sustancialmente heredero de la ilustración: objetivos universalistas, preferencia por la razón, medida crítica, atención a los datos objetivos, respeto a las opiniones diferentes, aprecio por la erudición, rechazo de los fanatismos. Es cierto que hubo una perversa *dialéctica de la Ilustración*. Pero ello se debió menos a las características intelectuales intrínsecas de la Ilustración, que a la dinámica material del capitalismo que puso a la ciencia a su servicio. El mundo contemporáneo ofrece entretenimiento y religión a las masas, mientras el capital controla a la ciencia y se apropia de sus innovaciones técnicas. La salida de este laberinto pasa, en el terreno intelectual, por la apropiación por parte de las masas del pensamiento crítico, así como de la ciencia y sus frutos. Sumergirse en añoranzas románticas no es prometedor.

Hoy en día, sin embargo, cierto espíritu romántico parece inundarlo todo. Tanto conservadores como progresistas movilizan a sus huestes en base a emociones, antes que a razonamientos; priorizan la exaltación romántica, antes que la medida ilustrada; cultivan un idealismo sin ideales (*vade retro* Utopía); reniegan de cualquier materialismo en el que, por igual, ven sólo una fuente de males.

Hace ya muchas décadas que la tendencia dominante de la subjetividad en el capitalismo tiende hacia el polo romántico subjetivista, a diferencia del predominio ilustrado racionalista que va (no sin oposición) desde el siglo XVIII hasta principios del siglo XX aproximadamente. Este cambio cultural e intelectual se empezó a gestar en el período de entreguerras, se expandió luego de la Segunda Guerra Mundial y, más acusadamente, desde finales de los sesenta, para explotar incontroladamente en los últimos lustros, motorizado por una internet oligopólica y por las “redes sociales”.

La modificación del escenario y de las fuerzas culturales en pugna entraña nuevos desafíos y dilemas. En el momento de ascenso de la sociedad burguesa hubo fuerzas de izquierda que buscaron radicalizar la perspectiva ilustrada (por ejemplo incluyendo a las mujeres o a los negros, o, luego, transformando la democracia en un sentido socialista)²¹. Esas izquierdas en ocasiones coincidían, al enfrentarse con las corrientes ilustradas moderadas o “burguesas”, con fuerzas conservadoras románticas (que eran anti capitalistas por añoranza feudal antes que por anhelos proletarios, como el socialismo feudal analizado por Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista*). En la actualidad, cuando la subjetividad capitalista principal es tendencialmente romántica (subjetivista, emocional, particularista), la izquierda puede verse tentada a radicalizarse en esa dirección: es lo que intenta hacer la llamada izquierda populista, con sus apuestas por lo performativo, los mitos, los relatos, la posverdad y la mística, que tienden a ser objeto de mayor aprecio que lo cognitivo, la ciencia, las explicaciones, la verdad y la razón. Esta búsqueda de emancipación sin razón y reflexión (o con muy poca) parece muy problemática. Casi un oxímoron. Puede traer “éxitos” a corto plazo, aprovechando su capacidad para sintonizar con ciertas sensibilidades mayoritarias, pero a largo plazo colabora precisamente en el afianzamiento de subjetividades cada vez más fáciles de manipular. Yo no soy capaz de ver ninguna posibilidad, por esa vía, de superar al capitalismo, ni teórica ni fácticamente. En cualquier caso, la experiencia reciente ha mostrado la facilidad con que la izquierda populista se vuelve muy rápidamente un agente voluntario o involuntario del dominio del capital allí donde accede al poder.²² La opción es reafirmar una perspectiva socialista (revolucionaria) de talante ilustrado (materialista, racional, universalista) con la que el marxismo siempre estuvo comprometido. Y habrá que hacerlo sin temor a

²¹ Ver por ejemplo Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.

²² La defensa intelectual más explícita de una política populista de izquierda es la de Ernesto Laclau, sobre todo (aunque no exclusivamente) en su libro *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005. He desarrollado una extensa crítica a Laclau en *El marxismo en la encrucijada*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, cap. 8, 9 y 10, pp. 265-336. Los ejemplos más claros de izquierda populista o de progresismo posmoderno quizá sean la experiencia mayoritaria de Podemos en España, el “kirchnerismo” en Argentina y el gobierno de Boric en Chile. Otras fuerzas que podríamos denominar neo-reformistas (como el MAS en Bolivia o el “correísmo” en Ecuador) combinan de manera menos clara componentes populistas y de otro tipo. En todo caso, en mayor o menor medida, con entusiasmo o con recelo, se puede observar una deriva en la que lo emocional, lo subjetivo, lo retórico, lo identitario y las influencias románticas tienden a ser más importantes que lo racional, lo objetivo, lo teórico, lo programático y la influencia ilustrada, incluso en las fuerzas de izquierda.

coincidir en algunas posiciones con corrientes liberales y/o conservadoras ilustradas (que se oponen al romanticismo de nuevo cuño llamado posmodernismo) e incluso conservadoras románticas: aquellas que siendo particularistas y subjetivistas, no pueden sin embargo seguir el ritmo vertiginoso de disolución de todo lo que parecía sólido propio del capitalismo.

Puede gustarnos o no, pero el auge neo-romántico conforma o expresa un escenario político-intelectual que bien podríamos llamar posmoderno. Sería un error, con todo, pensar que el dominio del lenguaje, de lo emocional, de lo subjetivo, de lo personal en la vida contemporánea es consecuencia del triunfo teórico de las concepciones pos-estructuralistas o posmodernas. Y no es sensato creer que refutando los yerros del posmodernismo filosófico desviaremos a fuerzas cuyo atractivo proviene, en realidad, de la dinámica del capitalismo y sus consecuencias culturales. Sin embargo –y sin minimizar, sino todo lo contrario, la importancia de la organización política y de las transformaciones sociales y económicas que deben ser nuestro objetivo principal– es necesario discutir y eventualmente refutar a las concepciones intelectuales que dan algo de lustre filosófico a los prejuicios contemporáneos, a cierto sentido común de nuestro tiempo.

¿Qué esa cosa llamada giro lingüístico?²³

Al parecer, fue el filósofo Gustav Bergman quien acuñó la expresión “giro lingüístico”, para referirse a la deriva filosófica originada principalmente en las últimas obras de Martin Heidegger y de Ludwig Wittgenstein, y que ha provocado alterados debates sobre todo en el campo de la filosofía. El filósofo pragmatista Richard Rorty definió, en un trabajo ya clásico, a la «filosofía lingüística» como el punto de vista según el cual “los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) ya sea mediante una reforma del lenguaje o bien mediante una mejor comprensión del lenguaje que usamos en el presente”. A lo que agregó:

esta perspectiva es considerada por muchos de sus defensores el descubrimiento filosófico más importante de nuestro tiempo y, desde luego, de cualquier época. Pero sus críticos la interpretan como un signo de la enfermedad de nuestras almas, una vuelta contra la razón misma, y un intento autoengañoso (en palabras de Russell) de procurarse con artimañas lo que no se ha logrado con trabajo honesto.²⁴

Partiendo de la definición de Rorty, sin embargo, resulta dificultoso comprender por qué la filosofía lingüística ha generado tanta controversia y tanto rechazo acalorado. Si el planteo fuera meramente, para decirlo con las palabras de Ernst Tugendhat, que “la filosofía analítica del lenguaje es una manera de filosofar que cree poder o deber resolver los problemas planteados a la filosofía son problemas que pueden ser resueltos por el camino de un análisis del lenguaje”,²⁵ las discusiones ciertamente existirían, pero difícilmente hubieran provocado acusaciones de irracionalidad, enfermedad del alma o autoengaño deshonesto. Si este filosofar provocó tanto escándalo es porque *algunos* filósofos del lenguaje comenzaron a plantear ya no que *sólo* los problemas filosóficos deben ser resueltos por medios lingüísticos, sino *todos* los problemas, sean científicos, filosóficos, morales o meramente prácticos.

²³ Este apartado, y los dos siguientes, son una versión ligeramente modificada del capítulo 4 de *El marxismo en la encrucijada*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

²⁴ Richard Rorty, «Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística», en *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990 (1967), pp. 50-51.

²⁵ Ernst Tugendhat, *Introducción a la filosofía analítica*, Barcelona, Gedisa, 2003 (1976), p. 18. Obsérvese que la definición que da Tugendhat de la “filosofía analítica del lenguaje” es casi la misma que Rorty emplea para definir a la “filosofía lingüística”. Sin embargo se trata de cosas parcialmente diferentes. La filosofía analítica es una variante de la filosofía lingüística, y una variedad cuyos cultores no suelen comulgar con filósofos “lingüísticos” como Derrida o el mismo Rorty.

En vista de esto, creo que es conveniente diferenciar a la filosofía lingüística en general o a la filosofía analítica del lenguaje en particular, del “giro lingüístico” abierto por Heidegger, Derrida o el propio Rorty.²⁶ A la filosofía lingüística se la puede definir perfectamente como lo hizo Rorty en el escrito citado; de modo que cualquier filósofo analítico (es decir, aquél preocupado por clarificar y coherentizar el uso del lenguaje) cabría bajo su manto, sin que importen sus orientaciones particulares en otros aspectos. De tal cuenta, no habría ninguna contradicción, por ejemplo, entre ser filósofo del lenguaje (en el sentido de emplear la filosofía analítica) y filosóficamente realista, esto es, creer que existe una realidad independiente del pensamiento y del lenguaje, y que nuestras teorías son correctas en tanto y en cuanto logran dar cuenta de las propiedades de esa realidad. De hecho, el grueso de los filósofos analíticos ha adoptado una perspectiva realista.²⁷ Por el contrario, una de las características distintivas fundamentales del “giro lingüístico” (en el sentido acotado que aquí estoy empleando) es atacar al realismo.²⁸

Para decirlo con las palabras de Dardo Scavino, “hablar de un «giro lingüístico» en filosofía significa que el lenguaje deja de ser un medio, algo que estaría entre el yo y la realidad, y se convertiría en un léxico capaz de crear tanto el yo como la realidad”.²⁹ Para los partidarios del “giro lingüístico” es ilusorio creer en la posibilidad de conocer una realidad extra-lingüística. Esta es una conclusión a la que nunca llegaron los filósofos analíticos, quienes siempre distinguieron el ámbito apriorístico propio de la filosofía, de las ciencias empíricas.³⁰ Los filósofos que dieron ese paso, como Derrida y Heidegger antes que él, no pertenecen en general a la tradición analítica.³¹ Pero al darlo iniciaron un avance imperialista hacia un “constructivismo radical”. El constructivismo radical es la doctrina según la cual tanto las representaciones de los actores legos cuanto las teorías de los filósofos y los científicos no descubren la realidad, sino que la crean. Dicho de otro modo: el lenguaje crea el mundo.

Expuesto de esta forma simple y cruda, el constructivismo radical parece sumamente contraintuitivo y poco plausible (aunque se vuelve cada vez más popular en el mundo cultural crecientemente narcisista y simplonamente emocional promocionado hasta el hartazgo por la industria de la publicidad). Es una doctrina que rechaza el realismo, y en nuestra vida cotidiana todos tendemos a ser realistas prácticos. Cuando reflexionamos filosóficamente podemos hipotetizar que quizás el mundo sea una ilusión o que los objetos que nos rodean no existen verdaderamente, que son una creación de nuestra imaginación. Pero la inmensa mayoría de nosotros abandona estas especulaciones al cruzar la calle o al ir al trabajo. Todo esto nos parece tan evidente que quizás nos veríamos tentados a liquidar el asunto recurriendo a las palabras de Leonhard Euler, un filósofo del siglo XVIII:

²⁶ Para marcar esta diferencia, algunos autores han hablado del “primer” y del “segundo” giro lingüístico; o de un “giro lingüístico” (el primero) y de un “giro interpretativo” (el segundo).

²⁷ “Forma parte del positivismo lógico la creencia (...) de que nuestro conocimiento se limita al ámbito fenoménico y que nada podemos decir sobre lo que queda fuera del marco de nuestra experiencia sensorial. Contra esta creencia, la mayor parte de los filósofos analíticos han adoptado una *perspectiva realista* y han considerado que lo propio del conocimiento válido es, precisamente, que *da cuenta de las propiedades de la realidad*”. Tomás Ibáñez, *Contra la dominación*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 159.

²⁸ Las relaciones entre “realismo” y “giro lingüístico”, con todo, son problemáticas. Para los adversarios del pensamiento posmoderno el “giro” implicaría el rechazo al realismo; pero algunos de sus partidarios han rechazado esta acusación. Lo que está aquí en discusión no es tanto la existencia de una realidad “exterior” (tesis que sólo los solipsistas han negado), cuanto el estatuto de nuestras afirmaciones y teorías sobre ella: es decir, si deben ser consideradas “verdaderas” porque *representan* o se *corresponden* adecuadamente con esa realidad, o si su “verdad” consiste en que nos resultan *útiles*.

²⁹ Dardo Scavino, *La filosofía actual*, Bs. As., Paidós, 2000, p. 12.

³⁰ Ernst Tugendhat, *Introducción a la filosofía analítica*, pp. 20-22.

³¹ Richard Rorty cree que “se debe distinguir entre una primera fase cientista de la filosofía analítica”, que iría de 1900 a 1960, y “una segunda fase anti-cientista”. Ver «“El ser que puede entenderse es lenguaje”», en su *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002 (2000), p. 122. Esta distinción es ciertamente controvertida (todo depende en gran medida de qué se entiende por “cientista”). Pero en todo caso hay que señalar que los filósofos analíticos que Rorty cree representativos de la segunda fase –como Quine, Davidson y Putnam– se hallan muy lejos de los discursos científicamente extravagantes de Derrida o Heidegger. El propio Rorty reconoce la abismal diferencia entre los filósofos analíticos y los filósofos no-analíticos, sobre todos los influidos por Heidegger, Derrida o Nietzsche. Al respecto ver «Filosofía analítica y filosofía transformativa», en la misma compilación.

Cuando mi cerebro suscita en mi alma la sensación de un árbol o de una casa, digo, sin vacilar, que, fuera de mí, existe realmente un árbol o una casa, de los que incluso conozco el emplazamiento, el tamaño y otras propiedades. No es posible encontrar ningún ser, hombre o animal, que dude de esta verdad. Si un campesino quisiera dudar de ella, si dijera, por ejemplo, que no cree en la existencia de su señor, aunque lo tuviese ante sí, sería considerado como un loco y con razón: pero desde el momento en que un filósofo afirma cosas semejantes, espera que admiremos su saber y su sagacidad, que superan infinitamente las del pueblo llano.³²

El constructivismo, sin embargo, no es tan implausible como puede parecer al sentido común (y al sentido común posmoderno, fuertemente emocionalizado, es obvio que no le parece implausible en lo más mínimo). Como sabemos desde hace mucho, nuestros sentidos pueden engañarnos. Una gran cantidad de “sensaciones” son hoy tenidas por “falsas”, como por ejemplo las de que el sol “sale” o se “pone”. Y una gran cantidad de “verdades” resultan imposibles de percibir inmediatamente: ejemplo obvio de ello es que la Tierra gira alrededor del Sol. Además, tal y como han señalado repetidamente los críticos del neopositivismo, las percepciones más básicas y elementales, al estilo de “esto es una silla”, no son a-teóricas: el mismo objeto jamás sería considerado “una silla” por un bosquimano del desierto del Kalahari. El empirismo fracasa porque nuestros sentidos no resultan totalmente confiables, y porque toda percepción de los hechos entraña una dosis de teoría. El conocimiento no es una función pasiva que meramente “refleja” una realidad externa. El conocimiento es activo e implica algún grado de construcción teórica, y por consiguiente lingüística.

Pero reconocer que existe una dimensión constructiva no implica postular que *todo* es construido, ni impide distinguir un espectro de gradaciones dentro de lo social o lingüísticamente construido, que es el tipo de idea que “ronda” en las obras de los partidarios del “giro lingüístico”, como Rorty o Derrida.³³

Pues bien, el problema que aquí se plantea es determinar cuáles son exactamente estas ideas; qué es con precisión lo que afirman y lo que niegan los partidarios del “giro lingüístico”. Y es un problema no menor porque, como veremos en seguida, los defensores del “giro” no se caracterizan ni por la claridad expositiva ni por la homogeneidad de sus opiniones.

¿De qué estamos hablando?

Quien se aproxime a las controversias suscitadas en torno al “giro lingüístico” –que es la base filosófica de las denominadas teorías posmodernas y/o posmarxistas– notará rápidamente cuatro grandes rasgos: 1) partidarios y detractores se lanzan mutuamente acusaciones que *no* son aceptadas por el otro bando; 2) rara vez las tesis que sustentan los partidarios del “giro” son formuladas con precisión y sin ambigüedades; la mayoría de estos autores parece hacer de la oscuridad una virtud;³⁴ 3) las ideas que un tanto vagamente

³² Leonhard Euler, *Cartas a una princesa de Alemania sobre diversos temas de Física y Filosofía*, Zaragoza, PUZ, 1990, p. 220, citado en Alan Sokal y Jean Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 65-66.

³³ Una forma bastante extrema de construccionismo es la expuesta por Nelson Goodman en *Ways of Worldmaking* (“Formas de hacer el mundo”), Indianapolis, Hackett, 1979. Para una crítica convincente de las ideas de Goodman véase Hilary Putnam, *Cómo renovar la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 162-76.

³⁴ Las ambigüedades terminológicas y las imprecisiones conceptuales son abundantes en la práctica. Algo menos corriente es la reivindicación explícita de la ambigüedad y la imprecisión, aunque hay algunos autores que han llegado a este extremo, confundiendo orden conceptual con orden social. Elías José Palti destaca que Joches Schulte-Sasse ha escrito: “El uso inflamatorio y a menudo contradictorio del término posmodernismo no tiene que preocuparnos”; ya que “según Donald Kuspit estas contradicciones son la expresión de la naturaleza contradictoria (subversiva de las jerarquías tradicionales) de la misma posmodernidad y denota el rasgo fundamental que la separa del ideal moderno de orden”. Elías Palti, «Tiempo, modernidad e irreversibilidad temporal», en Ezequiel Adamovsky (ed.), *Historia y sentido*, p. 87. Las referencias están tomadas de J. Schulte-Sasse, «Modernity and Modernism, Posmodernity and Posmodernism: Framing the Issue», *Cultural Critique*, Nº 5, 1986-7, p. 6; y D. Kuspit, «The Contradictory Character of Posmodernism», en H. Silverman (comp.) *Postmodernism Philosophi and the Arts*, Londres y Nueva York, Routledge, 1990, p. 53.

parecen conformar el “espíritu” del “giro lingüístico” casi siempre son pasibles de ser interpretadas en tono radical o moderado; 4) existen importantes diferencias entre autores que, globalmente, podrían ser considerados como parte de un mismo campo.

Buena parte de los malos entendidos entre posmodernistas y anti-posmodernistas tiene que ver con una confusión de los niveles de análisis o de los marcos de referencia. Vale decir: se discuten diferentes cosas o a diferentes niveles, sin advertirlo. Muchos argumentos posmodernistas son válidos a cierto nivel, pero no en otro. Por ejemplo, pueden tener pertinencia como señalamiento de los presupuestos infundados de cierta actividad (como la ciencia), pero no como prescripción de cómo se debe conducir esa actividad; o pueden ser legítimos para analizar la dimensión artística, por caso, de una obra historiográfica, pero no para elucidar su dimensión epistemológica. El punto, por supuesto, es cómo se vinculan estos diferentes niveles o marcos una vez que advertimos su –al menos parcial– diferencia. ¿Se complementan? ¿Se excluyen? ¿Se influyen y modifican mutuamente? Por supuesto, no hay una única respuesta para esto: depende de cada caso concreto.

Con todo, cabe indicar que la fuerza y la debilidad del “giro” residen en la habitual imprecisión de sus tesis; imprecisión que atañe tanto a lo que se afirma como al nivel en el que se lo afirma. Sus detractores aseguran que los intelectuales posmodernos juegan indefinidamente entre conclusiones sumamente radicales que parecen minar edificios aparentemente tan sólidos como los de la filosofía y la ciencia, y regresos a posiciones más sustentables pero escasamente “cismáticas”.³⁵ Visto desde el otro lado (esto es, desde el de los partidarios del “giro”) la percepción es que intelectuales conservadores interpretan equivocada o maliciosamente los postulados lingüísticos en clave “radical”, para no hacerse cargo de las consecuencias aun así incómodas para ellos de las versiones “moderadas”.

En sus versiones extremistas el “giro lingüístico” implicaría cosas tan gruesas como las siguientes:

- a) toda realidad (incluida la realidad física) es lingüísticamente construida;
- b) los “marcos de sentido” son inconmensurables entre sí, por lo que no existen criterios que nos permitan realizar evaluaciones transculturales;
- c) no existen criterios racionales para elegir entre teorías o paradigmas científicos: las opciones se sustentan en criterios éticos o estéticos.

En sus versiones moderadas, en cambio, las tesis serían más o menos las siguientes:

- a) el conocimiento de la realidad depende de marcos lingüísticos;
- b) los “marcos de sentido” suelen poseer grandes diferencias, y una porción de un “marco de sentido” determinado puede ser intraducible a los términos de otros; por ello se debe ser muy cuidadoso a la hora de hacer evaluaciones transculturales;
- c) los criterios éticos y estéticos influyen en la práctica real de la ciencia.

Las tres primeras tesis son o bien manifiestamente falsas o bien altamente implausibles. Las tres segundas, en cambio, son indudablemente correctas. El problema es que rara vez queda claro cuáles son las tesis que efectivamente defienden los partidarios del “giro lingüístico”: la “oscuridad” parece ser su característica más destacada.

³⁵ Terry Eagleton ha escrito pensando en Derrida: “La deconstrucción siempre ha mostrado al mundo dos caras, una prudentemente reformista, otra extáticamente izquierdista. Su problema ha sido que el primer estilo de pensamiento es aceptable pero no espectacular, mientras que el segundo es estimulante pero no plausible”. Terry Eagleton, «Un marxismo sin marxismo», *El Rodaballo*, (segunda época) año II, N° 4, 1996. Creo que se trata de una observación perfectamente justa.

Richard Rorty es un caso peculiar y en buena medida atípico. No es para nada un autor oscuro, aunque por momentos puede ser un tanto ambiguo.³⁶ Pero existe toda una pléyade de partidarios del “giro lingüístico” cuyas obras son de una reconocida oscuridad. Derrida es quizás el caso más conocido e importante, si no el más extremo. Roberto Follari ha sintetizado con las siguientes palabras la acogida que los filósofos tradicionales y los científicos sociales dieron a *De la gramatología*, la primera obra importante de Derrida:

Los filósofos de la certidumbre (positivistas, analíticos, muchos marxistas) miraron con indisimulable desconfianza este discurso disruptor, atrevido y deslegitimante de sus propias obras; los científicos desde las ciencias sociales, en general no entendían gran cosa sobre el lenguaje derrideano, y tendían a creer que podría tratarse de una especie de juego retórico elegante y complejo pero finalmente trivial, en la medida en que proponían categorías tan lejanas a lo empírico y a las propias de esas ciencias sociales...³⁷

Teniendo en cuenta la indisimulada intolerancia con que suelen ser tratadas las obras de autores como Derrida por numerosos defensores de posiciones realistas y racionalistas con las que me identifico globalmente, tal vez no sea en vano insistir en que se debe estar abierto a pensar que quizás sus obras no sean inherentemente “oscuras”; el problema puede ser que uno no está familiarizado con su lenguaje. Es preciso, pues, hacer el mayor de los esfuerzos por comprender al “otro”. Pero convengamos que hay autores que son oscuros incluso para quienes manejan su propio lenguaje, y algunos que persisten en inventar permanentemente un lenguaje propio. Esto es lo que ocurre con muchos partidarios del “giro lingüístico”, en particular entre aquellos influidos por Heidegger o Nietzsche, más que por la tradición analítica de Russell y Frege.

Confieso que fue para mí un gran alivio enterarme que un autor tan ampliamente ilustrado, así como familiarizado con la historia, la hermenéutica y la filosofía analítica, como lo es Raymond Aron, haya dicho alguna vez: “Acabo de leer docenas de páginas de jóvenes filósofos sumamente talentosos, como Derrida, sin enterarme siquiera de qué están hablando”.³⁸ Pero del hecho de que a importantes filósofos les resulte dificultoso entender a Derrida y sus epígonos, nada se deduce sobre la potencia de sus pensamientos o la corrección de sus análisis. Bien podrían ser oscuros pero estar en lo cierto. Aun así, parece indiscutible que la mayoría de las personas experimentamos dificultades para entender de qué están hablando, y por ello es muy difícil establecer cuál es el alcance real de sus afirmaciones.³⁹ En una situación semejante, ¿cómo superar el “diálogo de sordos”? La sensación de “incommensurabilidad”, de hablar lenguajes intraducibles y

³⁶ Ambigüedad que se hará bastante más notoria a quien intente traducir las implicancias de sus análisis filosóficos a cuestiones más concretas.

³⁷ Roberto Follari, «La deriva de Jacques Derrida. (¿Hacia un neofundacionalismo?)», en su *Teorías débiles (Para una crítica de la reconstrucción y de los estudios culturales)*, Rosario, Homo Sapiens, 2002, pp. 21-22.

³⁸ Raymond Aron, *Lecciones sobre la historia*, México, FCE, 1996, p. 44. Quisiera también reproducir los siguientes comentarios de Rorty –quien en muchos aspectos es un admirador de Derrida– cuya elocuencia me exime de ulteriores comentarios: “Los fans (de Derrida) piensan... que existe un método llamado «deconstrucción» que puede aplicarse a los textos y enseñarse a los estudiantes. Jamás fui capaz de entender de qué se trata este método ni tampoco lo que se estaba enseñando a los alumnos, salvo la máxima «Encuentre algo que pueda hacerse parecer como autocontradictorio, plantee que esa contradicción es el mensaje central del texto y agote los significados al respecto». La aplicación de esta máxima produjo, entre los ’70 y los ’80, miles y miles de «lecturas deconstruccionistas» de textos... formulaicas y aburridas...”. R. Rorty, «Notas sobre deconstrucción y pragmatismo», en Simon Crichtley y otros, *Deconstrucción y pragmatismo*, Bs. As., Paidós, 1998 (1996), p. 38.

³⁹ En el caso de Derrida esto tiene mucho que ver con la intensidad radical de no hacer afirmaciones positivas. La deconstrucción es un tipo de pensamiento especializado en mostrar las contradicciones, los puntos ciegos, las aporías, los supuestos no fundamentados de cualquier teoría o discurso; pero que nada puede decir positivamente (sin auto-contradecirse). Como señala Roberto Follari: “... la obra de Jacques Derrida debe ser entendida exclusivamente en términos de *negatividad*, de corrosión de pretendidas certidumbres o fundamentos, y que desde ese punto de vista resulta alumbradora y contundente. Pero no advertimos cómo podría ser tomada como fuente de alguna positividad...”. Ob. cit., p. 24. Cabe destacar que, al menos desde Aristóteles, sabemos que toda reflexión (filosófica, científica o de cualquier índole) arranca de unos supuestos no fundamentados. Mostrar cuáles son estos supuestos para cada reflexión específica no resulta ocioso; pero tampoco su importancia debería ser exagerada: que la ciencia parta de supuestos que no pueden ser definitivamente fundados no la invalida como práctica ni como conocimiento. Simplemente nos advierte sobre sus límites y su relativa precariedad.

mutuamente incomprensibles, parece atrapar a quienes, formados en la filosofía tradicional, en la filosofía analítica o en el pensamiento científico (y ni hablar de quienes carecen de toda formación filosófica), se aventuran en las tumultuosas aguas del “giro lingüístico” en general y de la deconstrucción en particular. No parece casual que uno y otro bando se lancen acusaciones que del otro lado no se aceptan.

Los adversarios del “giro lingüístico” acusan a sus partidarios de practicar un escepticismo radical, según el cual nada puede ser conocido; caer en un relativismo extremado, para el que no existirían “verdades” aceptables en diferentes contextos o modos de evaluación transculturales; y propugnar un constructivismo radical, en el sentido de creer que la realidad física es tan construida como la social. Pero han sido pocos los que han aceptado que ellos sean, efectivamente, escépticos, relativistas y constructivistas radicales. Richard Rorty, por caso, ha negado enfáticamente que él sea relativista.⁴⁰ Y en cuanto al problema del “construccionismo universal”, Ian Hacking escribió en 1998:

La noción de que todo es socialmente construido ha estado dando vueltas por ahí. John Searle argumenta vehementemente (y en mi opinión convincentemente) contra el construccionismo universal. Pero no nombra a un sólo construccionista universal. Sally Haslanger escribe: «En ocasiones es posible encontrar la afirmación de que “todo” es socialmente construido “de arriba abajo”». Sólo cita un par de páginas alusivas de entre toda la literatura de finales del siglo XX (...) como si tuviera dificultades para encontrar siquiera un construccionista social universal que se confiese como tal de forma consecuente.⁴¹

¿Y si todo fuera un mal entendido? ¿Si posmodernistas y deconstruccionistas criticaran creencias que los realistas y los racionalistas en verdad no tienen? ¿Y si estos últimos acusaran a los primeros de defender ideas que nunca han defendido? Aunque estoy convencido que hay mucho de incomprensión, creo que existen también diferencias importantes, incluso entre los partidarios más moderados del “giro lingüístico” y sus pares realistas o racionalistas.

Curiosamente, sí hay un autor que defendió de modo expreso y sofisticado el “construccionismo universal”. Se trata de Alan Sokal, quien lo hizo a modo de parodia. En 1996 el físico Alan Sokal presentó a la publicación periódica *Social Text* un artículo titulado «Transgredir las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica». En sus propias palabras, el artículo

estaba plagado de absurdos, adolecía de una absoluta falta de lógica y, por si fuera poco, postulaba un relativismo cognitivo extremo: empezaba ridiculizando el «dogma», ya superado, según el cual «existe un mundo exterior, cuyas propiedades son independientes de cualquier ser humano individual e incluso de la humanidad en su conjunto», para proclamar de modo categórico que «la “realidad” física, al igual que la “realidad” social, es en el fondo una construcción lingüística y social».⁴²

Aquí aparecía claramente formulada una concepción construccionista radical, en la que la falta de lógica en las deducciones era suplida con una abundante colección de citas de autores de renombre. Sorprendentemente, el artículo no sólo fue aceptado, sino que fue incluido en un número especial de *Social Text* dedicado a rebatir las críticas vertidas por distinguidos científicos contra el posmodernismo y el

⁴⁰ Sin embargo, Susan Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción en epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997 (1993), pp. 263-64, argumenta convincentemente que la única manera de interpretar coherentemente la posición de Rorty es en términos relativistas.

⁴¹ Ian Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001 (1998), pp. 52-53. Ernst von Glasersfeld dice explícitamente defender un constructivismo radical. Pero su radicalidad parece bastante moderada. Según él, el postulado del constructivismo radical es que “el saber debe adecuarse, pero no coincidir”. Un realista o un racionalista crítico podría perfectamente aceptar esta consigna. El enfoque queer popularizado en los últimos años, aunque posee pocos respaldos filosóficos, es claramente una forma de construccionismo universal.

⁴² Alan Sokal y Jan Bricmont, *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós, 1999 (1998), p. 20.

construccionismo social. Cuando poco después Sokal reveló su “broma”, se desató una polémica de alcance mundial.⁴³

El hecho de que una formulación grotesca de una tesis construccionista radical haya sido aceptada por una publicación supuestamente especializada demuestra, cuando menos, que en ciertos ambientes las tendencias al construccionismo radical son auténticas, aunque rara vez se hagan explícitas.

Creo que esta es la situación: existe algo así como un “espíritu de los tiempos” con claras tendencias construccionistas universales, escépticas y relativistas. Pero estas posiciones rara vez son adoptadas explícitamente en el campo de la filosofía o de la ciencia (otro cantar es en la cultura popular o en los medios masivos de comunicación). Se las adopta más bien en forma implícita, y desde ellas se socava la autoridad del racionalismo, la posibilidad del pensamiento objetivo o la factibilidad de realizar evaluaciones transculturales. Pero en cuanto se exigen precisiones, lo cual conduce a formular posiciones teóricas alternativas, en general aparece un gran vacío. Nos encontramos ante una suerte de “guerrilla” intelectual que dispara desde las sombras atacando puntos ciegos e inconsistencias de doctrinas o teorías bastante claramente formuladas y establecidas, pero que rehúye la presentación de precisas opciones teóricas.⁴⁴

Ahora bien, la sensación “cismática” que ha introducido en el clima intelectual de las últimas décadas el auge de “teorías posmodernas” se debe a que son interpretadas en sus variantes (o posibilidades) extremas. Las versiones moderadas sólo escandalizarían a los más dogmáticos de los realistas y a los racionalistas más ingenuos. Pero aquí la ambigüedad de las formulaciones cumple un papel capital: las interpretaciones extremas minan a las perspectivas racionalistas y objetivistas, pero en cuanto se arguye que estas interpretaciones conducen a absurdos o a lugares insostenibles, queda la posibilidad de replegarse a una interpretación moderada. Esto, al menos, en el campo filosófico: en el mundo de a pie las conclusiones extremas crecen y se popularizan día tras día, dando forma a un sentido común posmoderno ya claramente visible.

Polémicas

Hay que decir que los desarrollos más osados de Rorty, Derrida y la enorme tropa de autores autodenominados posmodernos se han insertado en un convulsionado terreno intelectual: las viejas disputas entre las ciencias sociales y las humanidades; la crítica al cientificismo desarrollada por autores como Kuhn y Feyerabend y continuada por la moderna sociología de la ciencia; el desarrollo de nuevas concepciones científicas, como las teorías del caos; las discusiones sobre el determinismo y la indeterminación. Aunque sus efectos pueden ser y han sido ambivalentes, es preciso señalar que la tendencia principal es bastante

⁴³ Ver *Imposturas intelectuales*, y también Régis Debray y Jean. Bricmont, *A la sombra de la ilustración. Un debate entre un filósofo y un científico*, Barcelona, Paidós, 2004 (2003). Un caso posterior, menos renombrado pero incluso más paródico, tuvo lugar en 2017 con un artículo deliberadamente absurdo escrito por Peter Boghossian y por James Lindsay, titulado “El pene conceptual como constructo social”. Al respecto ver Boghossian y Lindsay, “Una historia increíble de la miseria intelectual del postmodernismo. El pene conceptual como constructo social: un engaño al estilo Sokal sobre estudios de género”, *Sin Permiso*, 10 de junio de 2017. Disponible en: <https://www.sinpermiso.info/textos/una-historia-increible-de-la-miseria-intelectual-del-postmodernismo-el-pene-conceptual-como-un>.

⁴⁴ Aunque no es lo usual, algunos autores posmodernistas o próximos al posmodernismo han tenido la honradez de reconocer estos juegos de mano. Frank Ankersmit, por ejemplo, ha escrito: “Así son siempre las cosas en el postmodernismo. La ciencia es «desestabilizada», situada fuera de su propio centro, el carácter reversible de los patrones y categorías de pensamiento se enfatiza, sin sugerir una alternativa definitiva. Es una especie de crítica desleal a la ciencia, un golpe bajo que quizá no es justo, precisamente por eso golpea a la ciencia donde más le duele”. «Historiografía y postmodernismo», en *Historia y Topología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FCE, 2004, 1994, pp. 325-26; reproducido con ligeras diferencias de traducción (que es la que se incluye aquí) en *Historia social*, Madrid, N° 50, 2004, pág. 11. Evidentemente, el pasaje tiene un inconfundible tono entre irónico y cínico muy postmoderno. Por lo demás, yo estaría totalmente de acuerdo con Ankersmit cuando (en la misma página), afirma que el postmodernismo “es «acientífico» más que «anticientífico»”, si con ello quiere decir que los argumentos postmodernos en modo alguno han destruido los fundamentos de la ciencia. ¿Pero cuántos postmodernistas ven las cosas así?

nítida. En el campo filosófico se ha caracterizado por la pérdida de interés en la fundamentación del conocimiento.⁴⁵ En lo que hace a la ciencia se ha sembrado dudas sobre su legitimidad y/o su objetividad. Y en el terreno de la historia se ha iniciado la marcha (o el retroceso) hacia la “literaturización”.

Pero el campo de batalla es entreverado y confuso. Algunos entienden que el “giro lingüístico” es un ataque a la ciencia, mientras que otros lo consideran la única tendencia compatible con la moderna epistemología. Si unos denuncian al “giro” como una muestra de irracionalismo, otros lo ven marchando de la mano de las nuevas teorías científicas del caos. Unos acusan a sus contrincantes de oscurantistas y relativistas; los otros les reprochan tener una visión ingenua y positivista de la ciencia. La confrontación ha alcanzado una virulencia tal como para que se llegue a hablar de las “guerras de la cultura” o las “guerras de la ciencia”.⁴⁶

Lejos de ceñirse a temas estrictamente cognitivos, la polémica ha involucrado dimensiones políticas y morales; lo que la ha tornado aún más encarnizada. Para muchos posmodernistas la creencia en el realismo, la objetividad y el determinismo convierte a sus sostenedores en cómplices del colonialismo o el totalitarismo. Niall Ferguson, enemigo declarado de las doctrinas deterministas, ha escrito por ejemplo: “empezamos a comprender cuándo cumplen realmente una función las teorías deterministas de la historia: cuando las gentes creen en ellas y creen estar bajo su férula”. Lo cual, a su juicio, tiene consecuencias desastrosas: “la creencia en teorías deterministas ha hecho todos los grandes conflictos... más y no menos probables”.⁴⁷ No parece ser ésta, empero, una apreciación firmemente sustentada. Es posible que las creencias deterministas hayan favorecido a veces la ocurrencia de hechos que no eran inevitables, pero está claro que no todos fueron guerras o conflictos repudiables. Por otra parte, la ceguera para detectar tendencias históricas efectivamente actuantes (algo en lo que siempre insisten los “deterministas”) o las ilusiones sobre la evitabilidad de ciertos eventos, no han sido menos costosas para la humanidad: pensemos en las fantasías de tantos políticos respetables sobre “apaciguar” a Hitler, o en las fútiles y paralizantes esperanzas con las que decenas de miles de condenados marcharon hacia las cámaras de gas. La única conclusión sensata es que no existe ninguna regla por la cual ser más o menos determinista en las creencias favorezca o desfavorezca *siempre* la ocurrencia de hechos deleznales.

De modo equiparable a Ferguson, Tomás Ibáñez considera que el “absolutismo” –que para este autor parece ser una consecuencia necesaria del realismo y el objetivismo– constituye “parte de la condiciones de posibilidad de la Inquisición”, mientras que el relativismo sería incompatible con prácticas semejantes. También asegura que “el relativismo constituye un dispositivo teórico que asegura el cambio, mientras que el absolutismo tiende a bloquearlo”.⁴⁸ Pero las cosas parecen ser más complejas. El paganismo romano fue por mucho tiempo religiosamente tolerante y bastante relativista, lo cual no le impidió esclavizar y masacrar en gran escala. Gengis Kahn –conquistador tan formidable como sanguinario– también practicaba una completa tolerancia religiosa, al igual que el Rey persa Darío, quien dio célebres muestras de relativismo al griego Herodoto.⁴⁹ La afirmación de que el absolutismo frena el cambio mientras que el relativismo lo promueve tampoco encaja con la evidencia. Si de cambios políticos se trata es evidente que ni los revolucionarios franceses (absolutistas de la Razón), ni los revolucionarios rusos (absolutistas del Proletariado), ni los

⁴⁵ El lugar clásico de la crítica a la orientación epistemológica de la filosofía es Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Para una crítica de los planteos de Rorty junto a una defensa y un desarrollo original de las pretensiones epistemológicas véase, Susan Haack, *Evidencia e investigación. Hacia la reconstrucción de la epistemología*, Madrid, Tecnos, 1997 (1993).

⁴⁶ Para una adecuada semblanza de los “bandos” en conflicto puede consultarse a Ian Hacking, *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001 (1998).

⁴⁷ Niall Ferguson, *Historia virtual. ¿Qué hubiera pasado si...?*, Madrid, Taurus, 1998, p. 84.

⁴⁸ Tomás Ibáñez, *Contra la dominación*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 60.

⁴⁹ Ya que estamos con los griegos, es interesante hacer notar que la aristotélica teoría de la “esclavitud natural” no fue nunca mayoritariamente aceptada por sus compatriotas: la esclavitud era habitualmente considerada “no acorde con la naturaleza” e incluso “contraria a la naturaleza”, pero indispensable para llevar el tipo de vida que los griegos preferían; una justificación estrictamente pragmática. Al respecto puede consultarse Geoffrey de Sainte Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, cap. VII, secciones ii y iii.

revolucionarios iraníes (absolutistas de Dios) eran relativistas en ningún sentido importante (salvo que tengamos una noción absolutamente relativa de lo que es el relativismo).

Desde la otra trinchera, por supuesto, también responden con munición gruesa. El marxista Bryan Palmer ha denunciado al “giro lingüístico” como “una maniobra del adversario”, una suerte de “juego de palabras de pretensión escolástica” que encuentra su reducto en los bastiones pseudo-intelectuales de universitarios que se presumen radicales, pero no son más que sutiles conservadores.⁵⁰ El problema es que los conservadores declarados no se muestran para nada satisfechos con los desarrollos posmodernos y relativistas: en Rorty y en Derrida ven menos unos aliados algo extravagantes que unos auténticos herejes dignos de la hoguera.

Otra muestra, más sutil pero igualmente clara de imputación de cargos políticos la encontramos en Antoni Domènech, quien destaca que el “relativismo extremo y el todo vale no es un invento posmodernista... fue una de las «bases» culturales del fascismo europeo del primer tercio del siglo XX”, y trae a colación el siguiente escrito de Benito Mussolini:

Todo lo que he dicho y hecho en los últimos años es relativismo por intuición. Si el relativismo significa el fin de la fe en la ciencia, la decadencia de ese mito, la «ciencia», concebido como el descubrimiento de la verdad absoluta, puedo alabarme de haber aplicado el relativismo ... Si el relativismo significa desprecio por las categorías fijas y por los hombres que aseguran poseer una verdad objetiva externa, entonces no hay nada más relativista que las actitudes y la actividad fascistas ... Nosotros los fascistas hemos manifestado siempre una indiferencia absoluta por todas las teorías ... El relativismo moderno deduce que todo el mundo tiene libertad para crearse su ideología y para intentar ponerla en práctica con toda la energía posible, y lo deduce del hecho de que todas las ideologías son simples ficciones.⁵¹

Está claro que se puede hacer un uso derechista del relativismo.⁵² Pero no veo que por esta línea lleguemos muy lejos. Si no pienso que las creencias deterministas favorezcan *necesariamente* a las guerras ni que el objetivismo implique colonialismo, tampoco creo que el relativismo nos conduzca de modo obligado al fascismo. Una elemental responsabilidad debería hacernos reflexionar sobre las posibles consecuencias morales de nuestras teorías del conocimiento (consecuencias que probablemente dependan más del contexto que de la teoría en cuestión); pero pensar que entre una teoría del conocimiento y una moral o una política determinadas existen lazos necesarios es una simplificación grosera.

Las opciones filosóficas o epistemológicas pueden marchar junto a las actitudes políticas o ideológicas más diversas. Existe, por supuesto, la cómoda práctica de asociar mecánicamente ciertas corrientes o perspectivas filosóficas con determinados posicionamientos políticos. Dentro de la tradición marxista es habitual creer que el hegelianismo, el filosofar sintético y la dialéctica son rasgos distintivos de las corrientes más izquierdistas o revolucionarias; y a la inversa, se supone que la filosofía analítica, el positivismo y el cientificismo son señas distintivas de las tendencias “derechistas” o reformistas. Pero el mito no se corresponde con la realidad. Hegel, el gran dialéctico, era políticamente conservador; Lukács —el intelectual hegel-marxista más destacado— toleró al estalinismo; y la dialéctica “escuela de Frankfurt” no dio muestras de ningún impulso revolucionario militante. Por el contrario, una de las corrientes izquierdistas más extremas del movimiento comunista de los ‘20 —el “consejismo” de Pannekoek y Gorter— era filosóficamente positivista. Un ejemplo semejante lo encontramos en el caso de las influencias sociales de lo biológico en

⁵⁰ Bryan Palmer, *Descent into Discourse: The Reification of Language and the Writing of Social History*, Philadelphia, 1990.

⁵¹ Antoni Domènech, «Prólogo» a J., Searle, *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997, pág. 15, nota. La cita de Mussolini está tomada de Franz Neumann, *Behemot. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México, FCE, 1983, pp. 510-511.

⁵² Un ejemplo más reciente lo tenemos en el Frente Nacional de Jean-Marie Le Pen, que en la Francia de los noventa justificaba su intención de expulsar inmigrantes arguyendo: “nosotros respetamos sus diferencias pero que ellos respeten también nuestra identidad”.

general y en el darwinismo social en particular. La presunción usual es que ser darwinista en ciencias sociales (o conceder importancia a la biología) es más o menos un sinónimo de ser de derechas. Y sin embargo hay un buen número de “darwinistas de izquierda”, como Maynard Smith (que proviene del marxismo), Robert Trivers (que estuvo cerca de las *Panteras Negras*) o las feministas Helena Cronin y Janet Radcliffe Richards.⁵³ Es notoria la influencia del darwinismo en Kautsky; y no hace falta insistir en que Noam Chomsky, aunque no es estrictamente un biologicista, ha defendido una aproximación *innatista* al lenguaje. Menos conocido es que el anarquista ruso Piotr Kropotkin expuso una suerte de darwinismo de izquierdas en respuesta al darwinismo de derechas de Spencer, en una obra que llevaba el sugestivo título de *El apoyo mutuo, un factor de la evolución*.

Las relaciones entre filosofía y política, pues, son extremadamente complejas. Es por completo descaminado suponer que existen equivalencias fáciles y constantes, al estilo materialismo = revolución, idealismo = reacción, dialéctica = radicalismo, o positivismo = conservadurismo. Reconocer las complejidades de estas relaciones, sin embargo, no debería obstaculizar el procurar comprender por qué razones en *determinado momento histórico* las corrientes revolucionarias (o conservadoras) adoptaron preponderantemente determinada concepción filosófica (en el caso de que hubiera una concepción preponderante).

Por consiguiente, podría resultar interesante explorar la existencia de algún vínculo coyuntural (no universal ni necesario) entre las teorías posmodernas y la situación actual, sin que ello nos exculpe de indagar sobre las bondades del pos-modernismo más allá de su contexto de emergencia. Como ya se indicó, Fredric Jameson ha considerado al posmodernismo “la lógica cultural del capitalismo tardío”; y con este movimiento, al decir de Perry Anderson, ha ganado para la izquierda revolucionaria un concepto que permanecía atrapado por el pensamiento contemporizador con el orden establecido.⁵⁴ Jameson tomó el concepto de “capitalismo tardío” de la conocida obra de Ernest Mandel de nombre homónimo, en la que este término es empleado para analizar la tercera fase del desarrollo capitalista mundial, iniciada al finalizar la Segunda Guerra Mundial. En las estructuras económicas del capitalismo tardío, y fundamentalmente en la colonización capitalista y la mercantilización de la naturaleza, el “tercer mundo” y la cultura, Jameson halló los cimientos materiales de los desarrollos estéticos, éticos, políticos y cognitivos que caracterizan al posmodernismo.⁵⁵

¿En qué consisten estos desarrollos? Katherine Hayles ha definido al posmodernismo cultural “como la comprensión de que los componentes de la experiencia humana que fueron siempre considerados como esenciales e invariables no son hechos naturales de la vida sino construcciones sociales”.⁵⁶ Lo cual ha dado lugar a una sensación de torbellino sin puntos fijos, una “conciencia de que el futuro está gastado antes de llegar”, y una gran incertidumbre sobre el futuro.

Vivir el posmodernismo –prosigue Hayles– es vivir como se dice que viven los esquizofrénicos, en un mundo de momentos presentes inconexos que se amontonan sin formar nunca una progresión continua (y mucho menos, lógica). Las experiencias previas de la gente mayor actúan como anclas que les impiden incorporarse totalmente a la corriente posmoderna de contextos divididos y tiempo discontinuo. Los jóvenes, que carecen de estas anclas y están inmersos en la televisión, están en mejor situación para conocer por experiencia directa lo que es no tener sentido de la historia, vivir en un mundo de

⁵³ Ver Peter Singer, *Una izquierda darwiniana*, Barcelona, Crítica, 2000.

⁵⁴ Perry Anderson, *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000 (1998), pp. 92-3.

⁵⁵ Ver Fredric Jameson, *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996; y *El giro cultural*, Bs. As., Manantial, 1999 (1998). El libro más célebre sobre la posmodernidad es el de Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1998 (1979). Los principales textos marxistas sobre esta problemática, además de los ya citados de Jameson y de Anderson, son Alex Callinicos, *Contra el posmodernismo*, Bogotá, El Ancora, 1993 (1989); David Harvey, *The Condition of Posmodernity*, Oxford, 1990; Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo*, México, Paidós, 1998 (1996). La crítica marxista más reciente corresponde a Francisco Erice, *En defensa de la razón. Contribución a la crítica del posmodernismo*, Madrid, Siglo XXI, 2020.

⁵⁶ Katherine Hayles, *La evolución del caos. El orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, Barcelona, Gedisa, 2000 (1990), p. 327.

simulacros, ver la forma humana como provisional. Tal vez se podría hacer notar que las personas que más saben por ejemplo en los Estados Unidos acerca de cómo *se siente* el posmodernismo (a diferencia de cómo se lo concibe o se lo analiza) tienen menos de dieciséis años de edad.⁵⁷

El posmodernismo, por supuesto, no es el único “sentido común” de nuestra época: el fundamentalismo – como ya apuntáramos– no es menos contemporáneo, y mucho nos equivocariáramos si lo viéramos como una rémora del pasado, antes que como un producto de nuestro tiempo. Hardt y Negri han dado en el clavo al señalar que:

la actual ola de fundamentalistas se han alzado no sólo al mismo tiempo sino también como respuesta a una misma situación, pero en polos opuestos de la jerarquía global, acordes con una llamativa distribución geográfica ... los discursos posmodernistas se dirigen principalmente a los ganadores del proceso de globalización, mientras que los discursos fundamentalistas se dirigen a los perdedores ... las tendencias globales hacia la movilidad aumentada, la indeterminación y la hibridez son experimentadas por algunos como una forma de liberación, pero por otros como una exacerbación de sus sufrimientos.⁵⁸

Es evidente que la incertidumbre intelectual puede florecer más fácilmente entre las clases medias profesionales que tienen una vida material relativamente segura y con pocos peligros. En cambio, la fe religiosa, cuando no el fundamentalismo, encaja mejor con la necesidad de ciertas certezas intelectuales de las clases populares, azotadas por la precariedad e incertidumbre de su vida material. Esta es una de las claves del auge del pentecostalismo entre los pobres en América Latina (sumado al eclipse del ideario socialista que, en sus mejores tiempos, pudo actuar como una especie de “religión cívica” entre los trabajadores). Con todo, parece indudable que existe conexión, o cuando menos “afinidad electiva”,⁵⁹ entre las teorías posmodernas y el “giro lingüístico”, por un lado, y la “condición posmoderna” en la que viven muchas personas (especialmente en los países capitalistas centrales). Pero “afinidad electiva” no es relación mecánica ni necesaria. Y en todo caso los pensamientos profundos son capaces de trascender a sus contextos de emergencia. Por eso es necesario discutir y valorar no sólo las condiciones sociales que hicieron factible la aparición o facilitaron la expansión de las teorías posmodernas, sino también su pertinencia filosófica, científica o historiográfica, más allá de la coyuntura que les dio origen.

Y precisamente, algunos autores creen que los postulados posmodernos producen un efecto completamente desorientador para comprender el mundo actual. Para Ernest Gellner la asimetría existente entre quienes disponen ampliamente de conocimiento científico y de sus aplicaciones tecnológicas, y quienes carecen de ellas, es uno de los hechos centrales del mundo contemporáneo.⁶⁰ Y por ello los planteos que insisten en un relativismo cognitivo no sólo nos despidan en la comprensión del presente: también favorecen la perduración (y acaso la acentuación) de esta asimetría.

El desarrollo de la ciencia ha creado una gran asimetría mundial que ha dado a las naciones y a los Estados capaces de controlar los complejos científico-industriales la preminencia económica y política. Sin embargo, Gellner se encarga de dejar perfectamente en claro que

⁵⁷ Katherine Hayles, *La evolución del caos*, pp. 346-47.

⁵⁸ Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 129.

⁵⁹ He tomado el término, desde luego, de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1979.

⁶⁰ Por ejemplo, ha sostenido: “... no estoy seguro de que estemos en posesión de una moralidad más allá de la cultura, pero sí lo estoy absolutamente de que poseemos un conocimiento que está más allá de la cultura y la moralidad. Esto, precisamente, es tanto nuestra suerte como nuestra desgracia. El hecho de que así sea es la cuestión central y por lo general más importante acerca de nuestra condición social común: cualquier sistema que la niegue, como la «antropología interpretativa», es una parodia horrorosa de nuestra verdadera situación. La existencia de un conocimiento amoral y transcultural es el hecho de nuestras vidas. No estoy diciendo que sea bueno; pero estoy absolutamente seguro de que es un hecho”. Ernest Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994 (1992), p. 73.

La postulación de este tipo de asimetría completamente incontestable no tiene absolutamente nada que ver con ninguna glorificación racista, o cualquier otra, de un segmento de la humanidad sobre otro. Lo que descuella como algo que escapa a la simetría es un estilo de conocimiento y su ejecución, y no una categoría de personas. Naturalmente, este estilo de conocimiento tuvo que nacer en alguna parte y en algún momento, y en este sentido sí tiene unos vínculos históricos con una tradición o cultura particular. Surgió en un contexto social, pero es claramente accesible a toda la humanidad sin adherirse a nadie; y más bien parece que es más accesible a algunos segmentos de la humanidad entre quienes no había surgido espontáneamente (...). La primera nación industrial y científica no va, actualmente, en cabeza de la «primera división» industrial.⁶¹

Nuestro autor cree que hace unos dos milenios y medio el mundo tal vez se parecía al universo cognitivamente simétrico que imaginan los relativistas. Por entonces “había una multitud de comunidades, cada cual con sus propios ritos y leyendas”. En tal situación “habría sido bien absurdo elevar una de ellas por encima de las demás y, más aún, pretender que la verdad sobre cualquiera de ellas sólo podía obtenerse en función de las ideas de otra”. Pero la historia no se detuvo allí. El desarrollo del conocimiento científico lo cambiaría todo. El peligro de la ciencia, en todo caso, reside en su “bondad” epistemológica. En una imperdible conferencia titulada “Reflexiones sobre una política de la ciencia”, dictada en mayo de 1979, Manuel Sacristán le dijo a su audiencia con aguda justeza:

Me parece oportuno recordaros aquella frase de Ortega, en uno de sus últimos escritos, en un escrito póstumo, en el que después de examinar el cientificismo de algunos filósofos y hasta científicos de la primera mitad del siglo, principalmente físicos, concluye diciendo que de la física han fracasado mil cosas, a saber, el fisicalismo, a saber, la metafísica fisicista, etc., y entonces hace punto y dice, con su retórica generalmente graciosa (en este caso me parece que lo es): “Lo único que no ha fracasado de la física es la física”, y no el especular prolongándola, no el hacer generalizaciones sobre la base del conocimiento físico. Pues bien, yo también creo que eso es verdad, pero ocurre que en este final de siglo estamos finalmente percibiendo que lo peligroso, lo inquietante, lo problemático de la ciencia es precisamente su bondad epistemológica. Dicho retorciendo la frase de Ortega: lo malo de la física es que sea buena, en cierto sentido un poco provocador que uso ahora. Lo que hace problemático lo que hacen hoy los físicos es la calidad epistemológica de lo que hacen. Si los físicos atómicos se hubieran equivocado todos, si fueran unos ideólogos pervertidos que no supieran pensar bien, no tendríamos hoy la preocupación que tenemos con la energía nuclear. Si los genetistas hubieran estado dando palos de ciego, si hubieran estado obnubilados por prejuicios ideológicos, no estarían haciendo hoy las barbaridades de la ingeniería genética. Y así sucesivamente.⁶²

Manuel Sacristán fue un incansable defensor del racionalismo crítico. Las premisas del racionalismo crítico, sin embargo, son cuestionadas (si no lisa y llanamente rechazadas) por casi todos los posmodernistas. Se trata de un rechazo más sentimental que razonado, más fundado en supuestas implicaciones ideológicas que en datos empíricos o en argumentos bien entrelazados; más potente a la hora de hallar problemas (muchas veces reales) en las propuestas criticadas, que en ofrecer alternativas más consistentes y menos problemáticas. Sin ocultarnos los dilemas de todo realismo y de todo materialismo, resulta perfectamente posible defender un “realismo crítico”. En virtud de su brevedad, me gustaría citar las características de lo que Miguel Quintanilla denomina “realismo tentativo o hipotético”:

1. La realidad objetiva existe independientemente de que la conozcamos o no.
2. La realidad objetiva independiente tiene en sí misma algún grado de organización o estructura.

⁶¹ Ernest Gellner, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós, 1994 (1992), pág. 80. Debo decir que si bien acepto las afirmaciones de Gellner aquí citadas, esta obra en su conjunto constituye una crítica demasiado superficial y unilateral del posmodernismo filosófico, aunque atina en detectar las aporías y debilidades del sentido común posmoderno.

⁶² Manuel Sacristán, *Conferencias 1978-1983*, Barcelona, El Viejo Topo, 1995, p. 69-70.

3. El conocimiento humano, y en especial el conocimiento científico, pretende conseguir una representación adecuada de la realidad objetiva.
4. Es posible alcanzar, a través de la investigación científica, representaciones adecuadas, aunque parciales e incompletas, de la realidad objetiva.⁶³

Esta concepción –o versiones semejantes– es aceptada por autores contemporáneos tan diversos como Mario Bunge, Newton-Smith, John Searle, Ernest Gellner o Immanuel Wallerstein.⁶⁴ Aunque el conocimiento es activo, presupone una realidad dada. La retórica puede producir algunos efectos, pero no puede crear *toda* la realidad. La dimensión social de la vida humana no aniquila nuestro sustrato biológico ni lo convierte en un puro efecto de lo social. La realidad de la vida simbólica no destruye la parte material de la realidad ni la convierte en un mero epifenómeno suyo. Todo esto parece tan indiscutible que suena raro tener que estar aclarándolo. Pero la confusión intelectual introducida en el panorama contemporáneo es tan grande, que parece indispensable hacer una permanente higiene filosófica (para decirlo con las palabras de John Searle) repitiendo obviedades que, si el pensamiento crítico estuviera en mejor estado, sería ocioso tener que repetir.

El posmodernismo en el llano

Aunque las discusiones filosóficas en torno al posmodernismo estén llenas de sutilezas, matices y ambigüedades, su impacto social y político es bastante más rústico y claro. El constructivismo lingüístico ya ha dejado de ser una oscura doctrina filosófica que, como mostrara Eagleton, oscila constantemente entre desestabilizaciones disruptivas pero absurdas, y regresos a posiciones más defendibles pero escasamente radicales. A estas alturas se ha convertido en sentido común y ha cobrado incluso estatus legal. Recientemente un profesor español fue sancionado por decir que sólo hay dos sexos.⁶⁵ Es el equivalente a sancionar a un docente por sostener que la tierra gira alrededor del sol. Que se sancionen opiniones ya es de por sí preocupante. Que esta práctica punitiva se la defienda en nombre de causas progresistas o de izquierda, roza lo absurdo. Pero que las opiniones sancionadas sean plenamente concordes con lo que sabemos científicamente, al tiempo que se acepta como verdad pareceres subjetivos sin sustento empírico, nos habla del grado de oscurantismo de nuestra época de enceguedora luminosidad digital.

El posmodernismo es una ideología capaz de cuestionar y desestabilizar toda realidad social, con excepción de la propiedad privada de los medios de producción, las relaciones mercantiles generalizadas y la existencia a perpetuidad del capitalismo. Y dado que el capitalismo, como muy bien lo viera Marx ya en el siglo XIX, es un sistema que corroe todas las relaciones tradicionales, el posmodernismo y su perspectiva en apariencia política y culturalmente progresista encaja perfectamente con la dinámica del capital. Su cotidiano enfrentamiento con el conservadurismo político y cultural no colisiona con las necesidades ni con los intereses del capital más concentrado. En algunas ocasiones se acomodan incluso maravillosamente: la gran mayoría de las grandes empresas globales han recibido con entusiasmo la perspectiva trans, mientras siguen

⁶³ Miguel Quintanilla, «El realismo necesario», Introducción a Hilary Putnam, *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 31-32. Existen, por supuesto, muchas otras opciones epistémicamente realistas. Tenemos por caso el “realismo interno” de Putnam, o el “realismo no representativo” de Alan Chalmers.

⁶⁴ Wallerstein, por ejemplo, ha sostenido: “Los dos enunciados principales de la ciencia, modestos pero fundamentales, son los siguientes: 1) Hay un mundo que trasciende nuestra percepción, que siempre ha existido y siempre existirá. Ese mundo no es un producto de nuestra imaginación. Con este enunciado rechazamos concepciones solipsistas del universo. 2) Ese mundo real puede conocerse *parcialmente* por métodos empíricos y el conocimiento obtenido puede resumirse en teorizaciones heurísticas. Aunque no es posible conocer íntegramente el mundo ni, por cierto, predecir el futuro correctamente (pues el futuro no está dado), resulta muy útil ir en busca del saber para tener una interpretación más acabada de la realidad y mejorar las condiciones de nuestra existencia”. «A favor de la ciencia, en contra del cientificismo», en Immanuel Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2004.

⁶⁵ www.clarin.com/internacional/espana/suspenden-profesor-decir-solo-existen-sexos-femenino-masculino_0_ozd0_0HTw.html.

poniendo todos los palos que pueden a cualquier intento de organización sindical.⁶⁶ Sucede que el identitarismo subjetivista de base emocional (característico de las sensibilidades posmodernas), es la ideología que mejor se adapta a la sociedad híper consumista desarrollada por un capitalismo globalizado, mega urbanizado, crecientemente digital y en permanente expansión. También es uno de los principales somníferos ante el desastre al que nos lleva la expansión ilimitada del capital, que ya se está dando de cabeza contra los límites biofísicos del planeta: a lo sumo incita a cambios individuales de “estilo de vida” que llevan a nuevas polarizaciones y dificultan cualquier organización colectiva. Si el “progreso” capitalista nos lleva al desastre (y todos los datos lo sugieren), el “progresismo” es sólo superficialmente disruptivo y progresivo: en lo profundo no sólo deja intactas las bases del sistema, sino que dirige todas las miradas y toda la atención hacia otros sitios, al tiempo que en muchas de sus manifestaciones comparte la desmesura propia del capital⁶⁷, y en todas el subjetivismo del individualismo consumista. Hay excepciones, por supuesto, pero la dinámica principal es clara. Nunca se subrayará bastante que el subjetivismo emocional y moralista encastra perfectamente con la industria de la publicidad y con la sociedad de consumo: en buena medida es su resultado. José Manuel Bermudo Ávila lo ha dicho muy bien:

El capitalismo actual no tiene secretos en la producción, y sus obstáculos están en el consumo: el mundo le viene pequeño y ha de ampliar ilimitadamente la potencia consumidora, necesariamente limitada, de los individuos. Esta necesidad es tanto mayor cuanto que escasean las áreas geográficas incorporables al consumo (pues las que quedan no son actualmente atractivas). En esa carrera ciega hacia la maximización del potencial consumidor del individuo, los buenos consumidores, los que interesan a la reproducción del capital, no son los sujetos (ciertamente sujetos y limitados a unas ideas, unas reglas, unas finalidades fijas, unas lealtades...), sino los individuos sin sujeción, espontáneos, siempre disponibles, infinitamente readaptables. Es decir, en rigor, manejables. Ya lo decía H. Arendt: el individualismo no es el antídoto del gregarismo, sino todo lo contrario. El culto a la diferencia y a la espontaneidad es, o al menos puede ser, la condición más favorable para la producción de individuos gregarios y sumisos, fieles y dóciles seguidores de los mil reclamos del mercado.⁶⁸

Aunque cualquier izquierda responsable debería tomar nota y tener en consideración los aspectos atendibles planteados por las concepciones posmodernas; no puede renunciar a un combate bastante duro contra ellas. Lo que está en juego es nada menos que la medida crítica, la sobriedad en los juicios, incluso la razón. Todo parece indicar que estamos entrando en un nuevo período de oscurantismo: la larga noche del capitalismo digital. No es el primer período de declive de la razón, y probablemente no será el último (aunque la combinación presente de arsenales nucleares, descenso energético y desastre ecológico plantea muy

⁶⁶ La promoción empresarial y la deriva identitaria de la minoría trans no significa que sus demandas (o al menos muchas de ellas) no sean justas y merezcan apoyo. Pero una izquierda sensata puede apoyar a la comunidad trans sin abdicar de la razón, sin caer en el identitarismo y sin hacerle el juego a la industria farmacológica. Las demandas y necesidades de minorías oprimidas o discriminadas requieren intervención política, pero hay que recordar que ante una misma situación se pueden ofrecer diferentes enfoques y soluciones. En el clima polarizado en que vivimos, conservadores y progresistas tienen sus propios grupos sufrientes preferidos: el conservadurismo religioso (el evangelismo es claro ejemplo), se especializa en la población carcelaria y en los adictos. El progresismo prefiere a la comunidad LGBTIQ o a minorías étnicas. Es evidente, sin embargo, que todas y cada una de estas problemáticas puede ser abordada legítimamente no sólo desde perspectivas conservadoras o progresistas, sino también revolucionarias.

⁶⁷ Ejemplos prístinos de esta desmesura: el haber superado ya la sustentabilidad de la biósfera en varios aspectos; la aspiración fantasiosa a alcanzar la inmortalidad (objetivo declarado por algunos ideólogos y también por algunos científicos inclinados a la ciencia ficción); el anhelo de colonizar Marte luego de haber devastado la Tierra. La desmesura de algunas corrientes trans activistas, por su parte, confía en ilimitadas transformaciones corporales (mientras tiende a asumir por acción u omisión, que cualquier cambio en las relaciones de producción es inimaginable). Sin embargo, por doloroso que sea descubrir que los reyes son los padres, la prosaica realidad es que hasta ahora ninguna intervención quirúrgica ha conseguido modificar más que las apariencias: no convierten a un macho en hembra o a una hembra en macho, como ningún *lifting* consigue hacer de un anciano un adolescente. ¡La terca biología, ay, que se resiste a la omnipotencia humana!

⁶⁸ “El sentido oculto de la crítica a la Ilustración”, Intervención en el Seminario de Filosofía Política “Evelio Moreno” (UB), en Octubre de 2004. Disponible en: <https://www.jmbermudo.es/>.

seriamente el problema de nuestra extinción). En todo caso, las mentes críticas tienen el deber de resistir, con las únicas armas válidas: crítica implacable, medida en el juicio, espíritu de diálogo, erudición, rigor lógico, serenidad, solidez empírica, claridad analítica. Y paciencia, mucha paciencia.

FERNANDO LIZÁRRAGA

LOS LIBERTARIANOS Y EL CONTRATO CANÍBAL

En los albores del capitalismo, con algo de curiosidad y otro poco de espanto, los grandes héroes literarios redescubrieron a los caníbales. Robinson Crusoe, cuyas aventuras –como explica Terry Eagleton– constituyen una sorpresa estilística para un público acostumbrado a relatos de grandes hazañas o apacibles pastorales, se destaca por ser un hombre común, que actúa con sentido común en una situación muy poco común. Daniel Defoe nos ofrece una narrativa que parece encontrar algo “extraordinariamente cautivamente” en la existencia cotidiana en tiempos en que “el cambio frenético, la repugnante inestabilidad y las emociones fuertes de la supervivencia eran la esencia del juego de un mundo predatorio”.¹ Con flema imperial y violenta practicidad burguesa, Robinson sobrevive a los antropófagos, esclaviza a *Viernes* y, así, salva su alma cristiana y el alma contractual de la pujante sociedad mercantil. Pero fue el indispensable William Shakespeare quien anticipó, poco más de un siglo antes que Defoe, la íntima relación entre los fundamentos del capitalismo y el mayor de los tabúes de Occidente: el consumo de carne humana. Y andando los años 1800, Karl Marx, para sorpresa de nadie, comprendió y describió cabalmente esta vinculación: el capitalismo es caníbal por naturaleza y sólo se estremece cuando se mira al espejo o cuando algún arúspice se atreve a hurgar en sus entrañas para hallar, en ese festín de sangre, incontables restos humanos.

En *El Mercader de Venecia*, tragedia publicada en 1600, Shakespeare nos presenta un conflicto casi insuperable entre dos universos normativos, culturales y legales. Por un lado, el cristianismo, representado por el próspero mercader Antonio, por sus amigos y por las leyes y jueces de Venecia; por otro, el prestamista judío Shylock, harto de la humillación, de vivir en el *ghetto* y de las astucias de los cristianos (que se han llevado a su hija). Como es sabido, Shylock le adelanta un préstamo a Antonio, en el cual incluye una cláusula fatal: si Antonio no devuelve el dinero con sus intereses, Shylock le cortará una libra de carne del pecho, y Antonio, casi con seguridad, morirá. La escena del juicio es famosísima y ha sido recreada varias veces en el cine. Shylock denuncia el incumplimiento de Antonio –cuyos barcos naufragaron–, los jueces le dan la razón porque el contrato ahora es sagrado en Venecia y cuando el prestamista está a punto de cortar la libra de carne, la intervención de la astuta Porcia salva a Antonio con una interpretación híper-textualista del pacto. En todo este enredo, lo que no está en duda es que el contrato es inviolable; tampoco está en duda –para los personajes de la tragedia– que la deuda podía pagarse con una libra de carne cortada del pecho del deudor.

Juristas como Richard Posner sostienen que Shakespeare exagera. En aquel tiempo, ninguna deuda monetaria era redimible con la muerte del deudor y tampoco con la mutilación.² Un deudor vivo y entero podría, eventualmente, cancelar el préstamo. David Conter³ coincide, pero añade que Shylock, el judío, jamás podría

¹ Terry Eagleton, “Acerca de decir la verdad”, *Socialist Register 2006, Diciendo la verdad*, Buenos Aires, Clacso-Centro Cultural de la Cooperación, 2007, pp. 305-306.

² Richard Posner, *Law and Literature. A Misunderstood Relation*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 142.

³ David Conter, “Eagleton, Judge Posner, and *Shylock v. Antonio*”, *McGill Law Journal*, 35, 1990, pp. 911-918.

llevar a cabo la sentencia porque las propias leyes mosaicas le prohibían cobrarse la deuda en sangre, como también le impedían fallar en apenas un miligramo en el corte de su porción. Lo curioso es que nadie se pregunta qué pretendía hacer Shylock con esa libra de carne; nadie lo dice; nadie se atreve a pensar que el amargo prestamista se alimentará con la carne de Antonio; quizás nadie se anime siquiera a imaginarlo. Pero Eagleton sí lo insinúa en una aguda observación sobre este punto. Shylock exige no sólo el pago exacto de la deuda, según la fría letra del contrato, sino mucho más: entiende que, si los jueces admiten la justicia de su reclamo, al mismo tiempo reconocen la condición humana que comparte con los cristianos. Por eso, dice Eagleton, la carne de Antonio –que por contrato le pertenece a Shylock– debe ser cortada en “una especie de misa negra o parodia grotesca de la hermandad eucarística”.⁴ Shylock cree que si le niegan la carne de Antonio, que ahora es suya, le están negando también el derecho a la plena humanidad y a la ciudadanía plena. El prestamista, insiste Eagleton, no hace sino demandar los deberes del ágape cristiano con sus correspondientes obligaciones y reconocimientos. Pero en vez de esto, los cristianos de Venecia sólo le ofrecen clemencia, esto es, perdonarle la vida por haber querido tomar, junto con la carne, la intocable sangre de Antonio.

Es bastante común que se acuse al cristianismo de practicar la antropofagia. De hecho, los primeros cristianos fueron perseguidos por esto. Pero no vamos a detenernos aquí a contemplar los vericuetos teológicos de la Eucaristía. Baste señalar la idea eagletoniana de una misa negra o una parodia de la hermandad eucarística. En efecto, la demanda del prestamista, enfática y furiosa, parece insinuar que quiere devorarse la carne de Antonio. La libra de carne es suya porque Antonio firmó voluntariamente el contrato; su consentimiento no tuvo fisuras. Shylock sabe muy bien que la usura está ligada a la palabra hebrea *neshekh*, que significa mordedura. Quien practica la usura pretende morder una parte vital del deudor, quiere comerse su sustancia. El sabio Maimónides decía que “el usurero muerde, infligiendo dolor a otra persona y comiendo su carne”.⁵ El contrato propuesto por Shylock es excesivo, claro está, pero en este mismo exceso reside el truco que hace que los aparentemente buenos cristianos de Venecia se vean enfrentados a las terribles consecuencias del imperio del contrato. Sólo una estratagema leguleya, concebida por la ingeniosa Porcia, salva la vida de Antonio. Sin embargo, el contrato no se pone en cuestión, sólo se disputa el alcance de la letra de ese acuerdo.

El bardo de Stratford-Upon-Avon merodea nuevamente el problema del canibalismo en la última y más misteriosa de sus obras: *La Tempestad* (1611). Próspero, el poderoso mago que gobierna la isla, tiene dos esclavos: el etéreo Ariel y el críptico Calibán. En su famoso ensayo “Caliban”,⁶ el cubano Roberto Fernández Retamar se condeue de este monstruo –hijo de la bruja argelina Sycorax, adoradora del enigmático dios patagónico Setebos– que trabaja sin descanso para proveer a Próspero y a su hija Miranda. Calibán, subraya Fernández Retamar, expresa el realismo de Shakespeare, quien ve el lado no utópico del nasiente mundo burgués al presentar este personaje como aquél “hombre concreto” que puede ser esclavizado, tratado como animal, despojado de sus tierras y obligado a trabajar y, en última instancia, exterminado (si es que puede hallársele reemplazo).⁷ Pero es más todavía: Calibán es el caníbal, el humanoide deforme que no se resigna a perder su isla, ni a someterse a la magia todopoderosa de Próspero.

Marx y la tradición marxista retomaron lúcidamente las insinuaciones de Shakespeare –recordemos que Marx admiraba y conocía al dedillo la obra del dramaturgo isabelino– en torno al canibalismo. Shylock mismo

⁴ Terry Eagleton, *William Shakespeare*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 43.

⁵ Citado en Conter, *op. cit.*, p. 914.

⁶ Roberto Fernández Retamar, (2004 [1971]) “Caliban”, en Fernández Retamar, R., *Todo Caliban*, Bs. As., Clacso, 2004 [1971], p. 26.

⁷ Fernández Retamar, *op. cit.*, p. 26. Dice Fernández Retamar: “Uno de los más difundidos trabajos europeos en la línea utópica es el ensayo de Montaigne ‘De los canibales’, aparecido en 1580. [...] En 1603 aparece publicada la traducción al inglés de los *Ensayos* de Montaigne, realizada por Giovanni Floro. No sólo Floro era amigo personal de Shakespeare, sino que se conserva el ejemplar de esta edición que Shakespeare poseyó y anotó. Este dato no tendría mayor importancia si no fuera porque prueba sin lugar a dudas que el libro fue una de las fuentes directas de la última gran obra de Shakespeare, *La tempestad* (1611)”. Fernández Retamar, *op. cit.*, p. 25. Ver también: Luis Astrana Marín, “Estudio preliminar”, en W. Shakespeare, *Obras Completas. Tragedias*, Madrid, Aguilar-Santillana, t. I, 2003, pp. 96-97.

aparece asociado a imágenes como las de vampiros y otros seres abominables que se nutren del trabajo vivo, en un permanente acto “canibalístico y sediento de sangre”.⁸ Así como el explotador se nutre del trabajo viviente, cual caníbal o vampiro, también Shylock, como todos los usureros y capitalistas, se lleva su libra de carne a los mordiscos. Y como buen caníbal, Shylock quiere que esa libra de carne salga del pecho de Antonio: “Sí, de su corazón, que así reza en el pagaré”, cita Marx en *El Capital*.⁹ Con estas imágenes en mente, Marx reflexiona sobre el vínculo entre capitalismo y canibalismo; entre el dinero y el cuerpo. Shakespeare había anticipado que en la lógica del contrato –entre iguales que son tales sólo en apariencia– estaba todo permitido, incluso una cláusula caníbal. Marx constató esta realidad. En *El Capital*, Marx escribe:

La naturaleza del capital es la misma tanto en sus formas no desarrolladas como en las desarrolladas. En el código que la influencia de los esclavistas impuso al territorio de Nuevo México, poco antes de que estallara la guerra civil norteamericana, se dice: el obrero, en tanto el capitalista ha comprado su fuerza de trabajo, “es su dinero” (su del capitalista) [...] La misma concepción era corriente entre los patricios romanos. El dinero prestado por ellos al deudor plebeyo se había convertido, a través de los medios de subsistencia de éste, en carne y sangre del deudor. Esta “carne y sangre” eran, pues, “su dinero”. De ahí la ley shylockiana de las Diez Tablas. Quede sin decidir la hipótesis de Linguet, según la cual los acreedores patricios organizaban de cuando en cuando, del otro lado del Tíber, *festines con la carne convenientemente aderezada de sus deudores*, así como la hipótesis de Daumer en torno a la eucaristía cristiana.¹⁰

El guillotinado francés Simon-Nicolas-Henri Linguet, en efecto, sostenía que los patricios se alimentaban de la carne de sus deudores, mientras que el alemán Georg Daumer retomaba la por entonces ya vieja acusación de que la comunión cristiana es un banquete caníbal. Lo que aquí importa es que cuando Shylock, o cualquier otro usurero primitivo o capitalista ya desarrollado, reclama su libra de carne, cree que esa carne es su dinero y no un mero sustituto. En el altar de capital se celebra esa misa negra donde se come la carne y se bebe la sangre de los trabajadores, deudores y desposeídos en general. La equivalencia entre el cuerpo y el dinero no es contingente. La demesura del capitalismo siempre tiene lugar para mayores y ocultas desmesuras.¹¹

En un inexplicable acierto, Netflix incorporó a su grilla la película *The Bad Batch (Amores Caníbales)*.¹² En los primeros quince minutos, el canibalismo y el anarcocapitalismo se funden en una pesadilla distópica y post-apocalíptica (visualmente cautivante). Luego de ser identificada como parte del *bad batch* (la mala camada o los descartables) y tatuada con el infame número detrás de la oreja, Arlen es arrojada más allá de un cerco fronterizo. En un cartel se lee que, a partir de ese lugar, el Estado ya no tiene ninguna responsabilidad por Arlen, ni por nadie. A poco de andar, Arlen es capturada por una banda de caníbales que, minuciosamente, se dedican al fisicoculturismo y se comen lentamente a sus víctimas, miembro por miembro, manteniéndolas vivas tanto como sea posible. Es un mundo tribal, mugriento, sin reglas únicas, habitado por estos caníbales, por vagabundos solitarios y por comunidades cerradas como *Comfort*, donde las únicas normas parecen ser la asistencia a las *raves* psicodélicas que organiza un sujeto llamado *The Dream*, quien a su vez tiene el monopolio reproductivo a través de su harem de jóvenes armadas con fusiles semiautomáticos. El canibalismo aquí no tiene ni una pizca de contractual, pues se practica en un mundo donde no rige ningún pacto, donde no se cobra ninguna deuda, y donde, como en *Mad Max*, el único instinto es el de supervivencia. En *Fresh*,¹³ otra

⁸ William Clare Roberts, *Marx's Inferno. The Political Theory of Capital*, Princeton University Press, Kindle Edition, 2017, p. 136.

⁹ Citado en Karl Marx, *El Capital*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002 [1867], p. 346.

¹⁰ Karl Marx, *El Capital*, op. Cit., p. 347, nuestras cursivas.

¹¹ La noción de desmesura es clave en la descripción del capitalismo, en varios de sus aspectos, tal como ha sido enfatizado en el “Manifiesto Kalewche. Un barco fantasma recorre el mundo”, donde se lee: “El sistema del capital se basa en la sed de ganancias, que carece de límites: el capitalismo es desmesurado por naturaleza, una naturaleza que no puede ser sofrenada por decisiones individuales: sus impulsos más profundos emanan de la estructura de las relaciones de producción”. Disponible en: <http://kalewche.com/manifiesto-kalewche-un-barco-fantasma-recorre-el-mundo>

¹² Película escrita y dirigida por Ana Lily Amirpour, Annapurna Pictures-VICE Films, 2016.

¹³ Película dirigida por Mimi Cave, Hyperobject Industries-Legendary Pictures, 2022.

película reciente, el canibalismo se ubica en las antípodas de *The Bad Batch*: aquí, en tiempos de citas a través de Internet, la joven y solitaria Noa termina en manos de un seductor caníbal (con ínfulas de gourmet al estilo de Hannibal Lecter), quien se ocupa de faenar a sus prisioneras vivas, parte por parte, para vender esas piezas –debidamente congeladas y etiquetadas– en un mercado internacional de caníbales millonarios. Así, en el desierto sin ley, el canibalismo se practica sin obstáculos; y allí donde el dinero es más fuerte que la ley, los caníbales pueden salirse con la suya. La carne humana es fuente de subsistencia, ya sea de manera directa o como equivalente de dinero: sólo es cuestión de grados. Como decía Marx: “La naturaleza del capital es la misma tanto en sus formas no desarrolladas como en las desarrolladas”.

El espectro del caníbal anida en la lógica del capital y se corporiza en las discusiones sobre temas como la venta de órganos o la simple auto-mutilación. En nuestro país, la relación cuerpo-dinero-mercado ha cobrado dimensiones de escandalete mediático gracias a las intempestivas intervenciones del dirigente libertario Javier Milei. Es curioso –o no tanto para quienes desde hace años, en pequeños círculos académicos, advierten que es preciso tomar en serio las desmesuras libertarianas– que las ideas más radicales, las que sobrepujan los límites de la ley y coquetean con el tabú, no vengan de la izquierda libertaria sino desde el anarcocapitalismo, combinado con versiones un poco más recoletas como el pensamiento de Robert Nozick. Podrán decirse muchas cosas de Javier Milei; lo que no puede negarse es que amplió el espectro del debate político y, como pocos, puso nuevamente el foco sobre la libertad (mientras grandes mayorías se allanaban, asustadas y obedientes, ante cualquier disparate represivo en tiempos de pandemia). En efecto, Milei juega con el tabú: propone un mercado de órganos (no llega a decir que podría ser para comerlos, pero sólo porque nadie se lo ha preguntado) y es estudiadamente ambiguo en la relación con su hermana. Canibalismo e incesto: difícil emparar semejante mano.

Las incursiones mediáticas de Milei arrojan elementos importantes para comprender la relevancia del desafío libertario y la gramática profunda del capitalismo. En un debate con el dirigente de la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP), Juan Graboïs, se dio el siguiente intercambio ante la hierática mirada del dueño de editorial *Perfil*, Jorge Fontevecchia.

Milei.— Las opciones no se hacen quitando libertades, se logran dando más libertad [...] ¿Quién sos vos [Graboïs] para determinar cómo es el contrato que tengo yo con Jorge [Fontevecchia]?; es un problema entre Jorge y yo.

Graboïs.— Lo que pasa es que vos llevás esta lógica a un absurdo. Te voy a dar otro ejemplo. En tu concepción, ¿sería legítimo que alguien le compre un brazo a un tipo porque le gusta coleccionar brazos?

Milei.— Y si alguien se lo quiere vender, ¿cuál es el problema?

Graboïs.— Te aseguro que vas a encontrar mucha gente dispuesta a vender su brazo a cambio de una vivienda para su familia. Pero eso es una inmoralidad, una monstruosidad que no se puede aceptar. Es la imposición de la perversión sádica del poderoso.

Milei.— Ahí está el error. Porque cuando decís que un tipo decide sobre su propio cuerpo si quiere utilizarlo para financiar algo para dárselo a los hijos, lo que está en el fondo es que cuando tenés un Estado que te saca el 50 por ciento es como si te hubiera cortado la mitad del cuerpo; termina siendo infinitamente peor. Lo que pasa es que se hace con una pátina distinta.¹⁴

Poco después, el dirigente libertario se mostró partidario de la compra-venta de órganos, un tema nada sorprendente para quienes hayan leído dos líneas de bioética libertaria, como la de Tristram Engelhardt, pero

¹⁴ “Jorge Fontevecchia con Juan Graboïs y Javier Milei”, *Periodismo Puro*, NetTV, mayo de 2022. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zjp7nAGVKyo>

anatema entre la mayoría de los formadores de opinión de los grandes medios argentinos. Cuando Jorge Lanata le preguntó si estaba a favor de vender órganos, Milei dijo:

Es un mercado más. ¿Por qué todo tiene que regularlo el Estado? [...] Si dejaras esos mercados libres funcionarían muchísimo mejor. Es una decisión de cada uno. ¿Por qué no puedo decidir sobre mi cuerpo? Si el liberalismo es el respeto irrestricto del proyecto de vida del prójimo, basado en el principio de no agresión y en defensa del derecho a la vida, la libertad y la propiedad, mi primera propiedad es mi cuerpo. ¿Por qué no voy a poder disponer de mi cuerpo? Acaso no dispone el Estado de mi cuerpo cuando en realidad me roba más del 50 por ciento de lo que genero? [...] Entonces hay un doble estándar: para que el Estado me esclavice, entonces sí; pero si yo quiero disponer de una parte de mi cuerpo *por el motivo que fuera*, ¿cuál es el problema? ¹⁵

Los fundamentos del libertarianismo están contenidos en estos breves fragmentos: un individualismo radical que se manifiesta en la tesis de autopropiedad –esto es, que cada quien es propietario de sí mismo– y en la soberanía de las preferencias personales; la ausencia (que es más que un rechazo) de cualquier consideración sobre la igualdad; una impugnación de cualquier tipo de intervención por fuera del contrato entre partes; la condena al Estado como aparato que esclaviza a los particulares. Veremos algunos de estos puntos a continuación.

Individualismo anti-igualitario

El 9 de febrero de 1971, el economista Murray Rothbard publicó en *The New York Times* el artículo titulado “The New Libertarian Creed” [El Nuevo Credo Libertariano], el cual significaba la ruptura de un grupo de intelectuales con la cúpula del conservadurismo norteamericano, expresado en la revista *National Review*. Disgustados con los retrocesos estatistas del conservadurismo, los ahora llamados libertarios se reclamaron herederos de otro viejo conservadurismo que ponía al individuo en el punto de partida de la reflexión ética, económica y política. En efecto, en los años 1930 y 1940, recuerda Rothbard, ese sector se oponía al “*Big Government*” y “sostenía la libertad civil y la libertad económica de mercado mientras se oponía a la intervención del gobierno, la conscripción, el militarismo [...] y el imperialismo estadounidense de ultramar”.¹⁶ En cambio, en los años 1950, el conservadurismo se había convertido en defensor de “una fusión de libertad y orden: en la cual la libertad del individuo es juiciosamente contenida dentro de una matriz de orden suministrada por el Estado”.¹⁷ A finales de esa década, añade Rothbard, cualquier resto de libertarianismo se había perdido en el sector del conservadurismo dominante, aferrado a una idea de “ley y orden” que otorga inadmisibles poderes al Estado. Así, en un gesto de rebeldía, el credo libertariano quedó formulado, acaso por primera vez, en estos términos:

La doctrina libertaria comienza, no con la comunidad conservadora o con el Estado, sino con el individuo. Cada individuo, como una entidad que actúa de manera independiente, posee el derecho absoluto de autopropiedad; esto es, ser dueño de su persona sin que los demás lo molesten. De este axioma derivamos la total oposición a la conscripción y a las leyes [que prohíben] el aborto. En segundo lugar, cada individuo tiene derecho a ser propietario de cualquier recurso sin dueños previos (tal como la tierra virgen) que él encuentre y ponga en uso al ejercitar su energía personal sobre dicho recurso. De aquí se deriva el derecho

¹⁵ Lanata *sin filtro*, Radio Mitre, junio 2022. <https://youtu.be/tYYnp8HO7hk>. Nuestras cursivas.

¹⁶ Murray Rothbard, Murray, “The New Libertarian Creed”, *The New York Times*, 9 de Febrero, 1971, p. 39.

¹⁷ *Ibid.* Cabe destacar que incluso John Rawls, posterior hereje liberal y archirrival de los libertarios, también empezó su carrera preocupado por las tentaciones totalitarias que anidaban en el *Big State* de posguerra. Ver Katrina Forrester, *In the shadow of justice. Postwar liberalism and the remaking of political philosophy*, Princeton University Press, 2019, pp. xiii.

de “ocupación” sobre la propiedad del suelo, y como consecuencia, todos los demás derechos de propiedad privada. Porque si un hombre es dueño de sí mismo y de la tierra que ocupa, también tiene el derecho de poseer sin ser molestado la tierra que ha transformado en capital, como también el derecho de dar su propiedad a quien se le antoje (de aquí el derecho de herencia) y de intercambiar sus títulos de propiedad por los títulos de cualquier otro (de aquí el derecho de libre contrato y de economía de mercado libre de *laissez-faire*).¹⁸

En las declaraciones de Milei y en el nuevo credo de Rothbard, queda claro que el punto de partida y de llegada es el individuo; no hay otra cosa que individuos. La sociedad, como dirían los utilitaristas, es una comunidad ficticia. Este es un punto de coincidencia clave entre las versiones anarcocapitalistas, como la de Rothbard, y las visiones libertarias que conceden una mínima presencia al Estado, como es el caso de Robert Nozick. En su ya clásico *Anarquía, Estado y Utopía* (1974)¹⁹, Nozick afirma que “las personas cooperan al hacer cosas, pero trabajan separadamente; *cada persona es una empresa en miniatura*”. Los productos de estas personas, añade, “son fácilmente identificables y los intercambios se hacen en mercados abiertos con precios establecidos competitivamente”.²⁰ En línea con Rothbard, la idea es que a partir del estricto individualismo y de la propiedad de sí (o autopropiedad) se puede poseer aquello que cada quien produce o intercambia, sin fuerza ni fraude, y sin la intervención de ningún otro agente, excepto aquellos que ejercen el derecho de libre contrato. Cualquier interferencia no consentida es una violación a la autonomía individual.²¹ “¿Quién sos vos para determinar cómo es el contrato que tengo yo con Jorge [Fontevicchia]?; es un problema entre Jorge y yo”, le dice Milei a Grabois.

El tercero que no debe entrometerse, por excelencia, es el Estado o cualquier otra entidad que reivindique ideas como el bien común, el bienestar general, el buen vivir, la solidaridad, etcétera. En rigor, el libertarianismo rechaza cualquier noción de igualdad de oportunidades excepto aquellas que remueven discriminaciones o barreras formales. Que el Estado deba socorrer a los desafortunados o a quienes nacieron con desventajas sociales resulta inadmisibles, por la sencilla razón de que cada quien es dueño de sí y de las ventajas o desventajas con las que llega a este mundo. Entonces, dice Nozick, “que las personas tengan las dotes naturales que tienen no viola las retribuciones o derechos (en el sentido de Locke) de ningún otro”.²² Nadie tiene la obligación de corregir las desigualdades sociales iniciales, como tampoco de asistir a nadie a menos que esto sea convenido mediante un contrato explícito. El anarcocapitalismo imagina un mundo sin Estado; el libertarianismo acepta, con desgano, un Estado mínimo que sólo debe proteger, mediante su poder coercitivo, la propiedad, la vida y la libertad de los individuos pero jamás hacerlo mediante mecanismos redistributivos.

Como se dijo, y como queda en evidencia en el silencio de Milei sobre este punto, los libertarios no tienen ningún compromiso con la igualdad, ya sea que se la entienda como resultado final, como punto de partida, o como un patrón distributivo que iguala recursos, bienes primarios, acceso a las ventajas o bienestar. Rechazan la igualdad entendida como punto de partida porque la buena o mala suerte inicial de cada quien no puede ser reprochada ni debe ser corregida. Hay un compromiso filosófico profundo en contra de la igualdad, un compromiso axiomático, si se nos permite. Para Nozick y sus seguidores de la derecha libertaria,²³ su

¹⁸ Rothbard, *op. cit.*, p. 39. Rothbard sostiene que el feto puede ser considerado como un parásito indeseado dentro de otro cuerpo y, por ende, la madre (el cuerpo gestante) tiene derecho absoluto a decidir sobre sí misma y, eventualmente, interrumpir el embarazo. Los libertarios de nuestras latitudes, en cambio, asumen que hay una persona con derechos desde la concepción; por lo tanto, el aborto es inaceptable porque el feto no puede dar su consentimiento.

¹⁹ Robert Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*, Buenos Aires-México-Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991 [1974].

²⁰ *Ibid.*, p. 186; nuestras cursivas.

²¹ Para Nozick, los derechos que consagran la inviolabilidad individual “reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines, no simplemente medios; no pueden ser sacrificados ni usados sin su consentimiento para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables”. Nozick, *op. cit.*, p. 43.

²² *Ibid.*, p. 221.

²³ También hay una izquierda libertaria que se diferencia, básicamente, porque supone igualdad en el acceso a los recursos externos al punto que también defiende la propiedad de sí.

concepción de la justicia social “no establece ninguna presunción a favor de la igualdad, ni de cualquier otro estado final superior o establecimiento de pautas”, puesto que “no se puede simplemente suponer que la igualdad tenga que estar integrada en cualquier teoría de la justicia”.²⁴ La igualdad como resultado también está fuera del cálculo libertario porque, incluso cuando por casualidad se diera un resultado igualitario, la libertad de mercado acabaría por desbaratarla más pronto que tarde, a menos que un sistema totalitario al estilo soviético impidiera los intercambios libres entre las personas.²⁵

Las sociedades libres tienden a ser desiguales; no hay nadie a quien culpar ni a quien reponsabilizar.²⁶ Sin vacilar, Nozick asevera que no hay relación alguna entre riqueza y pobreza. Que los pobres sean pobres no es porque hay ricos que son ricos. Ni los pobres están mal *porque* los ricos están bien; ni los pobres están mal *para* que los ricos estén bien; ni el bienestar de los ricos es la causa de la situación de los pobres; etc.²⁷ En un firulete retórico, sostiene y se pregunta: “Puesto que al esclavizarse usted a una persona más pobre mejoraría la porción del pobre empeorando la suya propia, ¿debemos decir que la persona pobre está mal porque usted está tan bien como está? ¿Tiene ella menos para que usted pueda prosperar?”.²⁸ Resulta contraintuitivo sugerir que los ricos deben convertirse en esclavos de los pobres para mejorar la situación de estos últimos (pero, como veremos, aquí se oculta parte del argumento libertario contra los impuestos). El mundo puede contener, entonces, todas las desigualdades que resulten del ejercicio de la libertad libertaria; se trata de un mundo en el que cada quien está librado a su suerte, donde la cooperación se limita a aquella que puedan pactar contractualmente los individuos –nada de contratos tácitos ni obligaciones derivadas de deberes generados hipotéticamente–, donde todo está permitido salvo aquello que interfiera con la propiedad (incluida, claro, la autopropiedad). Entonces, “si una sociedad, por más rica que sea, deja morir a sus indigentes, es posible que los libertarios encuentren que esto es deplorable. Pero mientras que ningún derecho de propiedad haya sido violado, no hay allí nada de injusto a sus ojos”.²⁹

Alguna vez, Norberto Bobbio observó que la derecha conservadora abraza la idea de la desigualdad natural entre las personas y deriva de este hecho una conclusión alentadora: tales desigualdades –porque generan incentivos o ánimo de emulación– son funcionales para el progreso social. Los libertarios no son –estrictamente hablando– conservadores ni creen necesariamente que las desigualdades sean benéficas: consideran simplemente que son inevitables o, mejor dicho, que nadie tiene derecho a imponer la igualdad al precio de limitar las libertades que protegen la propiedad. Sin entrar en demasiado detalle, puede decirse que la teoría libertaria de la propiedad se basa en dos grandes pilares. Por un lado, una teoría de las apropiaciones legítimas, según la cual cada individuo –propietario absoluto de sí mismo– tiene derecho a apropiarse de tantos recursos como quiera a través de su trabajo, iniciativa o simple buena suerte. Por otro, una teoría de las transferencias legítimas: cada quien es dueño de transferir a otros todo aquello que sea legítimamente suyo, siempre y cuando sea una transacción consentida, sin coerción ni engaño. No hay límite a la cantidad de riqueza

²⁴ Nozick, *op. cit.*, p. 228.

²⁵ Escribe Van Parijs: “la regulación por el mercado conduce inevitablemente a disparidades considerables en los ingresos. Pero [los libertarios] no se conmueven. Lo que, para ellos, determina la justicia o la injusticia de una distribución particular de los ingresos, no tiene nada que ver con su vinculación con tal o cual estructura ideal preestablecida, por ejemplo, igualitaria. Lo que cuenta, exclusivamente, es si la distribución observada es el producto de transacciones voluntarias, no obligadas, entre individuos cada uno de los cuales tiene un derecho igual a disponer libremente de su propio cuerpo y de su propiedad legítimamente adquirida”. Philippe Van Parijs, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Bs. As., Nueva Visión, 1992, p. 98.

²⁶ Sobre la diferencia entre culpa y responsabilidad por las injusticias sociales, ver: Iris Young, *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, 2011, especialmente el capítulo 3.

²⁷ Nozick, *op. cit.*, p. 190.

²⁸ *Ibid.*, p. 191.

²⁹ Van Parijs, *op. cit.*, p. 151. Friedrich Hayek, aunque no es un libertario, tampoco se estremece ante el costo social de la primacía absoluta de las libertades. Escribe: “En un mundo basado en ideas igualitarias, el problema de la sobrepoblación [...] es insoluble. Si garantizamos que cada uno de los que nacen siga vivo, muy pronto no podremos mantener esta promesa. Hay un único freno a la sobrepoblación; concretamente, que los únicos pueblos que permanezcan y se multipliquen sean aquellos que puedan alimentarse por sí mismos”. Hayek, citado en Elmar Altvater, *The Future of the Market. An Essay on the Regulation of Money and Nature after the Collapse of “Actually Existing Socialism”*, London-New York, Verso, 1993, p. 242.

que cada quien pueda acumular. Sólo se propone un tenue criterio llamado “*estipulación lockeana*”, la cual prescribe que, cuando se producen apropiaciones de recursos, nadie debe empeorar su situación inicial. En el mundo libertariano, en suma, no hay restricción alguna a las desigualdades que surgen de apropiaciones y transferencias legítimas.

Impuestos, esclavitud y utopía

La cooperación social, tal como se entendió en la posguerra y en tiempos de la *Great Society* norteamericana, como ya dijimos, es completamente ajena al ideario libertariano. No puede haber cooperación social allí donde no hay sociedad, ni siquiera como ficción al estilo de los utilitaristas. Sucede que, para Nozick, “no hay ninguna *entidad social* con un bien, la cual soporte algún sacrificio por su propio beneficio. Hay sólo personas individuales, diferentes personas individuales, con sus propias vidas individuales. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros. Nada más”.³⁰

Si sólo existen personas individuales y están dotadas del súper-derecho de propiedad de sí, y blindadas contra cualquier interferencia (derechos como restricciones laterales, en la jerga libertaria), nadie puede obligar a que las personas se ayuden mutuamente. Por eso, cuando el Estado cobra impuestos no hace otra cosa que forzar a la cooperación entre quienes no lo han consentido. Pero el asunto es más grave aún: los impuestos son una forma de semi-esclavitud.

Como se recordará, Milei afirma: “cuando tenés un Estado que te saca el 50 por ciento es como si te hubiera cortado la mitad del cuerpo [...] Lo que pasa es que se hace con una pátina distinta”. Y va más allá: “hay un doble estándar: para que el Estado me esclavice, entonces sí [puede el Estado disponer de mi cuerpo]; pero si yo quiero disponer de una parte de mi cuerpo *por el motivo que fuera*, ¿cuál es el problema?” Dejemos por el momento esa idea de la “pátina distinta”. El argumento de Milei es exactamente el mismo que el de Nozick sobre cómo los impuestos representan la semi-esclavitud o la propiedad parcial de unos sobre otros. El autor de *Anarquía, Estado y Utopía* considera que los sistemas que buscan la justicia distributiva a través de tributos o limitaciones en los derechos de propiedad se *apropian* de las acciones de los individuos y “apoderarse del resultado del trabajo de alguien equivale a apoderarse de sus horas y dirigirlo a realizar actividades varias”. Entonces, si alguien es obligado “a hacer cierto trabajo o un trabajo no recompensado por un período determinado”, quienes imponen la obligación se convierten en “co-propietarios” de aquél que trabaja, y esas acciones compulsivas “les otorga un derecho de propiedad” sobre la persona en cuestión. Para Nozick, esto “sería tener un derecho de propiedad, tal como se tiene dicho control y poder de decisión parcial, por derecho, sobre un animal o un objeto inanimado”.³¹ En otras palabras, se cancela la autopropiedad y quienes imponen cooperación o gravámenes sin consentimiento de los demás se convierten en amos, en semi-propietarios de aquellos a quienes se les arranca el tributo. Así, las teorías de justicia distributiva que buscan resultados igualitarios o pautados –mediante el aparato estatal y sin el consentimiento expreso de los sujetos– “instituyen la propiedad (parcial) de los otros sobre las personas, sus acciones y su trabajo. Estos principios suponen un cambio: de la noción liberal clásica de propiedad sobre uno mismo a una noción de derechos de (co)propiedad sobre otras personas”.³² Obligar a que unos asistan a otros implica consagrar una forma de semi-esclavitud (de los ricos a favor de los pobres, por ejemplo; algo intolerable en el universo libertariano).

³⁰ Nozick, *op. cit.*, p. 44.

³¹ *Ibid.*, pp. 173-74, nuestras cursivas.

³² *Ibid.*, p. 174.

Ahora bien, en general, los sistemas redistributivos aparecen bajo la “pátina distinta” de la solidaridad, el bien común, la justicia, etcétera. Pero el punto de Nozick no pierde fuerza. Como advierte G. A. Cohen, “el Estado de bienestar le hace a los trabajadores que pagan impuestos exactamente lo mismo que, en la queja marxista, el capitalista le hace a los trabajadores: les extrae producto por la fuerza y, según añadirían los libertarios, sin el beneficio del contrato que los trabajadores firman con el capitalista”.³³ La idea de autopropiedad y su corolario –esto es, que nadie debe ser forzado a asistir a otros– pone en serios aprietos los argumentos a favor del Estado Benefactor y contrarios a la explotación. En otras palabras, el Estado hace por fuerza de ley lo que el capitalista hace merced a las circunstancias económicas y con el consentimiento de los trabajadores. En esta línea de argumentación podría incluso decirse que los desempleados y los que no pueden trabajar *explotan* – en el sentido de sacar ventaja indebida– a los trabajadores por medio de los impuestos que recauda el Estado. El problema es, siempre, que alguien –persona o institución– disponga sobre el cuerpo y los frutos del trabajo de otros sin su consentimiento. Pero cada quien puede hacer consigo mismo lo que se le dé la gana: “si yo quiero disponer de una parte de mi cuerpo *por el motivo que fuera*, ¿cuál es el problema?”, desafía Milei. La esclavitud tributaria es injusta, pero la esclavitud voluntaria no lo es.

Así las cosas, y puesto que para los libertarios no está en disputa la capacidad de elegir –casi en cualquier circunstancia, esto es, cuando no hay coerción o engaño–, Nozick se atreve a resumir su teoría distributiva en una máxima que, aunque sobresimplificada, permite esclarecer varios puntos. La máxima en cuestión dice así:

*De cada quien como escoja, a cada quien como es escogido.*³⁴

Al simular el esquema de otras fórmulas distributivas célebres, como la de Louis Blanc –retomada en varias ocasiones por Marx y Engels y buena parte de la tradición socialista– Nozick establece los usos legítimos de la libertad. Cada quien puede ofrecer en el mercado abierto aquello que elija hacer (sujeto a la prohibición del daño a terceros) y puede recibir su propio producto (generado en solitario o en cooperación contractual con otros) y las cosas que otros decidan brindarle como servicios o como objetos, siempre y cuando sean cosas legítimamente poseídas.

Un aspecto interesante de esta fórmula es que implica un rechazo de la meritocracia. Más allá del habitual error de confundir neoliberalismo con libertarianismo, lo cierto es que en este punto hay una coincidencia fundamental entre ambas corrientes: el mérito moral no debe incidir en un sistema de mercado; nadie merece tener más o menos. Cada individuo acumula posesiones en función de lo que elige hacer y de lo que los demás eligen hacer con o por él. No por ser más bueno, honesto o talentoso alguien tendrá más bienes; todo depende de qué bienes o servicios ofrezca en el mercado y de las elecciones libres de los demás. La meritocracia, vale añadir, es más propia de regímenes bienestarristas que promueven la igualdad de oportunidades y las denominadas carreras abiertas a los talentos. Otro elemento atractivo de esta fórmula –que tiene como trasfondo, claro está, el principio de autopropiedad– es que cada quien puede escoger hacer lo que se le antoje con su propio cuerpo: puede suicidarse, practicar la eutanasia, abortar, consumir drogas, mutilarse, e incluso – como se anticipó– venderse en esclavitud. Nozick se pregunta “si un sistema libre le permitiría venderse a sí mismo como esclavo” y su respuesta es: “Creo que sí” puesto que, en definitiva, “algunas cosas que los individuos pueden escoger para sí, nadie puede escogerlas para otro”.³⁵ Conviene subrayar otro rasgo del libertarianismo que puede concitar simpatías varias: el rechazo al Estado. Como vimos, Rothbard inaugura el credo libertario en oposición a un tipo de conservadurismo estatista, promotor de la ley y el orden. Es un

³³ Gerald Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge-París, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme, 1995, p. 151.

³⁴ Nozick, *op. cit.*, p. 163. La fórmula completa sostiene: “De cada quien según lo que escoge hacer, a cada quien según lo que hace por sí mismo (tal vez con la ayuda contratada de otros) y lo que otros escogen hacer por él y deciden darle de lo que les fue dado previamente (según esta máxima) y no han gastado aún o transmitido”. *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*, p. 317.

credo antimilitarista, anti-imperialista y centrado en la inviolabilidad de las personas. La izquierda –muchas veces infatuada por un igualitarismo burdo–, se ha enamorado del Estado como la herramienta idónea para ejecutar políticas sociales y ha olvidado el exigente horizonte de extinción del Estado previsto en la tradición marxista, por no hablar de su rápida abolición en la tradición anarquista.³⁶

Estos atractivos de la libertad libertariana se ven reforzados cuando, por ejemplo, teóricos anarcocapitalistas se proponen disputar en el territorio que, en buena medida, estuvo reservado para el socialismo. En concreto, la maniobra –simple e ingeniosa– consiste en abandonar los clásicos supuestos antropológicos del liberalismo y abonar alguna forma de supuesto socialista (o rousseauiano) sobre la generosidad humana. Jason Brennan, en un pequeño libro titulado *Why Not Capitalism?* [*Capitalismo. ¿Por qué no?*, 2014], satiriza la visión socialista de G. A. Cohen con un propósito claro: demostrar la superioridad moral y el potencial utópico del capitalismo. Según su argumento, el liberalismo clásico y el libertarianismo han asumido, erróneamente, el presupuesto del egoísmo humano como motor del sistema y, por eso mismo, ha perdido la lucha retórica y moral contra el socialismo. Como han dicho algunos defensores del capitalismo, el socialismo es una “maravillosa teoría [para la] especie equivocada”.³⁷ Brennan, por su lado, quiere demostrar que el capitalismo es el sistema correcto para la especie humana si se considera que las personas, en un marco de libertad, pueden desplegar sus mejores inclinaciones. Más aún, Brennan afirma que una sociedad de mercado, lejos de afincarse en el egoísmo, promueve la cooperación, el altruismo, la ausencia de envidia, etcétera. En suma, si se abandona la premisa del egoísmo innato, personas libres, cooperativas, respetuosas y no envidiosas elegirían vivir en el capitalismo y no en el socialismo. A tono con Nozick, Brennan considera que un mundo basado en los principios libertarianos es el marco ideal para que florezcan diversas utopías (incluso comunas socialistas).

Autopropiedad versus autogobierno

Los libertarios de estos lares suelen vociferar contra el socialismo cada vez que olisquean alguna forma, por pequeña que sea, de redistribución de la riqueza y el ingreso. Este lenguaje pone en la misma bolsa a los sectores populistas, socialdemócratas, de centro, de centro-derecha y hasta la izquierda marxista. Todo lo que no es libertario es socialista, según esta confusión que, a la postre, le viene de perillas al populismo y a la centro-derecha. Para el marxismo, en particular, el discurso libertario es problemático. Veremos someramente algunos rasgos de esta controversia para retomar luego el punto crucial del consentimiento.

Parte de la mentada confusión es que Nozick ataca con igual crudeza al igualitarismo liberal de John Rawls –que aboga por una sociedad donde las únicas desigualdades permitidas sean las que benefician a los que están peor y pone estrictos límites a la acumulación de riqueza– como al socialismo (en su forma de teoría ideal marxista y en función de las fallidas experiencias históricas). El punto de partida para los embates contra el socialismo es una definición amplia de la explotación. Este fenómeno, dice Nozick, se verifica “en cualquier sociedad en la que los incapacitados para trabajar productivamente son subsidiados por el trabajo de otros”.³⁸ Es una definición que no esconde su desafío al marxismo. Supone que hay un grupo, los trabajadores, que subsidian a quienes están incapacitados para hacerlo y esto es explotación, ya que dicho subsidio es extraído por la fuerza mediante impuestos. A los libertarios no les importa en absoluto aquello que el marxismo condena en la explotación: que se trata de un robo perpetrado, en el marco de la compulsión de las circunstancias económicas, por parte de quienes controlan los medios de producción. En un mercado habitado

³⁶ En tiempos de pandemia, el slogan “El Estado te cuida” circuló casi sin oposición. Muy pocos vieron que el mismo Estado que “te cuida”, es el mismo que te vigila, te encarcela, te mata, te envía a la guerra, te dice –en buena medida– cómo vivir tu vida, qué amar, qué odiar, cómo morir, etcétera.

³⁷ Edward Wilson, citado en Jason Brennan, *Why Not Capitalism?* New York, Routledge, 2014, p. 6.

³⁸ *Ibid.*, p. 246.

por propietarios de sí mismos, libres de toda interferencia, cada quien elige entre las pocas o muchas opciones disponibles. Y si al final de una impredecible cadena de elecciones, alguien tiene que elegir entre un trabajo misérrimo o morir de hambre, su libertad no ha sido coartada en absoluto. No hay explotación porque hay consentimiento. Nozick lo dice sin reparos: “la opción de una persona entre grados distintos de alternativas desagradables no se convierte en no voluntaria por el hecho de que otros voluntariamente decidieron y actuaron, dentro del marco de sus derechos, de una manera que no le dejó una alternativa mejor”.³⁹ Lo que importa es que siempre haya alternativas, aunque sean horrendas. El contenido de las mismas no tiene valor; sólo cuenta que exista la posibilidad de elegir sin coerción directa por parte de terceros. Como diría Cohen, se trata, sin dudas, de un abuso del lenguaje de la libertad, pero es un abuso que no suena como tal.

El debate Milei vs. Grabois tocó el fondo de la cuestión, durante el siguiente intercambio:

Grabois.— Si vos tenés que elegir entre no comer y ser explotado durante 18 horas, o 14 horas o 10 horas, yo elegiría ser explotado. *Pero esa no es mi voluntad.*

Milei.— *¿Cómo que no? También podés elegir morirte [...]* Creo en la libertad de los individuos, en el autogobierno, en el orden espontáneo.

Milei afirma que hay libertad incluso en una situación trágica, allí donde las opciones son todas malas. La libertad es, en suma, un conjunto de opciones, con independencia de su contenido. El problema, como lo ha analizado G. A. Cohen,⁴⁰ es que el libertarismo mezcla el imperativo kantiano de que los individuos no pueden ser tratados meramente como medios sino como fines en sí mismos y la idea de consentimiento. En su forma rigurosa, el principio kantiano prohíbe usar a los demás como medios; pero en su versión más aceptada no dice que está vedado usar a otros como medios en forma absoluta, sino que condiciona este uso a que los demás *también* sean tratados como fines. Uno puede rechazar la autopropiedad y cumplir el imperativo kantiano; y también es posible afirmar la autopropiedad y rechazar el mandato de Kant. Se puede *usar* a los más ricos para que sostengan a los desocupados por medio de impuestos sin que esto implique tratar a los primeros sólo como medios. En tal caso no se respeta su autopropiedad, pero sí el principio kantiano. O puede ocurrir que no se cobren impuestos y nadie sea obligado a asistir a nadie. Pero esto no implica que se trate a los ricos como fines, ya que la decisión que respeta su autopropiedad puede ser al mismo tiempo indiferente a sus fines. Así, cuando los libertarios invocan a Kant, no pueden hacerlo de manera consistente con sus objetivos, esto es, evitar todo tipo de interferencia.

De allí que, como indica Cohen, la teoría libertaria, en realidad, combina la autopropiedad con el consentimiento. Para el libertarismo, sólo vale el denominado “consentimiento real” y no el “consentimiento normativamente posible”. El primero consiste en dar el consentimiento ante una situación específica, bajo circunstancias particulares; el segundo supone pensar que hay cosas que uno jamás consentiría pero que no tiene más remedio que hacerlo en ciertos momentos. Cuando Milei dice que frente a la opción de trabajar a destajo o morir de hambre: “*También podés elegir morirte*”, apela a la idea de consentimiento real. Cuando Grabois, previamente, afirma que, frente a ese mismo par de opciones “*elegiría ser explotado, pero esa no es mi voluntad*”, se acerca a la idea de consentimiento normativamente posible.

Frente al asalto libertario, el problema central para el marxismo y el socialismo en general es que estas tradiciones –acaso sin quererlo– refrendan alguna forma de autopropiedad. La sola idea de que un trabajador es dueño de su fuerza de trabajo y puede venderla a otro propietario como lo es el patrón, supone que esa mercancía –que es una capacidad con valor de cambio– le pertenece como le pertenece cualquier otro objeto

³⁹ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁰ Cohen, op. cit., p. 141 y ss.

o su propio cuerpo. Cuando Marx afirma varias veces que la extracción de plusvalor es un robo, un hurto, un acto de pillaje, un engaño, etc., parece afirmar de algún modo la autopropiedad. Lo mismo ocurre cuando, para la fase inferior del comunismo, postula una distribución según la contribución individual que, en cierta forma, respeta en parte el derecho de propiedad sobre uno mismo.⁴¹ No ocurre lo mismo cuando se trata del principio de distribución según las necesidades, donde el reclamo proporcional a la contribución ya no tiene vigencia. En este caso, la autopropiedad sí es rechazada por completo. El marxismo tiene elementos suficientes para negar al menos normativamente la autopropiedad, aunque por razones prácticas o factuales la acepte como inevitable en ciertas fases transicionales hacia el comunismo pleno. Con todo, la mejor defensa que puede realizar el marxismo consiste en rechazar de plano el axioma de la autopropiedad y no buscar artilugios para vencer al libertarianismo en este terreno.

Otra defensa posible frente al embate libertario reside en el denominado argumento democrático. Carole Pateman –quien prefiere usar el concepto de “propiedad sobre la persona” en lugar de “propiedad de sí”– coincide en que la autopropiedad “debe ser abandonada si un orden más libre y democrático debe ser creado”.⁴² Desprenderse de una parte de uno mismo, por medio de un contrato, parece una ficción, y lo es, pero es una ficción totalmente operativa. En los contratos, dice la autora, lo que está en juego “no es el intercambio, sino la alienación de una particular pieza de propiedad en la persona, es decir, el derecho al auto-gobierno. Cuando los ‘derechos’ son vistos en términos de propiedad pueden ser alienados, pero en una democracia, el derecho al autogobierno sólo es parcialmente alienable”.⁴³ Los libertarios creen que los derechos de propiedad sobre uno mismo son totalmente alienables, absolutos, y por eso llegan a aceptar la esclavitud voluntaria, o vender un brazo “por el motivo que fuera”, o un órgano, o sangre, o una parte cualquiera del cuerpo.⁴⁴ Una visión menos radical, constitucionalista –dice Pateman– supone que son sólo parcialmente alienables, de modo que puede venderse la fuerza de trabajo pero no la persona misma. Por esta vía, se puede sostener la democracia política pero no la democracia económica. Una tercera opción consiste en considerar que los derechos de propiedad en la persona son inalienables y, en consecuencia, impugnar la institución del empleo, una de las piezas clave del capitalismo. La solución de Pateman, esto es, la solución democrática, consiste en negar que los derechos de autogobierno puedan ser vistos como derechos de propiedad, porque la propiedad siempre es alienable. Entonces, la fuerza de trabajo debería quedar bajo la órbita de la autonomía y no de la autopropiedad. Sería un derecho inalienable.

Sin embargo, alega Pateman, la institución del trabajo asalariado se funda en una “ficción política” fundamental: “que las capacidades pueden ser tratadas como separables de las personas” y que “los individuos son propietarios de propiedad en sus personas”.⁴⁵ Empero, en los hechos, los empleadores contratan personas y no pedazos de propiedad, gobiernan personas enteras y no sólo factores de producción. Por ende, la relación de empleo entraña un vínculo de subordinación y restricción de la libertad que la autora denomina “subordinación civil”. Dicha subordinación, a su vez, se justifica mediante el “mito fundamental de que la propiedad de capital da al propietario el derecho de gobierno sobre otros”.⁴⁶ Incluso en casos de capitalismo limpiamente generado, “la consecuencia de la entrada voluntaria en un contrato de empleo es la subordinación

⁴¹ He examinado con detalle este problema en Fernando Lizárraga, *Marxistas y liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 2016, capítulo 3.

⁴² Pateman, Carole (2002) “Self-ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts”, *The Journal of Political Philosophy* (Oxford), 10 (1), March, p. 20.

⁴³ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁴ En consonancia con el principio de inviolabilidad de las personas, los derechos libertarios sobre el cuerpo son absolutos y, en tal sentido, inalienables respecto de intervenciones de terceros. Pero son absolutamente alienables, en tanto renunciables, en la medida en que exista el consentimiento real entre adultos capaces de hacerlo. Estoy en deuda con Laura Duimich por el señalamiento que me llevó a realizar esta aclaración.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 33 y 36.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

civil, la disminución, a un grado mayor o menor, dependiendo de las circunstancias del contrato particular, de la autonomía y el autogobierno”.⁴⁷ En suma, dice Pateman,

la justificación del empleo como el paradigma del trabajo libre descansa en la ficción política de que un pedazo de propiedad de la persona, la fuerza de trabajo, es alienable. De hecho, la fuerza de trabajo no es separable de su dueño y, por lo tanto, no es alienable. Ya que la fuerza de trabajo no puede ser alienada, cualquier debate sobre si debería o no debería ser alienable [...] es un debate sobre “hagamos como si”. Tal debate distrae la atención de la subordinación que constituye el empleo, y de lo que es en efecto alienado a través del contrato de empleo, el derecho al autogobierno.⁴⁸

La crítica de Pateman es aguda y ayuda a romper con el discurso de la autopropiedad. Para el socialismo ofrece, al menos, una salida política. Y, si se quiere, siempre es posible volver a Kant, quien hallaba inverosímil la propiedad de sí y sostenía que cada persona tiene consigo misma una relación *sui iuris*, es decir, de autogobierno, pero no *sui dominus*, esto es, de autopropiedad. Pero si bien aquí hay material para que el marxismo se desprenda de la trampa de la autopropiedad, los libertarios no se conmoverán ni un tantico así y mantendrán, como axioma, que la autopropiedad es un derecho natural, que no debe ser justificado, sino simplemente protegido por un conjunto de derechos de no interferencia. Grabois podrá seguir diciendo que su consentimiento *real* no expresa su voluntad (normativamente *posible*), y Milei seguirá pensando que el autogobierno y la capacidad de elegir no se ven afectados ante un conjunto de opciones atroces si éstas surgen de elecciones legítimas de otros.

Moloch

El marco para la utopía que proponen los libertarios es, en apariencia, muy seductor. Sin embargo, la absoluta prioridad de la (auto)propiedad, incluso por sobre la libertad y la vida permiten sospechar que ese mundo de gente razonable y cooperativa que elige vivir en el capitalismo no sería tan bueno al final de cuentas. Sucede que una cuestión tan elemental como la satisfacción de necesidades queda por fuera del juego que proponen los libertarios. Y ya no se trata de una elección trágica como aquella que se plantea entre tomar un empleo degradante o morir de hambre. Se trata simplemente de que el derecho a la vida no tiene prioridad sobre el derecho a la propiedad.

En un tramo muy conocido de *Anarquía, Estado y Utopía*, Nozick la emprende contra el filósofo Bernard Williams quien, en defensa de la igualdad, sostiene –a modo de ejemplo– que “el fundamento apropiado de la distribución de la atención médica es la mala salud: ésta es una verdad necesaria”.⁴⁹ Para Williams es “irracional” un sistema en el cual la salud sea una mercancía al alcance de quienes puedan pagar por los servicios médicos y no sea accesible para quienes necesitan tales cuidados pero no tienen dinero. En el

⁴⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50. La idea de subordinación que comporta la institución del trabajo asalariado no es, desde luego, un hallazgo de Pateman. Engels, en su “Introducción” a *Trabajo asalariado y capital*, ya sostuvo la “inseparabilidad” de las personas y su fuerza de trabajo. Dice Engels: “(el trabajador) vende su fuerza de trabajo. Pero su fuerza de trabajo está unida [*intergrown*] con su persona y es inseparable de ella” Engels, Friedrich “Introduction” a Karl Marx, “Wage Labour and Capital”, en K. Marx. y F. Engels, *Selected Works*, London, Lawrence & Wishart, 1991 [1891], p. 67. También Georg Lukács enfatiza que la fuerza de trabajo es “inseparable de la existencia física” del trabajador. Georg Lukács, *History and Class Consciousness*, London, Merlin Press, 1990 [1922], p. 166. En una comunicación personal a propósito de una primera versión de este artículo, Sebastián Martín me ha hecho notar que “el consumo de la carne del individuo trabajador (necesario desde esta lógica del capital que liga dinero y cuerpo) debe ser indefectiblemente repuesto de manera genérica por la carne de la clase. Los individuos virtualmente se agotan, pero la clase ‘se perpetúa’”. En tal sentido, recuerda un fragmento de *El Capital* donde se lee: “[e]l propietario de la fuerza de trabajo es mortal. Por tanto, debiendo ser continua su presencia en el mercado –tal como lo presupone la continua transformación de dinero en capital–, el vendedor de la fuerza de trabajo habrá de perpetuarse [mediante la procreación]”. K. Marx, *El Capital*, op. cit., p. 208.

⁴⁹ Citado en Nozick, op. cit., p. 229.

argumento de Williams también está presente el supuesto de que las actividades persiguen fines internos – independientes de la ganancia o el lucro– que a su vez se conectan con las necesidades de otras personas. Los médicos desean curar enfermos y éstos necesitan ser curados. Frente a esto, Nozick destila uno de sus argumentos más contraintuitivos: si se acepta la postura de Williams, resulta entonces una “verdad necesaria” que “el único criterio apropiado para la distribución de la atención médica es la necesidad de atención médica [y, presumiblemente], entonces, el único criterio propio para la distribución de servicios de barbería es la necesidad de servicios de barbería. ¿Necesita un jardinero repartir sus servicios entre aquellos céspedes que más lo necesitan?”⁵⁰ En otras palabras, para Nozick, no habría ningún problema en que un cirujano confesara que su fin es amasar una gran fortuna para pasear en un yate millonario y no la salud de sus pacientes. A su entender, un médico es igual a un jardinero o a un peluquero (lo cual supone que el jardinero no ama las flores que cuida y el peluquero no se complace en su arte); es decir, no puede exigírsele (o ni siquiera esperarse) que su actividad sea distribuida en función de un fin interno o de necesidades externas. Nadie puede impedir que el médico persiga sus propios fines personales (que pueden ser muy distintos de la atención de la salud); la sociedad no tiene por qué pagar por este servicio para todos y mucho menos asegurar que el servicio se preste independientemente de las decisiones de quienes pueden prestarlo. La *estipulación lockeana* hace su juego: si una persona pobre y enferma no puede pagar por la atención del médico cuyo fin no es curar sino enriquecerse, la situación de aquella persona doliente no ha empeorado: las cosas siguen tal como están, nadie pierde.

La fatídica opción entre trabajar casi por nada o morir de hambre es una elección legítima, además, porque el derecho a los medios de vida está limitado por los derechos de propiedad. Si alguien necesita comida, no tiene con qué comprarla u obtenerla y nadie está dispuesto a dársela o intercambiarla por algún servicio, mala suerte. Nozick dice:

Un derecho a la vida no es un derecho a cualquier cosa que se necesite para vivir; otras personas pueden tener derechos sobre estas otras cosas [...]. Un derecho a la vida sería, cuando mucho, un derecho a tener o a luchar por todo lo que se necesita para vivir, siempre que tenerlo no viole los derechos de los demás. Con respecto a las cosas materiales, la pregunta es si tenerlas viola el derecho de otros. [...] Por tanto, el derecho a la vida no puede ser el fundamento de una teoría de los derechos de propiedad.⁵¹

Si alguien se apropia de una única fuente de agua –o reclama propiedad exclusiva sobre un recurso escasísimo que sirve para fabricar medicamentos básicos– nadie puede reclamar que esta persona comparta dicho recurso o deje a disposición de los demás iguales cantidades con igual calidad, como habría exigido John Locke en el siglo XVII. Nada de eso: para los libertarios, una distribución es justa si no empeora la situación de nadie. La propiedad, vale insistir, tiene prioridad sobre la vida y sobre la libertad. La libertad es una función de la propiedad, por más que lo disimulen a los gritos.

En *Mad Max. Fury Road*⁵², por ejemplo, se presenta el antiguo, actual y seguramente futuro problema del monopolio del agua. Una vez más, esta distopía parece no incumplir ninguno de los principios libertarios. Quienes no quieren morir de sed, simplemente se esclavizan (voluntariamente, diría Milei) al dueño del agua y sus matones (los *war boys*), núcleo de un Estado ultramínimo que hace cumplir el contrato de sumisión. Nada hace pensar que en este mundo alguien se atrevería a prohibir la venta de un brazo a cambio de una ración adicional de agua; como a nadie le parece inaceptable el canibalismo de supervivencia en *The Bad Batch*. Si nadie puede juzgar los motivos del médico o los motivos de nadie, si todos son autopropietarios, ¿qué otra razón válida –excepto cierta repugnancia culturalmente desarrollada– habría para prohibir el comercio de órganos o partes del cuerpo? Con cierto horror, uno puede imaginar fácilmente un mundo donde,

⁵⁰ Nozick, *op. cit.*, p. 229.

⁵¹ *Ibid.*, p. 180.

⁵² Película dirigida por George Miller, Village Roadshow Pictures, 2015.

a diferencia de lo que ocurre clandestinamente en *Fresh*, las personas venden voluntariamente partes de sus cuerpos a un conjunto de sibaritas o simples antropófagos que tienen suficiente dinero para comprar esas partes de cuerpos y devorarlas, poco a poco, hasta que ya no queda sino un hilo de vida en ellas. Pero esto sería perfectamente aceptable en el mundo libertario donde cada quien es amo absoluto de sí mismo.

En su viaje por las entrañas del infierno capitalista, Engels recogió unos versos que desnudan la naturaleza antropófaga del capital. El poema de Edward P. Mead, titulado “El rey vapor” –anota Engels– “corresponde al sentimiento de los obreros mismos sobre el sistema de fábricas”. Entre sus estrofas se lee: “Como el antiguo y sombrío Moloch, su amo / que en el valle de Hinón moraba, / sus entrañas son vivo fuego / y los niños son su alimento. / Sus sacerdotes son una banda hambrienta / sedienta de sangre, arrogante y violenta / que guía su mano gigantesca / para convertir la sangre en oro”.⁵³ En *Metrópolis* (1927), de Fritz Lang, el antiguo dios caníbal de los fenicios aparece tal como lo describe el poema de Mead. Una gigantesca máquina de vapor se transforma en la cabeza del mismísimo Moloch; sus enormes fauces, custodiadas por sacerdotes, devoran sin cesar a los trabajadores esclavizados. De todos modos, no hace falta releer a Engels, ni ver películas, ni forzar la imaginación hacia zonas oscuras y sangrientas. Basta encender la televisión cualquier mañana y contemplar –no sólo mirar– esas masas de trabajadores que se apiñan en los trenes y colectivos rumbo a las fábricas, oficinas, talleres y tiendas. Cuando trasponen la puerta de la fábrica, ya no son totalmente dueños de sus cuerpos porque tales cuerpos portan una mercancía que han vendido voluntariamente, diría Milei. Y ese cuerpo, cuyas partes tienen precio –miren, si no, las cláusulas del seguro– será puesto al servicio del trabajo muerto dirigido por capataces y gerentes, encargados de extraer hasta la última gota de sangre y sudor –expresiones visibles del gasto de la invisible fuerza de trabajo–. Como Shylock, los capitalistas –incluso los bonachones dueños de una empresa metalúrgica familiar, que tratan como hijos a sus empleados– no pueden dejar de reclamar su libra de carne y devorarla por completo. Lo dice el contrato, así está convenido.

⁵³ Frederick Engels, *The Condition of the Working Class in England*, London, ElecBook, 1998 [1892], p. 280. Nuestra traducción.

CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

LA IMPOSTURA DECOLONIAL

Como fenómeno académico de repercusión internacional, el decolonialismo es, simultáneamente, una reivindicación apasionada de la marginalidad y una contribución decisiva a la eternización de las condiciones que hacen posible la exclusión y la opresión a escala global. Es, por decirlo de alguna manera, una apología de los excluidos que, en la inconciencia pueril de su enunciación, sólo puede existir exigiendo el mantenimiento de la exclusión en nombre de una alteridad radical que presupone inmodificable. Para la lógica decolonial, la particularidad es el punto de partida que se desea insuperable porque gracias a ella se fundamenta el reclamo de una aceptación compasiva arraigada en la victimización infinita de entidades a las que se les niega toda posibilidad de asumirse como sujetos. De ahí su poderosa fe antiilustrada. Su proclama es, al reverso del lema clásico de la Ilustración, la de una minoría de edad que se afirma con arrogancia y exige un reconocimiento por el simple hecho de su incapacidad, o más bien porque se denuncia la incapacidad como resultado de una opresión histórica, pero se defiende a “capa y espada” en cuanto base de aceptación de las potencias excluyentes, a las que les reclama no haberle nunca aceptado. “Atrévete a culpabilizar a los otros de tu propia impotencia”. Ése podría ser su lema.

La histeria desbordada conduce, de principio a fin, cada uno de los “aportes” decoloniales. En el fondo, de lo que se trata es de exigirle reconocimiento a aquéllos que nunca lo han dado y a los que, se agrega, no deberían darlo porque sólo se han basado en la violencia del poder para imponer su verdad y su autoridad. Se desea, así, desesperadamente, un reconocimiento que no se desea y que ni siquiera se admite como tal. Exigen a gritos que se les aplauda por el único mérito de haber sido excluidos, de haber sido marginados, pero una vez que lo logran, le reclaman a su público (al hegemónico, al que dicen despreciar) que él no es nadie para aplaudirle. Son, para decirlo en términos vulgares, “limosneros con garrote”.

Para el decolonial, no hay mayor mérito que la marginación. Ése es su presupuesto histórico. Ser marginado es el logro máximo del individuo porque lo hace candidato inmediato al reconocimiento compasivo del poder hegemónico, quien lo sube a la palestra para oírlo quejarse de todo aquello que ha sufrido por la insensibilidad histórica de la colonización. Su ética es una ética de plañideras. Como recompensa, el poder hegemónico puede lavar su culpa y comer en la misma mesa que el ofendido. Él paga el salón, los platillos y todo lo que adorna el espectáculo; la víctima se encarga de recriminarlo y hacerlo sentirse mal por ello. Al final, curiosamente, todos terminan contentos. El poderoso sigue siendo poderoso, pero se siente bien porque le ha dado de comer al excluido; el excluido, por su parte, se dice satisfecho, pero señala que aún hay mucho por hacer, que la herida colonial no ha sanado, que tal vez nunca sane... En fin, se consolida en su papel de víctima para seguir siendo convidado al banquete.

Lo importante es guardar las distancias entre el “uno” y el “otro”. Para el decolonial, sólo la palabra del “otro” vale porque habla desde el “horizonte ético de la exclusión”. La eterna inferioridad del “otro” significa su superioridad moral. Ésa es la revancha decolonial. Nietzsche, sin duda, se sentiría fascinado ante

tal escarnio de la razón: la víctima exige su elevación moral a base de una autoflagelación que exhibe frente a aquél al que recrimina. ¿No sirvió justo para eso la invención de los mártires cristianos? Incluso idean un infierno para los dominadores: la eterna escucha de un reproche en boca de esos pesados suplicantes.

En fin, el otro se presenta antes que nada como la “víctima”, y la víctima sólo se concibe, en primer nivel, como el “absolutamente otro”, como aquél que reside en la “exterioridad del horizonte ontológico («realidad» más allá de la «comprensión del ser»), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma”.¹ ¿Dónde se localiza ese “más allá del horizonte ontológico”? Imposible determinarlo, de ahí la “radicalidad” del reclamo. Lo que se exige no es la inclusión, sino el reconocimiento de la exclusión absoluta como punto de partida para aceptar la infinidad de la culpa. Esa culpa es, en última instancia, impagable, porque su origen se sitúa en el punto exacto donde la historia se vuelve mitología moderna, en relato señero de un origen que el calendario puede ubicar con precisión, pero que la mente contemporánea sólo atina a reproducir en la paradoja de una discriminación absoluta ratificada *a posteriori*.

El punto de partida es, para la mente teologizante del pensador decolonial, necesariamente el *pecado original*. Él se ubica al comienzo de los tiempos, en el cual la conquista o la furia imperial arrasaron los últimos vestigios del paraíso terrenal, cuya idealidad posbíblica fue, curiosamente, tematizada, en primera instancia, en tierras americanas, por los misioneros jesuitas que se encargaron de la colonización espiritual de las almas conquistadas. Ellos fueron los que originariamente se aproximaron a la construcción mítica de la inocencia indiana y a la elaboración *sui generis* de un mundo impoluto, aún reservado de la corrupción europea, que se prestaba, más que cualquier otro, en las “reducciones”, a la conversión religiosa, justo porque presentaba los rasgos de una comunidad inmaculada semejante a la que Adán y Eva experimentaron en el jardín del Edén. Ese mito del “más allá”, aquí en la Tierra, tan caro a la lógica simplista del decolonialismo, es, así, en su origen, un relato europeo. Pero el decolonialista no se detiene en semejantes minucias. Su antieuropeísmo vale, aunque sea de procedencia europea.

El *otro* (en su nivel absoluto) es el punto de partida aunque no exista, aunque nunca haya existido. Cuando se responde a esta afirmación señalando al indígena que exclama: “¡Pido justicia!”, “¡Tengo hambre!”, o “¡También soy humano!”² (al decolonial le encanta dramatizar sus argumentos), lo que habría que preguntarle es si acaso ha sido únicamente el indígena latinoamericano el que ha sufrido esa penuria o marginación. ¿No la podrían expresar (¿no la han expresado acaso?) todos los explotados, todos los esclavizados, todos los violentados de la Tierra, hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos, provengan de donde provengan? ¿Por qué reclamar exclusivamente para el indígena latinoamericano (o africano o asiático) el número 1 en el *hit parade* de la exclusión? Si el que sufre proviene de África o de Asia o de América o de Europa o de Oceanía, ¿sufre más o menos por ello? Todo agredido es, en cierta medida, un *otro* para su agresor, alguien que vale como lo contrario a un sujeto, a un ser humano cuya dignidad no puede ser violentada. No importa que ese *otro* provenga de Italia, Japón, Ecuador, Australia, Burkina Faso o de donde se quiera: mientras sea víctima de una agresión, mientras clame por justicia y no la encuentre, mientras esté condenado a morir de hambre y nadie lo atienda, es un *otro*. Pero, entonces, por simple lógica, ese *otro* se halla en todas partes, no tiene un lugar privilegiado de existencia, por más que haya zonas con mayor exclusión y explotación que otras. Aún más, todos, en cierto momento de nuestras vidas, hemos sido *otros*, hemos sido víctimas de agresiones y exclusiones por parte de sujetos contra los cuales no teníamos, en ese instante, modo de protegernos. En realidad, el *otro* implica siempre un *nosotros*.

Pero así no razona el decolonial. En su lógica simplista y maniquea, digna de un escolapio de primer grado, el *otro* tiene un lugar de origen y procedencia específica; es alguien que se diferencia del *uno* privilegiado

¹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, Trotta, 1995, pp. 417-418.

² Juan José Bautista S., *¿Qué significa pensar desde América Latina?*, Akal, España, 2014, p. 25.

que se encuentra en un punto geográfico muy alejado de su realidad. ¡Y les pone nombres! (uno positivo, otro negativo): el *uno* es el *europeo*; el *otro*, el *no-europeo*. Con esta conclusión, con esta afirmación básica, sin darse cuenta, el decolonial elabora dos mitos complementarios. Comencemos con el análisis del negativo (que es al que el decolonial dice querer salvar de su ostracismo histórico).

¿Quién es el no-europeo? Difícil especificarlo, incluso para el mismísimo mitólogo decolonial. Empero, no es su fuerte quedarse callado cuando no sabe con certeza lo que quiere expresar. El ideólogo mayor, el profeta de la liberación, dice dos cosas distintas y contrarias en su evangelio imaginario: “Un «absolutamente Otro» en esta *Ética* sería algo así como una tribu amazónica que no hubiera tomado *ningún contacto* con la civilización actual, hoy prácticamente inexistente. La libertad del Otro –siguiendo en este aspecto a Merleau-Ponty [un europeo francés, por cierto. CHF]– no puede ser una «absoluta» incondicionalidad, sino siempre una cuasi-incondicionalidad referida o «relativa» a un contexto, a un mundo, a la facticidad, a la factibilidad”.³ Correcto, en este punto, sólo por un momento, reconoce la imposibilidad de toda su charlatanería. Pero sólo por un momento. Poco después recae necesariamente (pues de otra manera tendría que tirar su propia obra al cesto de la basura) en el punto de vista mitológico (vale repetirlo para subrayar la inconsecuencia lógica de todo el planteamiento): “La *Ética* de la Liberación tiene por punto de partida preferencial (...) la «*exterioridad*» del *horizonte ontológico* («realidad» más allá de la «comprensión del ser»), el más allá de la comunidad de comunicación o de una mera sabiduría *afirmada* ingenuamente como autónoma”.⁴ ¿Pero no se había dicho que esa “alteridad absoluta” no podía existir en la realidad histórica de nuestro tiempo más que como ejemplo extremo y excepcional? Y ahora se aboga por una “exterioridad del horizonte ontológico”. ¿Cuál es ese exterior “más allá del ser”? (Por cierto, ¿no proviene el concepto de lo “absolutamente otro” de la filosofía de un europeo de nombre Levinas? En realidad, no hay que excavar mucho para confirmar esto: todos los conceptos decoloniales provienen de la filosofía europea que se quiere negar).

Rechazada de tajo la misma realidad histórica de la que se pretendía partir, la fantasía mitológica puede desbordarse sin el menor prurito. La mitología crea sus propios extremos y define las fronteras de la imposibilidad histórica a la que da cabida en su imaginación sectaria: “Iniciaré mi reflexión con la siguiente hipótesis [¿no resulta enternecedor llamarle “hipótesis” a un mito? CHF]: entre 1492 y 1700 se produce una ruptura con el modo como la naturaleza era entendida previamente, no sólo en Europa sino en todas las culturas del planeta. Si hasta antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado, con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa, esta visión orgánica empieza a quedar subalternizada”.⁵

¿Visión orgánica? ¿De qué fábula *new age* nos habla este articulista decolonial? ¿Cuál es ese paraíso mitoteológico que supuestamente aniquiló la invasión europea? En este punto, hay que reconocer que incluso un autor verdaderamente revolucionario como Aimé Césaire pone, en su *Discurso sobre el colonialismo*, las primeras piedras del edificio ideológico decolonial al caracterizar al mundo prehispánico como un edén comunitario: “Por mi parte –dice–, yo hago la apología sistemática de las civilizaciones paraeuropeas. [...] Eran sociedades comunitarias, nunca de todos para algunos pocos. Eran sociedades no sólo antecapitalistas, como se ha dicho, sino también *anticapitalistas*. Eran sociedades democráticas, siempre. Eran sociedades cooperativas, sociedades fraternales”.⁶

¿Era comunitario el Estado azteca con sus jerarquías militares y religiosas y su expansión imperial? ¿Se puede considerar como “siempre democrática” la división de castas en la India, la cual, por cierto, convive

³ Enrique Dussel, *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, pp. 417-418.

⁵ Santiago Castro-Gómez, “La ilustración del siglo XVIII”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y ‘latino’ [1300-2000]*, CREFAL-Siglo XXI, México, 2009, p. 130.

⁶ Aimé Césaire, *El discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, España, 2006, p. 21.

muy bien con el capitalismo contemporáneo? ¿Es fraternal la amputación del clítoris que practican algunos pueblos musulmanes de África y del Medio Oriente? Si se quiere hablar de los *valores universales* de las diversas culturas y tradiciones del orbe, se tendría que hablar, en primer lugar, de sus *horrores universales* para no caer en la falsa apología ni en la construcción de paraísos inexistentes.⁷

¿Y qué decir de las concepciones “armónicas y orgánicas del universo” que supuestamente regían el mundo preeuropeo? Que su ficción es igual de poderosa que la de la realidad democrática de las sociedades paraeuropeas de Césaire. Es escandaloso que estos hijos de la Teología de la Liberación acusen tan escaso conocimiento de sus fuentes primarias. ¿Se olvidaron acaso de la furia con la que Jehová aniquiló en un diluvio universal a todos los seres vivientes creados por él mismo, con excepción de ocho humanos privilegiados considerados como justos, y a las especies animales que Noé rescató en su arca? ¿Se olvidaron de Sodoma y Gomorra y de Babilonia y de Jericó y de todos los lugares donde el dios judío o, como le gusta denominarlo al ideólogo mayor, el dios *semita* descargó su ira y su venganza? “Oh, Señor, Dios de las venganzas, oh, Dios de las venganzas, ¡resplandece!” (Salmos 94:1).

Y lo mismo se puede decir de cualquier otra cosmovisión o concepción o mitología o filosofía, o como quiera denominarla el ideólogo decolonial, provenga de donde provenga. Es ridículo pensar, como lo hace míster Mignolo desde su cubículo exclusivo en la *Duke University*, que “para los pueblos indígenas, los opuestos pueden coexistir sin negarse”.⁸ En la cosmología náhuatl, por ejemplo, toda la creación es comprendida en términos de una violenta e incesante confrontación, como corresponde a un pueblo guerrero e imperialista, acostumbrado a conquistar, sacrificar y colonizar. En el mito de la Coyolxauhqui, ésta organiza una excursión con sus hermanos para asesinar a su propia madre, Coatlicue, al sospechar que había quedado preñada deshonorosamente de un desconocido y estaba próxima a parir. Cuando llegó al lugar donde se hallaba, nació Huitzilopochtli, el Tezcatlipoca azul, quien, provisto de armas y furia guerrera desde su origen, venció a sus hermanos y decapitó a su hermana, arrojando su cabeza al cielo y su cuerpo desmembrado a la tierra. De su cabeza nació la luna, que todos los días es vencida en una batalla por el sol. Así, en esta cosmovisión apasionante, no hay en ningún momento “complementación”, sino confrontación, lucha guerrera, contradicción sin límites que se reproduce día a día.

Y así podríamos seguir con cualquier religión que se quisiera, incluso con las más pacifistas. Para no extendernos en este punto, baste mencionar la más popular de ellas en la ideología *new age*, que alimenta, de muchas maneras, la imaginación y el vocabulario del mitólogo decolonial: el budismo. ¿No expresa la primera de las Cuatro Nobles Verdades que el malestar en todas sus formas o *dukha* (dolor, sufrimiento, enfermedad, tristeza, etc.) acompaña cualquier manifestación de la existencia? La única forma de anular ese dolor es, primero, reconociendo su causa (segunda noble verdad), que es el deseo, y, a partir de ahí, procurando su extinción (tercera noble verdad), lo cual se logra siguiendo el Óctuple Sendero (cuarta noble verdad). En resumen, para el budismo de origen hindú (el decolonial, consecuente siempre con su racismo reactivo, vive de señalar las procedencias geográficas de las diferentes cosmovisiones, religiones y filosofías), el mundo no tiene su fundamento en ningún dios específico, y la leyes del *dharma* expresan el principio del dolor, la infelicidad y la insatisfacción constante de la existencia (en todos sus niveles) por la presencia del deseo, cuya superación sólo se puede lograr, en última instancia, alcanzando el nirvana, esto es, negando la existencia misma. Sin desconocer en ningún momento la trascendencia y originalidad de este pensamiento, cabría preguntar: ¿cuál es la visión armónica y orgánica que se encuentra en dicha concepción del mundo?

⁷ Cf. Carlos Herrera de la Fuente, “13 tesis contra Dussel”, artículo publicado en la revista *Transgresiones. Revista internacional de literatura y cultura visual*, Argentina, Colombia, España, México Perú, No. 3, febrero-marzo 2018.

⁸ Walter Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa Editorial, traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba, 2007, p. 22.

Pero el problema real, el fundamento de todas estas especulaciones sin fundamento, se halla en el punto de partida de la ideología decolonial: la suposición de una “exterioridad absoluta”, de una “alteridad radical”, de una abstracción total del no-europeo idealizado en víctima inocente del poder conquistador y colonizador europeo. Ése es el mito de los mitos. De nuevo, es Dussel quien encabeza esta tergiversación sublime. En su ataque al mundo europeo moderno (del cual goza cabalmente, dando conferencias alrededor del mundo en prestigiosas universidades), avanza en la caracterización de ese “otro”:

...si se pretende la superación de la “Modernidad” será necesario negar la negación del mito de la Modernidad. Para ello, la “otra-cara” negada y victimada de la “Modernidad” debe primeramente descubrirse como “inocente”: es la “víctima inocente” del sacrificio ritual, que al descubrirse como inocente juzga a la “Modernidad” como culpable de la violencia sacrificadora, conquistadora originaria, constitutiva, esencial.⁹

¿Se entiende la forma de proceder de este falso profeta? Niega un mito sustituyéndolo con otro. Por el momento no se puede profundizar el tema de la “Modernidad” (se hará más adelante), pero la supuesta negación de la negación recae en la irrisoria construcción de una inocencia impoluta, victimizada en un ¡“sacrificio ritual” moderno! ¡Oh, hay tanto que decir contra esta cháchara pseudoteórica que es difícil saber por dónde empezar!...

Comencemos con la “exterioridad del horizonte ontológico” e histórico. Preguntemos, de una vez por todas, con toda la seriedad posible, ¿dónde se localiza ese otro absolutamente excluido? En ningún lado. Ésa es la misma respuesta que da Dussel al comienzo de su *Ética* (arrepintiéndose, sin decirlo, muy pronto). Entonces, concluyamos lo evidente: ese otro, tal como está caracterizado, es inexistente. La secuencia histórica misma hace imposible el encuentro de la pureza absoluta. La otredad radical puede ser establecida, únicamente, y con pinzas, antes de la llegada de los conquistadores españoles, portugueses y, más tarde, ingleses, holandeses, franceses, etc. Pero apenas éstos llegan, sea implementando métodos violentos de acción, imponiendo una ideología religiosa o uniéndose pacíficamente con los otros (lo cual llegó a ocurrir históricamente), comienza un mestizaje étnico, religioso, político, económico, social y cultural. Al poco tiempo de su llegada a México, la Malinche se unió a Cortés, sirviéndole como fiel intérprete y traductora para sus planes de conquista del imperio azteca, dando posteriormente a luz a su hijo (el llamado “primer mestizo de México”): Martín Cortés, quien, junto con su hermano Martín Cortés Zúñiga (al que se quiso nombrar rey de la Nueva España), se convertiría en emblema de la defensa de los intereses encomenderos en contra de los de la Corona española, esto es, de una potencia europea. Como es de sobra conocido, con el paso del tiempo, la forma más eficaz de conquistar y colonizar a los pueblos rebeldes fue a través de la evangelización y del mestizaje étnico y cultural (sincretismo). En la actualidad, a pesar del resurgimiento, completamente alterado y contemporizado, del pachamamismo y otros fenómenos similares, casi no existe pueblo indígena latinoamericano que no esté ligado estrechamente con las religiones católicas o protestantes, ambas de procedencia europea. ¿Cuál es el “afuera constitutivo” de esa realidad mestiza históricamente irreversible? Su existencia es tan cierta como la del “sujeto mítico de la necesidad” en la teoría lacaniana, el presupuesto de una individualidad prelingüística de la que, en última instancia, nadie puede dar cuenta, ni siquiera el significante amo que la custodia, porque la vivencia inmediata se le escapa y no le pertenece nunca.

El extremo idealizador de ese recuento mítico, sin embargo, lo representa la imagen de la “víctima pura e inocente”; del “otro” arrollado por la Historia en su virginidad moral y racial, al punto que se eleva como máximo paradigma de una ética construida a base de arquetipos escolásticos. ¿Inocente? ¿En qué sentido?

⁹ Enrique Dussel, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, Perspectivas Latinoamericanas*, Edgardo Lander (comp.), CLACSO, Buenos Aires, Argentina, julio de 2000, p. 49.

Hay dos formas de analizar el asunto: *a priori* y *a posteriori*. *A priori*, sólo se podría comprobar la afirmación de la “inocencia” si se demostrara un estado de bondad y castidad impecables antes de la conquista, lo cual, para cualquiera que conozca mínimamente la historia de la América precolombina, resulta francamente inaceptable. La “hipótesis” de la *inocencia indiana* es incluso una propuesta insultante, rayana en el racismo más perverso, que conceptualiza al *otro* como una especie de cándido *animalito* perdido en el paraíso adánico, incapaz de distinguir entre el bien y el mal. ¿Se podría afirmar eso de imperios guerreros como el azteca o el inca que mantenían sometidos a decenas de pueblos, a los que obligaban a pagarles tributos? ¿Se podría afirmar eso de culturas que practicaban, ellas sí, rituales sacrificiales sangrientos y deleznales? Por supuesto, su realidad no puede ser reducida a esos aspectos, como no podría hacerse nunca con ninguna cultura o civilización. Se trató de culturas complejas y ricas, dignas de ser estudiadas y reconocidas en todas sus dimensiones. Pero esas facetas existieron, y borran de un plumazo la indignante suposición de una inocencia previa a la llegada de los europeos.¹⁰

A posteriori, por su lado, la afirmación de la inocencia victimada tendría que coincidir con una injusticia padecida homogéneamente por las agrupaciones indígenas, no-europeas, concebidas como unidad indivisible. Nada más falso. Los pueblos tributarios de los imperios prehispánicos colaboraron en la derrota de sus enemigos acérrimos. No hubo mayor humillación para Moctezuma y los mexicas, el 8 de noviembre de 1519, que observar la llegada de los españoles a Tenochtitlán acompañados de miles de combatientes tlaxcaltecas en una actitud arrogante y belicista. “El hecho de que los tlaxcaltecas hayan entrado a México junto con los españoles, y su actitud ofensiva, indican que Motecuhzoma se consideraba ya como derrotado, en términos bélicos”.¹¹ Igual de indignante resultó para los incas la alianza de sus vasallos cañaris y chachapoyas con los invasores europeos. No existía, evidentemente, la unidad política y cultural que se lograría más tarde con la construcción de las sociedades modernas. No había un México o un Perú unificados, ni se había instalado aún el mito de la nación con fronteras geográficas claras y definidas, dentro de las cuales todos se sintieran copartícipes de un destino común. Había grupos indígenas seriamente enfrentados y opuestos, unos sometidos a otros, y con deseos de revancha política (que finalmente se ejerció).¹² En ese sentido, hay que decirlo con claridad, los indígenas, considerados como totalidad unificada, no fueron “víctimas inocentes” de la conquista europea, sino copartícipes de ella, colaboradores de la derrota de sus enemigos, agentes activos de lo que luego significaría su propio sometimiento.

¹⁰ En una reflexión verdaderamente seria sobre la realidad histórica de las distintas comunidades y organizaciones indígenas anteriores a la conquista, Enrique Semo distingue entre dos formas o “modos de producción” predominantes en el continente que posteriormente se llamará América, y que, a pesar de las diferencias regionales y los “diversos tiempos” históricos que experimentan, pueden resumirse en la *comunidad arcaica basada en el parentesco* y el *despotismo tributario*. Entre estas dos formas o modos de producción, Semo identifica un tercer modo o “formación de transición”: la *jefatura*. Mientras que en las sociedades tributarias el régimen político y económico estaba basado en el Estado y la división clasista, y, en las jefaturas, a pesar de exhibir rasgos propios de las comunidades arcaicas, se daba ya una mayor división del trabajo y la introducción de un sistema incipiente de clases sociales que incluía la esclavitud y la aristocracia, en las comunidades arcaicas propiamente dichas, con características nómadas y seminómadas, agrupadas en pequeñas bandas y tribus que, en un comienzo, antes de la llegada de los españoles, no excedían los 80 individuos, se podía reconocer una especie de comunismo primitivo en el que predominaba un igualitarismo en la organización política y en la distribución de las tareas y los productos del trabajo, así como una protección a los sectores más débiles de la población (niños y viejos) que no habían podido participar en el proceso de generación de la riqueza. No obstante, Semo reconoce que algunas “de las tribus eran muy belicosas y el saqueo del enemigo era para ellas una fuente de abastecimiento básica”. Enrique Semo, *La conquista. Catástrofe de los pueblos originarios I. Los actores: amerindios y africanos, europeos y españoles*, UNAM-FE-Siglo XXI, Ciudad de México, 2019, p. 94. Así, a pesar del reconocimiento de la existencia de comunidades indígenas arcaicas con rasgos comunistas, solidarios y “democráticos”, su realidad concreta estaba atravesada por prácticas guerreras, propias de las organizaciones nómadas.

¹¹ Patrick Johansson K., “8 de noviembre de 1519. El encuentro de Cortés con Motecuhzoma”, en *Arqueología mexicana*, no. 160, noviembre-diciembre 2019, p. 24.

¹² Y la división no era únicamente externa, entre pueblos diferentes, sino que existía también, como en cualquier sociedad humana, al interior de cada nación indígena. Poco antes de la llegada de Pizarro al Tahuantinsuyo, acababa de concluir una violenta guerra civil entre los hermanos Huáscar y Atahualpa, que terminó con la victoria de éste último. Pizarro, incluso, justificó el apresamiento posterior de Atahualpa acusándolo de haber asesinado a su propio hermano. Otro dato más para alimentar la idea de la “inocencia indiana”.

No hay, pues, ni *a priori* ni *a posteriori*, ninguna víctima inocente de la pura agresividad europea, sino una realidad compleja de confrontaciones, divisiones, alianzas, enemistades, etc., que confluyó en la victoria europea en tierras americanas. La historia no se reduce a una confrontación entre buenos y malos, como quisiera el mitólogo decolonial inspirado en la imaginación de *Disney*, sino que envuelve muchos aspectos que para ser desentrañados implican una investigación minuciosa, seria, alejada de construcciones ideológicas y maniqueas. Pero el decolonial no tiene tiempo para trabajos de esa envergadura. Se conforma con inventar leyendas y transmitirlas sin el menor prurito intelectual.

¿Quién es, pues, el malo de la película? El europeo, por supuesto. ¿Y quién es el europeo, al que tanto se detesta y culpabiliza de todos los males del mundo? En este punto, las cosas comienzan a enredarse y tambalear. El ideólogo mayor reconoce que, en un inicio, la modernidad y su lógica conquistadora-colonizadora fueron impulsadas por dos imperios que más tarde devendrían subalternos: España y Portugal. Así lo explica en su lenguaje alambicado, amante de los gentilicios:

El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (Yo conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera “Voluntad-de-Poder” moderna) al indio americano. La conquista de México [nota: México no existía en ese momento. CHF] fue el primer ámbito del *ego* moderno. Europa (España) tenía evidente superioridad sobre las culturas aztecas, mayas, incas, etc., en especial por sus armas de hierro –presentes en todo el horizonte euro-afro-asiático.¹³

¿O sea que el principio que identifica el actuar moderno europeo es el de la conquista de los pueblos? En este sentido, cabría incluir a los aztecas y a los incas dentro los pueblos europeos modernos. Y, de paso, a todas las culturas conquistadoras del pasado: a los persas, a los hunos, a los mongoles, a los turcos, etc. Así se lograría una gran expansión de los conceptos de “europeo” y “modernidad”... Pero dejemos de lado, por un momento, la exigencia de coherencia al discurso decolonial. No se logrará nada con ello. Lo llamativo, en este nivel, es la sinécdoque con la que identifica a la nación con el continente. A este profesor de filosofía metido a historiador no le preocupa decir España por Europa y viceversa. Para él son lo mismo. No importa que posteriormente, como él lo reconoce, España y Portugal hayan quedado como ejemplos históricos de culturas no plenamente modernas, sumidas en una institucionalidad tradicionalista y religiosa que les impidió participar, a plenitud, del Renacimiento italiano y de la perspectiva revolucionaria del llamado “Siglo de las Luces” y la Ilustración. Para él sólo existe una fórmula: España-Europa-Modernidad. El origen lo es todo. Como si dijéramos que las modernas fábricas de chocolate son de origen indígena latinoamericano porque el chocolate procede de esas tierras. Bonita reflexión, pero ciertamente falsa. El *descubrimiento* y la *conquista* de América fueron, sin duda, momentos fundamentales en el proceso de formación del mundo moderno, pero no puede decirse que el comportamiento y los actos de los españoles y portugueses de esa época se hayan convertido en el ejemplo prototípico y paradigmático de lo que más tarde significó ser moderno y de lo que incluso hoy se mienta con esa palabra. Al contrario.

Ahora bien, si España y Portugal fueron los países victimarios que comenzaron la conquista de América (que, en ese momento, ni siquiera existía con tal nombre), entonces hay que tener la honestidad intelectual de decir que no se trató de “Europa” en su conjunto, sino de dos naciones en específico, de origen europeo. E, incluso, al considerar a esas naciones, hay que señalar que en ellas mismas no existía una homogeneidad ni económica ni política ni cultural. Para 1492, año en el que Colón arribó a los futuros territorios americanos, se había logrado apenas la reconquista del último emirato árabe en la península ibérica: el Reino nazarí de Granada. Con ello, los reyes católicos pusieron las bases para la unificación de los territorios hispánicos, con excepción del reino de Navarra, el cual terminaría conquistando Fernando el Católico, Rey de Aragón, hasta

¹³ Enrique Dussel, “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”, *op. cit.*, p. 48.

1512.¹⁴ Ahora bien, durante todo su reinado, los Reyes Católicos nunca se denominaron reyes de España porque en los hechos su matrimonio dinástico significó la unión de dos reinos autónomos, política y culturalmente diferenciados: el de Aragón (gobernado por Fernando) y el de Castilla (gobernado por Isabel, muerta en 1504). Ambos se regían por instituciones, legislaciones, así como usos y costumbres distintos, dentro de los cuales se respetaban incluso las diferencias lingüísticas (que pronto se fueron superando por el predominio de Castilla). Navarra, por su parte, a pesar de haber sido incorporada por los reyes católicos a sus posesiones territoriales, siguió siendo gobernada por un virrey hasta 1841, lo que indica el grado de autonomía con la que contaba, hecho que se ratifica con el reconocimiento de los derechos para la acuñación de su propia moneda, lo cual perduró siglos enteros. Desde fuera, los reinos ibéricos unificados empezaron a ser considerados con el título de “España” en el siglo XVI, pero internamente se respetaban las autonomías y las diferentes denominaciones jurídico-políticas. Esto permaneció inalterado hasta comienzos del siglo XVIII, cuando Felipe V, el primer rey Borbón, adoptando la política centralista de la República francesa, se denominó a sí mismo rey de España.

En resumen: ni fue Europa en su conjunto la que “conquistó” América (o los futuros territorios englobados por ese nombre) ni España existía como unidad jurídico-política en el siglo XVI, por lo que no se puede decir que “España” haya conquistado a México (que tampoco existía como unidad jurídico-política) en nombre de Europa y la modernidad. Para acabar de arruinar esta concepción digna del peor de los libros escolares de texto, recuérdese que en 1492 España expulsó de sus territorios a judíos y moros, lo que sin embargo, como dice muy bien Pierre Gaussens,¹⁵ no impidió que éstos participaran masivamente (huyendo de la Santa Inquisición) de la conquista de “América” (que tampoco existía como entidad histórica para el momento), “empezando por el propio Cristóbal Colón”, al que estudios recientes han descrito como judío encubierto. Esto tiene cierta relevancia, porque demuestra que la conquista de “América” fue llevada a cabo también por sujetos que España consideraba como enemigos, como no-españoles (para utilizar el lenguaje xenofóbico de los decoloniales), y, finalmente, no-occidentales. La conquista de “América”, en este sentido, si siguiéramos la lógica pueril del ideólogo decolonial, fue también hebrea y árabe.

Ahora bien, deconstruida la versión de España como unidad política que conquistó, por primera vez, los futuros territorios americanos, ¿qué se puede decir de Europa en su conjunto? Que no existía tampoco, y que si existía lo hacía en la forma de una unidad desgarrada, en pugna constante. Geográficamente, Europa es una extensión peninsular del continente euroasiático, cuya división en dos regiones contrapuestas se deriva de una serie de acontecimientos históricos, culturales y políticos. ¿Dónde comienza y dónde termina? Es algo que ni los propios europeos acaban de definir, en gran medida por las variaciones temporales que han impactado su determinación político-espacial. Sin embargo, existe la posibilidad de trazar su sentido contemporáneo a partir de ciertas fechas clave.

En primer lugar, es importante señalar que, en el momento de la conquista y primera colonización de los futuros territorios americanos, esto es, desde finales del siglo XV hasta mediados del siglo XVII, no existía Europa, sino dos realidades jurídico-políticas en pugna, que se disputaban el dominio y el gobierno de los territorios de las futuras naciones europeas y sus colonias: el Sacro Imperio Romano Germánico de Occidente y la Iglesia Católica. Frente a estas dos realidades históricas, existían, a su vez, otros reinos que afirmaban su soberanía en territorios específicos, y se defendían, en muchas ocasiones, de las agresiones de ambos poderes que exigían su reconocimiento como imperios universales: el reino de Francia, el reino

¹⁴ Pero no se debe olvidar que, en 1527, tras una serie de levantamientos armados contra el poder de Castilla, que hacían imposible su control, la llamada *Baja Navarra* fue abandonada definitivamente por Carlos I, pasando a formar parte de los territorios franceses, lo que abunda aún más en la imposibilidad de definir una identidad nacional incluso dentro de las regiones unificadas por el poder imperial.

¹⁵ Pierre Gaussens, “Crítica de las posturas decoloniales. El eurocentrismo no existe”, en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, No. 23, septiembre 2014 – febrero 2015, p. 112.

hispanico (Castilla, Aragón y Navarra), el reino de Portugal, el reino de Inglaterra, el reino de Sicilia, el reino de Polonia, el reino de Hungría y los reinos escandinavos de Noruega, Suecia y Dinamarca.¹⁶

El Sacro Imperio Romano Germánico de Occidente se consideraba a sí mismo una continuación del imperio carolingio, fundado en el año 800, fecha de la coronación de Carlomagno, por parte del papa León III, como Emperador del “Imperio Romano”. Esta fórmula intentó establecer una continuidad histórica entre dicho imperio y el Imperio Romano de Occidente, desaparecido en el año 476. De esa manera, Carlomagno, aunque incómodo con la consagración papal de su imperio, se presentaba como el heredero legítimo de los territorios pertenecientes al antiguo imperio romano. Al desaparecer el imperio carolingio, tras el Tratado de Verdún, en el año 843, se dividieron los territorios bajo su dominio en tres partes: Francia occidental, Francia media y Francia oriental. De ésta última nació el Sacro Imperio Romano Germánico de Occidente en el año 962, que, a partir de entonces, se volvió el poder predominante en la futura Europa con aspiraciones de dominio universal. Su poder efectivo alcanzó el máximo esplendor bajo la figura imperial de Carlos V, el cual reunió en sus manos los territorios del Sacro Imperio, las monarquías hispánicas (que incluían, por parte de la corona de Aragón, los reinos italianos de Nápoles, Sicilia y Cerdeña) y las Indias Occidentales. Después de este reinado, ya con las pugnas político-religiosas derivadas de la Reforma luterana, el Sacro Imperio, al igual que la Iglesia católica, iría perdiendo poderío hasta verlo seriamente afectado tras la Guerra de los Treinta Años y la firma del Tratado de Westfalia en 1648. Es a partir de esta fecha que, al ponerse en duda la legitimidad del imperio universal y trazarse por primera ocasión un mapa político del continente según los intereses de las nuevas potencias modernas (el cual restringía las aspiraciones de dominio estatal-nacional a los ámbitos de los territorios delimitados), puede comenzar a hablarse de Europa.

Para empezar, ¿qué es Europa? La idea de Europa es una idea absolutamente nueva en esos comienzos o esta primera mitad del siglo XVII. ¿Qué es Europa? Ante todo, justamente una unidad que ya no tiene en modo alguno la vocación universalista que podía tener el cristianismo, por ejemplo. Por definición y vocación, el cristianismo aspiraba a abarcar el mundo entero. Europa, en cambio, es un recorte geográfico que en la época, tomemos por caso, no incluye a Rusia y sólo engloba Inglaterra de una manera bastante ambigua, pues ese país no era en concreto parte integrante del Tratado de Westfalia. Europa, por lo tanto, es un recorte geográfico bien limitado y sin universalidad. En segundo lugar, no es una forma jerárquica de Estados más o menos subordinados unos a otros y que culmine en una forma última y única, el Imperio. Cada soberano –lo digo, como verán, de manera muy aproximada, pronto será necesario corregir todo esto– es emperador en su propio reino o, en todo caso, los principales soberanos lo son en sus reinos y no hay nada, en el fondo, que señale en uno de los soberanos de uno de esos Estados una superioridad tal que haga de Europa una suerte de conjunto único. Europa es fundamentalmente plural.¹⁷

En estas mismas líneas, Michel Foucault anuncia que dicha pluralidad no universalista de la constitución efectiva de Europa tras el Tratado de Westfalia era, en realidad, endeble, y que con el paso del tiempo diversas potencias económico-políticas intentarían reclamar, por su parte, la legitimidad de la unidad europea en su nombre: el caso de la Francia napoleónica o la Alemania hitleriana. Pero dichos intentos fracasarían. La pugna, sin embargo, es ya muestra de las divergencias constitutivas de Europa misma en el plano de la moderna división internacional del trabajo, la cual fue generando, desde los orígenes del capitalismo, entre los siglos XV y XVI, el nacimiento de diferencias jerárquicas entre las distintas naciones europeas cada vez más delimitadas y consolidadas. Europa no sólo nace siendo plural y distinta en cada región, sino, además, jerárquicamente diferenciada de acuerdo a los intereses de la nueva dinámica económica de la modernidad capitalista, para la cual cada nación debía especializarse en distintas funciones productivas y comerciales

¹⁶ Ver Georges Duby, “El mundo occidental en los siglos XII y XIII” (mapa), en *Atlas histórico mundial*, editorial Debate, Barcelona, España, 2001, p. 47

¹⁷ Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires, Argentina, 2011, pp. 342-343.

según su contribución al sistema mundial naciente. No hay nunca una Europa económicamente homogénea, sino económicamente estratificada, lo cual significa, sometida a mecanismos internos de dominación, explotación y violencia.

Cada región y espacio dentro del sistema-mundo moderno, como lo denomina Immanuel Wallerstein, estaba especializado en la generación y distribución de distintos elementos de la riqueza material, y esta diferenciación significaba una diversa forma de organizar la totalidad de la producción y la explotación del trabajo, lo cual implicó la distinción, en los hechos, entre las zonas centrales, las semiperiféricas y las periféricas de la economía global.

¿Por qué diferentes modos de organizar el trabajo –esclavitud, «feudalismo», trabajo asalariado, autoempleo– en el mismo punto temporal en el seno de la economía-mundo? Porque cada modo de control del trabajo es el más adecuado para tipos particulares de producción. ¿Y por qué estaban concentrados estos modos en diferentes zonas de la economía-mundo –la esclavitud y el «feudalismo» en la periferia, el trabajo asalariado y el autoempleo en el centro, y como veremos, la aparcería en la semiperiferia–? Porque los modos de control del trabajo afectan grandemente al sistema político (en particular a la fuerza del aparato de Estado) y a las posibilidades de florecimiento de una burguesía indígena. La economía-mundo estaba basada precisamente sobre el supuesto de que existían de hecho estas tres zonas, y tenían de hecho diferentes modos de control del trabajo. De no haber sido así, no hubiera sido posible garantizar el tipo de flujo de excedente que hizo posible que apareciera el sistema capitalista?¹⁸

Mientras que en los países “centrales” de la economía europea, a partir del siglo XVI, comenzó a surgir el sistema de trabajo asalariado, los países de la llamada Europa oriental experimentaron una “segunda servidumbre” semifeudal (aunque siempre conectada con los intereses del mercado mundial), un sistema equiparable al de la esclavitud y servidumbre que se estableció en las colonias americanas. Por su lado, en extensas zonas del sur de Francia y de Italia, tomó fuerza la aparcería como forma intermedia entre los dos sistemas laborales predominantes (y es a esta forma a la que Wallerstein vincula la noción de semiperiferia).

Así pues, existió también, durante siglos enteros (los mismos que duró la colonización europea en América, y aún más), una dominación cuasi esclavista y feudal en una región extensa de Europa, lo cual visualiza el hecho de que dicho tipo de explotación no fue exclusiva de las colonias (Europa también tuvo su propia periferia). No obstante, esto no puede llevarnos a idealizar la nueva forma de relación laboral que se estableció con el surgimiento del modo de producción capitalista: el trabajo asalariado. No se necesita releer *El capital* (aunque sería recomendable para varios autores decoloniales) para enterarse de las atrocidades históricas que van aparejadas a la explotación de plusvalor absoluto y relativo en el interior de la misma Europa. El trabajo asalariado que fue tomando preeminencia en las zonas centrales del sistema-mundo capitalista no fue, de ninguna manera, la panacea, y significó dolor, desgarramiento, explotación y miseria para gran parte de la población europea.

En resumen: la dominación europea sobre el mundo significó también procesos de división, estratificación, sometimiento, explotación, etc., en los mismos territorios europeos y para la población que los conformaba. Hay que borrar, de una vez por todas, la aviesa imagen de una Europa todopoderosa que dominó al mundo y disfrutó las mieles de la explotación de sus colonias lejos de cualquier injusticia interna. No. El proceso de dominación no se le puede adjudicar a un continente, a una nación, a una región o una personalidad en específico, sino a una dinámica sistémica de la economía mundial que impuso un tipo de lógica implacable, por estar sometida, ella misma, al mecanismo autista del valor valorizándose, esto es, a la ley de la

¹⁸ Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema-mundo I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Siglo XXI, México, D. F., 1999, p. 121.

acumulación capitalista. Por supuesto que hubo y hay actitudes condenables en el pasado y en el presente, pero la crítica no puede personalizarse sin perder profundidad y seriedad. Como lo explicó el propio Marx: cada miembro de la sociedad capitalista es, en estricto sentido económico-político, la *personificación* de un poder que lo trasciende y que lo obliga a actuar de determinada manera (al capitalista lo guía la búsqueda de la ganancia; al obrero, el salario; al terrateniente, la renta). Y si algo distingue al proceso de acumulación capitalista es que éste no toma en cuenta ni regiones ni etnias: explota (y explotó) por igual a latinoamericanos, a asiáticos, a africanos y a europeos. Tal vez no sería mala idea que el ideólogo decolonial relevara las novelas de Charles Dickens para darse cuenta del grado de explotación y miseria inglesa en el siglo XIX (centro del poder económico mundial en dicha época).

Ahora bien, si ni Europa, ni España, ni Portugal, ni Inglaterra ni ningún otro malvado país, etnia o persona es la culpable de la desgracia histórica de los países latinoamericanos colonizados, ¿quién sí lo es? En vez de entender los procesos complejos del desarrollo capitalista mundial y las dinámicas que le van aparejadas, el decolonial no deja de buscar y fabricar culpables, fiel a su inspiración *hollywoodense* de encontrar al “malo de película”. Y si no es el europeo ni el español, entonces debe ser algo más general: la *modernidad*.

¿Qué es la modernidad? Al llegar a este punto, el grado de dificultad se eleva, evidentemente, porque no se trata de una realidad particular, determinada geográfica, política, económica o étnicamente, sino de un fenómeno civilizatorio de alcances globales. Aun así, con su franca inopia intelectual, el decolonial atreve dos respuestas simplificadoras, propias de su maniqueísmo metodológico: 1) la modernidad es conquista-colonialidad; 2) la modernidad es racismo.

Sobre el primer punto, ya comentamos la respuesta del ideólogo mayor: el lema de la modernidad es *ego conquiro*. Para su fiel discípulo, míster Mignolo (que denuncia al inglés como “lengua imperialista”, pero no deja de escribir en dicho idioma), este lema tiene un origen histórico: la conquista de América y la implantación de un sistema colonial.

[...] el «descubrimiento y la conquista de América» no es un acontecimiento más en una cadena histórica lineal que une la creación del mundo con el presente y deja atrás a todos los que no estuvieron atentos y perdieron por eso el tren de la modernidad. Es, en cambio, un momento crucial en la historia, el momento en que las exigencias de la modernidad como meta para obtener la salvación impusieron un conjunto específico de valores cuya implementación se apoyaba en la lógica de la colonialidad.¹⁹

Lamentablemente, como ya lo señalamos más arriba, esta definición no se sostiene ni un momento en pie. Si la característica principal de la modernidad es la conquista y la colonización, habría modernidad desde el comienzo de las civilizaciones sedentarias. Pero supongamos, por un momento, haciendo uso excesivo del llamado “principio de caridad”, que, ciertamente, la modernidad fue desde el comienzo dominación y colonialismo, y que ésa es su característica principal. Bien, ¿cómo sustentó el poder colonial europeo su capacidad de conquista y dominio a lo largo de tantos siglos en tan lejanas y distantes regiones del orbe? El ideólogo mayor lo dice muy claramente en la cita que hemos reproducido más arriba: por su superioridad armamentista, o bien, en su básico lenguaje nominalista: por sus “armas de hierro”. ¿Y cómo logró desplazarse a todos los lugares donde impuso su dominio? No creemos que el teólogo decolonial se moleste si señalamos lo evidente: por la especificidad de su equipamiento naval, o bien, en su vocabulario elemental: por sus embarcaciones de velas ligeras o carabelas. Dicho en otras palabras: el dominio europeo se basó en su desarrollo técnico, no en la voluntad de conquista, no en el mentado *ego conquiro*.

La condición de posibilidad del dominio europeo se encuentra en el grado específico de desarrollo de sus fuerzas productivas (y se pide perdón por la intromisión del lenguaje marxista en terrenos tan pantanosos y

¹⁹ Walter D. Mignolo, *op. cit.*, p. 32.

desprovistos de reflexión), jamás en la pura voluntad política. Pero, entonces, por simple lógica, hay que señalar que el fundamento de la modernidad no es el dominio político ni el deseo desenfrenado de conquista adjudicado a un grupo étnico caricaturizado que se presupone homogéneo (los “europeos”), sino el desarrollo técnico y tecnológico que se dio en determinada región del globo terráqueo. Oigamos lo que dice una inteligencia superior, que desborda infinitamente la mediocridad decolonial:

El *fundamento* de la modernidad se encuentra en la consolidación indetenible –primero lenta, en la Edad Media, después acelerada, a partir del siglo XVI, e incluso explosiva, de la Revolución Industrial pasando por nuestros días– de un cambio tecnológico que afecta a la raíz misma de las múltiples “civilizaciones materiales” del ser humano. La escala de la operatividad instrumental tanto del medio de producción como de la fuerza de trabajo ha dado un “salto cualitativo”; ha experimentado una ampliación que la ha hecho pasar a un orden de medida superior y, de esta manera, a un horizonte de posibilidades de dar y recibir formas desconocido durante milenios de historia. De estar acosadas y sometidas por el universo exterior al mundo conquistado por ellas (universo al que se reconoce entonces como “Naturaleza”), las fuerzas productivas pasan a ser, aunque no más potentes que él en general, sí más poderosas que él en lo que concierne a sus propósitos específicos; parecen instalar por fin al Hombre en la jerarquía prometida de “amo y señor” de la Tierra.²⁰

La modernidad como totalidad material civilizatoria fundamentada en el desarrollo constante e indetenible de las fuerzas productivas abre, por primera ocasión en la historia, la posibilidad de instaurar un estado de abundancia y afirmación plena de las capacidades humanas frente al medio hostil de la naturaleza. Ése es su fundamento positivo. ¿Por qué, entonces, adquiere la configuración de conquista, dominio y explotación a nivel mundial? No por la maldad intrínseca de algún grupo étnico, nacional o continental, sino por la forma singular que adquirió, desde el comienzo, el modo de reproducción económica de la vida material en dicha región: el capitalismo.²¹ Como modo de producción emergente frente a la limitación de la vida feudal, el capitalismo se basó en el desarrollo indetenible de las fuerzas productivas materiales con la finalidad no de establecer un estado de abundancia y afirmación plena de la vida humana, sino con el claro propósito de afirmar los medios necesarios para el enriquecimiento clasista propio de dicho sistema, basado en la extracción de plusvalor y en la obtención de ganancias extraordinarias a escala global. No es casual que, en un primer momento, todo el sistema de explotación colonial en las tierras americanas se haya basado en la extracción minera de metales preciosos, que fueron esenciales para la monetización de la economía europea y el proceso de acumulación en dicha región durante el siglo XVI. El fundamento del dominio, entonces, no es ni étnico ni político, en primera instancia, sino claramente económico. En sí misma, la modernidad no tiene por qué ser considerada, unilateralmente, puro proceso de dominación, sino un tipo de *totalización civilizatoria* de la vida humana que podría adquirir una configuración distinta si se le reconstruyera desde otro fundamento económico reproductivo.²²

Ahora bien, desfondada la visión simplista de la modernidad como era de dominio, ¿qué queda de la otra concepción, la que la reduce a puro *racismo*? Atendamos a lo que dice el blanco peninsular don Aníbal Quijano:

²⁰ Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, 1995, p. 141.

²¹ *Ibid.*, p. 138.

²² El propio Dussel, en uno de sus típicos vaivenes contradictorios, se da cuenta de la locura que significaría abandonar la totalidad del proyecto moderno para instaurar un “afuera constitutivo de la modernidad” (sólo existente en su cabeza), por lo que termina proponiendo una integración del “afuera” o de la “exterioridad” a la propia modernidad (lo que significaría, de inmediato, la extinción de toda “exterioridad”). Para ello introduce la noción de “transmodernidad”, en la que propone una convivencia equitativa de las distintas culturas (ya “contaminadas” de modernidad, dicho sea de paso) en un proyecto global y común. En realidad, dicha propuesta no es más que la reformulación teóricamente alambicada de la fórmula del capitalismo neoliberal preponderante que no deja de llamar a una convivencia “tolerante” y “multicultural” de las distintas culturas del orbe. Cfr. Enrique Dussel, “La nueva Edad del mundo. La Transmodernidad”, en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Akal, México, 2015, p. 293.

Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de “raza”. Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre “europeos” y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen “alma” o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos. Pero desde entonces, en relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos, sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior”.²³

Aquí se avanza en la determinación específica del tipo de conquista que caracteriza a la modernidad: la conquista basada en la diferenciación racial. ¿Es el racismo el rasgo característico de la modernidad nacida en los territorios europeos, y expandida posteriormente hacia todo el mundo? ¿Es el racismo un rasgo propio, único, de dicha modernidad?

Si bien es innegable el sustrato racista de la dominación colonial europea sobre las distintas regiones del orbe a lo largo de la modernidad, sería imposible demostrar que fue esa clasificación la que dio sustento al dominio económico-político de Europa a lo largo de centurias enteras. Los propios autores decoloniales aceptan que la clasificación racial de los seres humanos es un mito inventado en Europa por los colonizadores, pero en lugar de preguntarse por el origen de ese mito, como sería propio de un teórico social serio, lo asumen como piedra de toque de su propia reflexión. Si el racismo es un mito o una ideología propia de la colonización que, sin embargo, tuvo efectos reales en la construcción del capitalismo como sistema-mundo, entonces sería necesario pensar cuál es el sentido original de ese fenómeno. Y esto traería como conclusión, siguiendo a Immanuel Wallerstein, que la clasificación por razas o etnias fue un resultado inevitable del establecimiento de la división internacional del trabajo para el desarrollo del capitalismo mundial, y no al revés. Fue la necesidad de imponer y continuar, bajo otra forma (ya no feudal, sino capitalista), con un sistema jerárquico, conectado con las necesidades del comercio y el mercado internacional, lo que orilló a dividir a las sociedades conquistadas de determinada manera y a clasificar a los seres humanos como inferiores o superiores. La ideología racial acompañó y potenció el domino económico-político que se instauró en las colonias, pero no lo fundamentó, de ninguna manera. Y ese desprecio racial alcanzó a las mismas regiones “atrasadas” de Europa, a la Europa oriental, cuyas “razas” eslavas han sido siempre despreciadas por el racista centroeuropeo promedio.

Pero lo más insólito, absurdo y desproporcionado de la caracterización de la modernidad como un sistema de dominación racial lo constituye la afirmación de que ese mecanismo, el de la clasificación de los seres humanos por sus características étnico-biológicas, es algo completamente nuevo que trae consigo la modernidad europea; algo que nunca había existido con anterioridad. Esa afirmación es francamente inaceptable. Basta hacer la más simple revisión de la Historia universal para darse cuenta de que ello es absolutamente falso. El caso de la India es, en este sentido, ejemplar.²⁴

Todo el sistema de castas de la India fue introducido por los migrantes arios provenientes de alguna región al norte del Mar Negro, entre los Cárpatos y el Cáucaso.²⁵ La palabra en sánscrito para “casta” es *varna*, que significa precisamente “color”, y hace referencia al color de piel de los distintos individuos. Los migrantes arios, que eran grupos fundamentalmente guerreros y saqueadores, desplazaron del poder a los pobladores

²³ Aníbal Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui”, en Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes*, CLACSO, 2014, pp. 458-459.

²⁴ Se podría recordar aquí, para no dejar de lado a Europa, el caso del Estatuto de limpieza de sangre que legalizó la discriminación contra los judíos conversos en Toledo, en el año 1449, esto es, aún en tiempos medievales, anteriores a la maldecida modernidad y a la conquista de los territorios americanos.

²⁵ Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*, Paidós Orientalia, trad. de Jesús Valiente Malla, Barcelona, España, 2015, p. 250.

originales de la península del Indo, a los drávidas, e instituyeron una política de pureza y no mezcolanza racial basada en la clasificación del color de piel. De esta manera, los grupos arios, de piel clara, se denominaron a sí mismos *aryavarna* (los del “color noble”), mientras que a los que no empataban con dichas características raciales los designaron con el término *dasavarna* (los del “color enemigo”). Así lo explica Mircea Eliade:

En su etapa común, las tribus indoiranias se daban a sí mismas un nombre significativo: «(hombre) noble», *airya* en asvéstico y *ârya* en sánscrito. Los arios habían iniciado su penetración en el noroeste de la India a comienzos del segundo milenio, y cuatro o cinco siglos después ocupaban la región de los «siete ríos», *sapta sindhavah*, es decir, la cuenca del alto Indo, el Punjab. [...] Los textos védicos evocan los combates contra los *dâsa* o *dasya*, en los que es posible adivinar a los continuadores o supervivientes de la civilización del Indo. Son descritos como gentes de piel negra, «sin nariz», de luenga barba y adoradores del falo (*śiśna deva*).²⁶

Ahora bien, el sistema de castas introducido por los arios distingue entre “cuatro grupos desiguales y estratificados según su ocupación: *brahmanes* (maestros y sacerdotes), *kshatriyas* (príncipes y guerreros), *vaishyas* (mercaderes y comerciantes) y *sudras* (trabajadores menores). El *varna* refuerza la idea de la casta o *jati* con su origen en el nacimiento, como una jerarquía uniforme, clara e inmutable en toda la India, compuesta sólo por cuatro grupos con la adición ocasional de los *dalits*, intocables fuera del esquema pero definidos por el mismo”.²⁷ Evidentemente, el grupo de los intocables o parias es el que corresponde, normalmente, a los individuos que tienen el color de piel más oscuro.

Desde un horizonte distinto, se podría hablar también de la división racial en Ruanda, nación del África central, que en sus orígenes estuvo habitada por los *twas* o pigmeos, a los cuales se adicionaron posteriormente los *hutus*, grupos sedentarios y agrícolas, y, finalmente, los *tutsis*, tribus guerreras que desplazaron a las otros dos y se convirtieron en la fuerza dominante de la región durante siglos enteros (pese a constituir una minoría considerable frente a los *hutus*). En el caso de Ruanda, la clasificación racial fue establecida por la estatura corporal más que por la diferencia del color de piel, ya que todos eran negros: los *twas* eran los más pequeños, los *hutus* los de estatura mediana y los *tutsis* los más altos. Más tarde, los colonizadores belgas utilizaron esas divisiones jerárquicas y raciales para potenciar su propio dominio, lo que, con el paso del tiempo, llevó al incremento de las tensiones y los resentimientos que, en última instancia, entre muchos otros conflictos políticos y económicos, hicieron explosión en 1994, cuando el gobierno de la mayoría *hutu* intentó exterminar a la población *tutsi* del país.

En síntesis: la afirmación de que la modernidad inaugura el primer sistema de dominio colonial basado en la clasificación de los pobladores según sus características raciales es simplemente un absurdo, una verdadera estupidez historiográfica.

El único logro real de la postura que sostiene que el fundamento del conflicto moderno se halla en la lucha racial (algo muy *ad hoc* a la cultura americana) es desplazar el núcleo de la problemática económico-política, centrada en la complejidad de la lucha de clases, a la idea conservadora del “choque de las civilizaciones”, promovida por el ya fallecido ideólogo derechista estadounidense Samuel Huntington.

Curiosamente, pero de forma congruente con el despliegue mismo de su impostura, frente al racismo realmente existente en el mundo, que sigue acompañando todo tipo de sistemas de dominación, provengan o no de Europa, los ideólogos decoloniales responden reivindicando un *racismo metodológico*. ¿Qué otra cosa

²⁶ *Ibid.*, p. 259.

²⁷ Ishita Banerjee, “¿Existe un sistema de castas?”, *Estudios de Asia y África*, vol. XLIII, núm. 2, mayo-agosto, 2008, El Colegio de México, A.C. Distrito Federal, México, p. 326.

es el término “decolonial” si no un intento de “depurar” el pensamiento de cualquier “contaminación” europea, de fundamentar racial y étnicamente la superioridad de un “nuevo horizonte epistemológico” libre de todo principio de dominio y poder “característico” de los europeos? El decolonialismo no es más que un *racismo invertido*.

La diferencia entre los términos *colonialismo* y *colonialidad* no es menor. En ella se enmarca toda la potencia del absurdo racista decolonial. Bajo la primera categoría, dichos estudios comprenden, específicamente, el dominio político-administrativo, económico y militar de un país sobre otro a lo largo de un periodo extendido de tiempo. Es un hecho histórico que concluye en el momento en que la nación o los pueblos sometidos a esa dominación directa y salvaje se liberan del yugo colonial, ya sea por el desarrollo de una lucha política autóctona, como normalmente sucede, o porque el poder colonial o imperialista pierde interés en sus colonias, o bien éstas dejan de ser suficientemente productivas para él. La colonialidad, en cambio, hace referencia a una lógica de dominio que subyace al poder colonial y que se extiende temporalmente más allá del fin del régimen propiamente colonial.²⁸ Se trata de una lógica que se introduce en las mentalidades de los subordinados y que éstos van asimilando y reproduciendo, de tal manera que el sistema de poder impuesto desde fuera persiste aun cuando ningún poder fáctico exterior lo siga imponiendo. Es una estructura simbólica más que una estructura material o concreta de dominio.²⁹ ¿Cómo liberarse de ella? ¿Cómo purificarse de cualquier pensamiento “europeo-colonial”? Ésa es la única preocupación del ideólogo decolonial.

Ahora bien, caracterizar al pensamiento europeo como intrínsecamente colonial significa igualar sin mayor distinción teórica todas las propuestas emergidas en el seno de esa civilización, sin distinguir entre las que son cómplices del poder, exigen su reforma o abogan por su transformación radical. Porque, a pesar de lo que se quiera decir, el “pensamiento europeo” no es homogéneo ni persigue los mismos fines. Hay casi tantas propuestas como pensadores relevantes. Por lo demás, ¿cómo se podría distinguir dentro del propio pensamiento periférico, subalterno o marginal un punto de partida “impoluto” que no estuviera “contaminado” por el pensamiento europeo, siendo que se habla de una realidad histórica de más de 500 años de duración que ha impactado en todas las regiones del orbe? ¿Qué significaría pensar no-colonialmente? Eso es algo que sólo podrían responder los pueblos indígenas anteriores al contacto con la civilización europea colonial. Es decir, algo imposible de hacer.³⁰

²⁸ “La colonialidad (...) es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ello no agota, obviamente, las condiciones ni las formas de explotación y dominación entre las gentes. *Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal*”, Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Heracleo Bonilla (compilador), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Tercer Mundo Editores, FLACSO y Ediciones Libri Mundi, 1992, p. 440 (subrayado mío). Más adelante, para marcar la vinculación de esta “modernidad-colonialidad” con el pensamiento y la racionalidad europea, agrega: “...el paradigma europeo de conocimiento racional no solamente fue elaborado en el contexto de, sino como parte de una estructura de poder que implicaba la dominación colonial europea sobre el resto del mundo. Este paradigma expresó, en un sentido demostrable, la colonialidad de esa estructura de poder”, *Ibid.*, p. 443.

²⁹ “«Colonialismo» se refiere a periodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (español, holandés, británico y, desde principios del siglo XX, estadounidense); «colonialidad», en cambio, denota la estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo”, Walter Dignolo, *op. cit.*, p. 33.

³⁰ En su esfuerzo genetista por encontrar el primer ejemplar crítico purificado de cualquier sospecha europeísta u occidental, mister Dignolo propone (sin el menor prurito por la analogía eurocentrista) al inca Guamán Poma de Ayala como el “Platón o Aristóteles” del pensamiento decolonial, pues, en su *Nueva crónica y buen gobierno*, dirigida a Felipe III en 1615, el amerindio planteaba una nueva forma de hacer la crónica de la conquista española desde el punto de vista de los oprimidos y plantear una alternativa real de gobierno, pensada desde los pueblos prehispánicos. ¿Y desde dónde construye esa crítica y esa visión alternativa? ¡Desde el *cristianismo*! Ante tremenda inconsecuencia, mister Dignolo justifica la recurrencia del “primer pensador decolonial” a la religión oficial de la Europa occidental diciendo que se trata de un empleo simbólico, universal, para mentar “ciertos principios que afectan la conducta humana y que establecen criterios para ‘el buen vivir’” de los pueblos originarios. Pero ¿no se podría decir eso de todos los pensadores europeos, que sus conceptos, categorías, teorías, etc., son una forma de referirse a “ciertos principios que afectan la conducta humana”? ¿No es el universalismo, fundador de un concepto generalizado de “humanidad”, el principio europeo por excelencia? Cfr. Walter Dignolo, “El pensamiento decolonial, desprendimiento y apertura”, en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores), *op. cit.*, p. 667.

En este punto, la esquizofrenia decolonial es ya abiertamente ridícula. Basta revisar los apellidos de algunos de los principales propulsores teóricos de esta charlatanería: Dussel, Mignolo, Grosfoguel, Lander... ¡En su mayoría apellidos europeos de procedencia no hispánica! Es como si, en el fondo, toda la impostura decolonial no fuera otra cosa que la expiación de una culpa personal o familiar, el intento religioso por purgar los pecados cometidos por los ancestros en nombre de una identidad étnica inexistente, una idealidad inasible más que en sus cerebros autorracistas. No es casual que el progenitor de esta ideología mayúscula haya sido la teología, aun cuando se denominara, rimbombantemente, “de la liberación”.

El decolonialismo es, en todo momento, un gesto simplificador de la complejidad teórico-social; un esfuerzo por reducir la multidimensionalidad de los procesos históricos a esquemas binarios de fácil aprendizaje mnemotécnico, aptos para el consumo de las masas académicas en formación o con serias deficiencias educativas. Todo lo que toca lo unilateraliza: hace de la compleja historia indígena latinoamericana, anterior y posterior a la conquista, una leyenda de pureza racial y folclórica que victimiza cada uno de sus gestos y rasgos, cada uno de sus movimientos y luchas, de sus complicidades y oposiciones, como si se tratara de seres incapaces, inferiores, eternamente condenados a la minoría de edad y a la compasión internacional (patrocinada por las instituciones globales), y no de individuos, grupos y pueblos concretos que se crean y reproducen a sí mismos en medio de múltiples contradicciones, que resisten y son asediados, que definen su subjetividad y su relación con los fenómenos modernos más allá de una reivindicación tradicionalista de “usos y costumbres”, que no dependen de la intervención externa para decir lo que son y quieren ser; convierten las realidades nacionales del subcontinente en la leyenda de la unidad y la homogeneidad que, supuestamente, tratan de combatir, presentándolas como el “afuera” o la “exterioridad” ontológica de una situación histórica que ha estado marcada por el mestizaje biológico y cultural desde hace más de cinco siglos; reproducen la figura demoníaca del “europeo” maldito, como si se tratara, igualmente, de una entidad uniforme, cuyo único propósito de nacimiento es mantener un orden de dominio y desigualdad a escala mundial, en lugar de dar cuenta de la diversidad de sus orígenes, de las evidentes diferencias y las múltiples posiciones políticas y culturales que le dan vida y la hacen ser lo que es en el seno de las contradicciones de la vida moderna, ella sí homogeneizadora, propias del sistema capitalista; desplazan a segundo plano la división clasista que fundamenta ese mismo sistema para sustituirla por una lucha entre razas, la cual estigmatiza a uno y otro lado de la supuesta polaridad de la forma más infundiosa y degradante; mitologiza todo aquello de lo que habla, especialmente de las naciones latinoamericanas, dando cuenta de un pasado racialmente impoluto y un presente homogéneo, que sólo se concibe como victimizado, sin que se explique la propia complicidad en el proceso de explotación (más allá del término obtuso de *colonialidad*), las divisiones clasistas, jerárquicas y el evidente mestizaje que vincula para siempre, de manera inevitable, a nuestra región con el mundo europeo y con todas las naciones del orbe desde hace siglos; busca un punto de “pureza ética” que sólo existe en el superyó idealizado de la “almas bellas”, cargadas de mala fe, de sus detentores teóricos, que igual denuncian a las universidades del primer mundo mientras trabajan en ellas, escupen sobre los “idiomas imperialistas” en los que escriben y hablan, exigen el fin del europeísmo siendo ellos mismos de procedencia europea (europeos vergonzantes); identifican en la particularidad étnica y regional la generalidad de procesos complejos, mientras se niegan a hablar de ellos en detalle, reduciéndolos a esquemas maniqueos, propios de la industria cultural alienada. Su nominalismo epistemológico es escandaloso, típico de la mentalidad racista invertida: señalan al latinoamericano, especialmente al indígena (así, sin distinción alguna), y lo llaman *víctima*; señalan al europeo (así, sin distinción alguna) y lo denominan *victimario*; observan la modernidad presente, con toda su carga ambivalente, conflictiva, progresiva y regresiva, y la reducen a puro *dominio*, sin darse cuenta de que expresan sus ideas por medios modernos. Su fetichismo teórico es avasallador. Ven lo inmediato, lo aparente, y lo eternizan, sin detenerse a pensar su sentido más allá de la imagen espontánea, reificada, de la realidad sistémica. En última instancia, les sucede siempre lo que narra aquella fábula sobre el idiota y el dedo que señala a la luna. Los decoloniales, por supuesto, se quedan mirando el dedo.

ALEXIS CAPOBIANCO

DOS AÑOS DE ENCLAUSTRAMIENTO EDUCATIVO

Tras dos años de pandemia y de medidas extraordinarias en educación, período durante el cual se impuso la virtualidad o las modalidades “híbridas”, ya hay datos y elementos más que suficientes que prueban que los pronósticos optimistas de los defensores de estas “formas” de enseñar no tienen sustento.

La virtualidad ha significado aumento de la desigualdad social, peores rendimientos educativos y graves problemas de salud mental, incluyendo importantes incrementos de suicidios, depresión, ansiedad y otras problemáticas psicológicas a nivel del estudiantado. A nivel docente, ha implicado peores condiciones laborales y probablemente un aumento de las horas de trabajo¹, aparte del sacrificio de la privacidad y la colonización del hogar que significó la “casa tomada” como espacio de las instituciones educativas. Tampoco son ajenos los docentes a las problemáticas psicológicas que afectaron al estudiantado, aunque probablemente en un grado menor.²

El movimiento estudiantil, o el “estudiantado” al decir de Giorgio Agamben,³ si no murió, se vio fuertemente debilitado con las medidas de confinamiento. ¿Qué grandes movilizaciones protagonizaron los estudiantes en los dos años de confinamiento? Antes de la pandemia, en América Latina por lo menos, se habían desarrollado importantes movilizaciones estudiantiles en países como Chile y Colombia,⁴ que jaquearon a los gobiernos reaccionarios de esos países y quebraron el consenso ideológico neoliberal conservador. ¿Qué movilización similar se produjo en los años 2020 y 2021?

¹ Esto es lo que concluyen diversas investigaciones sobre el teletrabajo, si bien no específicas sobre los docentes. Se constata un aumento del 10% (o más) de tiempo trabajado. Víctor Millán, “La jornada laboral aumentó un 10% con el teletrabajo”, *El economista*, 27 de noviembre de 2021, y Víctor Millán, “El teletrabajo baja un 20% la productividad a pesar de trabajar más horas según un nuevo estudio”, *El economista*, 14 de junio de 2021. También es algo que podemos constatar en nuestra experiencia personal y en conversaciones con colegas. En cuanto al caso específico de Uruguay, contamos con una investigación realizada en el departamento de Colonia durante 2020, en dos liceos (instituciones de educación secundaria), cuyas conclusiones van claramente en este sentido: “Los resultados analizados de la encuesta permiten conocer que un 71% de los docentes manifestó que debió dedicar más horas de trabajo de las que disponían en el CES para cumplir con su labor, lo que representó una sobrecarga de trabajo, el cual no fue remunerado.” Esta situación muy probablemente sea generalizable a todo el país. Filial Colonia Fenapes, *Labor docente en situación de cuarentena*, Montevideo, Sujetos, 2021, p. 73. Disponible en: <http://fenapes.org.uy/sites/default/files/2021-08/LaborDocente.pdf>

² Esta conclusión extrae también el estudio realizado en el departamento de Colonia: “Un 84% sufrió al menos la mitad de las afecciones psicológicas mencionadas en el cuestionario, asimismo, el 93% sufrió tres o más afecciones físicas causadas por factores ergonómicos.” Entre las afecciones mencionadas estaban: Sentirse tenso o alterado, insomnio y trastorno de ansiedad. A esto se suman problemas físicos, osteomusculares sobre todo, por la carencia de sillas ergonómicas y condiciones adecuadas de trabajo. *Ibid.*, p. 72.

³ Giorgio Agamben, “Réquiem por los estudiantes”, sábado 23 de mayo de 2020. Artículo disponible en: <https://teoriaenhispanicasunam.files.wordpress.com/2020/05/giorgio-agamben-rc3a9quiem-por-los-estudiantes-e28093-artillerc3ada-inmanente.pdf>

⁴ Cuando las medidas restrictivas fueron mitigadas o eliminadas temporalmente se desarrollaron algunas movilizaciones en esos países, pero no se han desarrollado nuevos movimientos ascendentes de las luchas protagonizados por el estudiantado, por lo menos con las dimensiones y masividad que se estaban produciendo antes de la pandemia.

Las posturas dominantes a nivel pedagógico, que conforman lo que podríamos llamar un “sentido común educativo”, desde hace años vienen promoviendo la utilización masiva de tecnologías educativas –*Edtechs*– en la enseñanza. Esta campaña presupone un fuerte fetichismo tecnológico,⁵ para el que los docentes son cada vez más prescindibles porque aparatos milagrosos permitirían una verdadera revolución a nivel de la educación. Hablaban, hasta hace no mucho tiempo, de “nativos digitales”,⁶ los que supuestamente tendrían habilidades y hasta un cerebro que superaría grandemente al de las generaciones pasadas, cuestión que hoy es absolutamente insostenible. Este fetichismo fue esencial para fomentar un clima propicio para el pasaje a la virtualidad durante la pandemia: sus promotores vieron en el confinamiento masivo una excelente oportunidad para promover una nueva “revolución educativa”.

Aunque más que revolución educativa, tendríamos que hablar, vistas las consecuencias, de contrarrevolución o contrarreforma educativas.⁷ El deterioro educativo asociado a la virtualidad ha sido muy claro y contundente según la absoluta mayoría de las investigaciones existentes, incluyendo las del Banco Mundial, muy poco sospechosas de ser enemigas de la mercantilización de la educación y de los mercachifles educativos. A lo que se podría agregar que esta política tuvo, además, muy dudosos efectos en cuanto a disminuir la propagación del virus.⁸

Pero los defensores de la virtualidad, con todo su fetichismo tecnológico, no desaparecen, y siempre habrá pedagogos dispuestos a negar la realidad o adaptarla a sus teorías, que responden o coinciden casualmente con los intereses de los grandes promotores de las *EdTechs*: el grupo GAFAM (Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft),⁹ al que habría que sumar empresas como Zoom, todas con sede en ese imperio aun hegemónico, pero cada vez más decadente que son los EE.UU. Existe una pedagogía que es asimilable a la “ciencia” económica y a los economistas que, para Marx, ya no realizaban ningún aporte científico, que simplemente hacían apología del capital. Para el revolucionario alemán, las obras de Adam Smith, David

⁵ He intentado abordar con mayor profundidad la problemática del fetichismo tecnológico en educación en el siguiente artículo: “Fetichismo tecnológico, emprendedurismo y educación”, <https://resistencia.org.uy/articulos/372/fetichismo-tecnologico-emprendedurismo-y-educacion>

⁶ El neurocientífico francés Michel Desmurget ha investigado los efectos de las tecnologías digitales en el desarrollo cognitivo de niños y adolescentes, y su conclusión es muy clara: el uso abusivo de las mismas afecta muy negativamente el desarrollo de las capacidades intelectuales. En relación a los nativos digitales, los pronósticos ultra-optimistas de quienes formularon e hicieron popular ese concepto fueron a su juicio totalmente desmentidos. Irene Hernández Velasco, entrevista a Michel Desmurget, BBC, 28 de octubre de 2020, en <https://www.bbc.com/mundo/noticias-54554333>

⁷ Alma Bolón señala que la virtualidad hace imposible la imprescindible distancia necesaria para el estudio, cuando algunos transforman esa ausencia de distancia en «virtud» de la virtualidad: “Va de suyo que la distancia, la instalación de cierta distancia, es fundamental para el estudio de cualquier asunto de cualquier tipo. El sentido de la enseñanza justamente reside en la reunión de unos y de otros en torno al estudio, actividad de consideración y de aceptación, o no, de los conocimientos que se transmiten. Para que esa reunión alcance su sentido, es decir, para que el conocimiento congrege, es necesario que se suspenda provisoriamente el mundo circundante (...) Así, una clase puede ser vista como algo perfectamente descontextualizado, cortado de sus circunstancias: por fuera de la escuela o del liceo, el mundo transcurre con su ajetreo o con su pachorra habituales, mientras puertas adentro de la clase puede estar hablando de los aztecas, o de la clorofila, o del sistema solar, o de las divisiones con coma, o de las relaciones entre el verbo y el sujeto. Esa descontextualización, ese corte con el mundo inmediato, es fundamental para poder concentrarse en otros asuntos que, justamente, no se encuentran en la vida inmediata, ni al alcance de la mano ni de la vista: la escuela los proporciona, el conocimiento los trae, el estudio los hace visibles. Ya sea para enterarse y pensar sobre lo lejano e impalpable o sobre lo inmediato e hiriente, la distancia es fundamental. Esa distancia es inherente al pensar, esa distancia es el pensar, en su ir y venir reflexivo.” Alma Bolón, “La enseñanza a distancia como desastre de la distancia”, Revista *Extramuros*, 6 de marzo de 2021. Disponible en: <https://extramurosrevista.com/la-ensenanza-a-distancia-como-desastre-de-la-distancia>

⁸ Está es la conclusión de un meta-estudio en relación a la propagación viral en los institutos educativos: los niños y adolescentes contagian mucho menos que los adultos, muy lejos de los *superpropagadores* que algunos hablaron al comienzo. Chiara Martinelli *et al.*, “SARS-CoV-2 circulation in the school setting: A systematic review and meta-analysis”. Disponible en: <https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2021.09.03.21263088v1.full.pdf>. Sobre estos aspectos es muy recomendable el artículo de Isabel Canales Arrasate y Manuela Contreras García: “Pandemia: Herodes al mando. Niños y jóvenes víctimas de la gestión, no del virus”, *Kalewche*, 11 de septiembre de 2022. Disponible en: <http://kalewche.com/pandemia-herodes-al-mando-ninos-y-jovenes-victimas-de-la-gestion-no-del-virus>

⁹ En un artículo de 2019 he abordado los GAFAM y el «negocio» educativo: “Teletrabajo y educación no presencial”, *Reactiva*, en <https://www.reactiva.com.uy/teletrabajo-y-educacion-no-presencial>. También he tratado este tema en el capítulo dedicado a la educación del libro *Covid-19. La respuesta autoritaria y la estrategia del miedo*, de Paz Francés, José R. Loayssa y Ariel Petrucci, Madrid, El Salmón, 2021.

Ricardo, William Petty y otros, si bien suponían determinadas limitaciones ideológicas propias de la clase a la que pertenecían o expresaban, aportaban importantes conocimientos que nos permitían comprender los mecanismos propios de la economía capitalista. Fueron pensadores que constituyeron una de las “fuentes” de su pensamiento, al decir de Lenin, en los que se basó para desarrollar su “Crítica de la economía política”. Pero, para Marx, un fenómeno cada vez más creciente y dominante era la presencia de simples apologetas del capitalismo, economistas que –a diferencia de los clásicos– no aportaban nada o muy poco al conocimiento efectivo del capitalismo, sino que eran simples propagandistas de ese sistema socioeconómico. En pedagogía, y en las ciencias de la educación en general, nos encontramos con un fenómeno análogo: cada vez son más los meros defensores de una educación funcional a los intereses del capital y a la rentabilidad de sus productos “educativos”. Lo que mayormente hacen estos pedagogos es desarrollar ideas que responden a esos intereses, sin sustento empírico alguno, o basados en fenómenos parciales y no generalizables.

Las versiones más optimistas de la educación virtual hoy no son sostenibles, pero nos encontramos con defensores de su hibridación, sobre todo a nivel terciario, quienes arguyen razones de justicia social o de comodidad¹⁰: argumentos pedagógicos serios son muy difíciles de encontrar. Supuestamente, la modalidad virtual permitiría el acceso a muchos que antes no podían acceder a los institutos de enseñanza superior, aunque previo a la pandemia ya existía la posibilidad de realizar muchas carreras a distancia o en modalidad libre (es decir, preparar los exámenes sin concurrir a clases). Otro problema es que el reclamo por educación virtual puede dejar de lado otras reivindicaciones que supondrían un acceso efectivamente más igualitario a la educación, como fuertes programas de becas o la descentralización de algunas carreras. No parece poco probable, incluso, que estos programas y políticas se recorten, ya que “gracias a la virtualidad” no será necesario que muchos se trasladen a otras ciudades: lo podrán hacer todo desde la “comodidad de su hogar”.

En los reclamos por modalidades virtuales, se deja de lado, además, que la vida universitaria, como señaló Agamben hace más de dos años ya, no es solamente el recibir clases, sino también el encontrarse con otros estudiantes, el conformar un colectivo: el estudiantado. Ese fue un elemento esencial de la vida universitaria desde su surgimiento, que está muy relacionado –podríamos agregar– con el potente desarrollo de los movimientos estudiantiles, que fueron un sujeto fundamental en importantes luchas políticas del siglo XX y del siglo XXI. La vida universitaria fue, sin dudas, esencial para que sucesivas generaciones conocieran otras formas de vida y de pensar, para abrir nuevos horizontes, no solo en las aulas, sino en los encuentros fuera del aula. Seguramente se cuentan por millones los estudiantes que removieron prejuicios en el contacto con otros, que conocieron realidades muy diferentes a la propia, y que dejaron atrás las ideologías reaccionarias propias de los contextos sociales o familiares en los que crecieron. Hoy todo eso se puede ver fuertemente comprometido, o por lo menos debilitado, si logra imponerse la virtualidad (no olvidemos la lógica de “burbujas” propia de las redes sociales). La vida universitaria, para decirlo de otra forma, era un espacio de conformación de lo público y en gran medida de politización en el buen sentido, no en el de la politiquería electoralista hoy hegemónica. La virtualidad implica claramente aislamiento e individualización, algo acorde con las tendencias egoístas exacerbadas propias del capitalismo, y en particular de las ideologías neoliberales. El *encuentro* que propiciaban las instituciones educativas está cediendo el lugar a la disgregación atomística.

En este proceso, además, se produce una preocupante alianza entre algunos estudiantes y el “arriba” que promueve la virtualización por intereses políticos o económicos. Muchos, porque tienen dificultades de acceso real a la educación, y ven en la virtualidad una posibilidad. Pero en el caso de algunos sectores

¹⁰ En la ponencia “Percepciones de estudiantes de ingreso de la Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, con respecto a los comienzos de su vida universitaria”, presentada en las Jornadas de Investigación Superior realizadas del 27 al 29 de octubre de 2021, Natalia Mallada y Luciana Meirelles señalaron que, respecto a las clases a distancia, “hubo una amplia variabilidad de respuestas, que abarcan desde alguna expresión de excelencia hasta manifestaciones de notoria disconformidad. Las expresiones favorables se asocian más bien a la comodidad o a las posibilidades de acceder sin tener que trasladarse, y las desfavorables a la sensación de soledad que manifiestan algunos estudiantes”.

estudiantiles no es difícil visualizar que los mueven otras razones: comodidad, mayor facilidad para aprobar los exámenes y obtener un título, realizar otras tareas mientras supuestamente se está en la clase *online*, etc. Acá se expresa un fenómeno de contradicción, del que dio cuenta Nico Hirt, entre los intereses inmediatos y como individuos de los estudiantes –y sus padres– que provienen de la clase trabajadora, y los intereses como clase:

(...) desde un punto de vista individual, lo que esperan de la escuela es que les asegure el acceso al empleo, que les aporte una formación que optimice su competitividad en el mercado de trabajo. Así, se podría ver en ello cierta convergencia con las expectativas del capital. Sin embargo, los intereses objetivos y colectivos de las clases populares son diametralmente opuestos (...) Como miembros de una clase social explotada, que nada tiene que ganar con la salvaguardia del capitalismo, los hijos del pueblo deberían ser los portadores de los intereses a medio y largo plazo de una humanidad que debe deshacerse urgentemente de relaciones económicas y sociales colectivamente suicidas (...) Comprender la economía, comprender la historia, comprender las ciencias y las técnicas, dominar múltiples formas de expresión y lenguajes, de la forma escrita literaria a las matemáticas, del discurso oral a la expresión corporal (...) Eso es lo que necesitan hoy las clases explotadas, objetivamente, para comprender el mundo y para cambiarlo. Porque nadie más lo hará por ellas. Ahora bien, resulta que los hijos del pueblo no disponen hoy más que de un único medio y un único lugar para aprender todo esto: la relación privilegiada y viva con un enseñante debidamente formado, en el seno de esa instancia pública, dispensadora de instrucción, formación y educación, que llamamos “escuela”.¹¹

Sin duda, desde la perspectiva de algunos de los intereses individuales de muchos estudiantes, la virtualidad es conveniente: menores exigencias, mayor facilidad para obtener el título o promover, más tiempo disponible (todos los docentes sabemos que muchos estudiantes se conectan, pero no están ahí, o están realizando otra actividad) menos tiempo de traslado en muchos casos, más comodidad, etc. Pero en tanto parte de la clase trabajadora o de sectores subalternos, a los que pertenece la mayoría o una parte muy significativa del estudiantado, es claro que está lejos de ser una buena opción. Es similar a otras políticas educativas hegemónicas, como aquellas que han pauperizado la enseñanza y la han vaciado de contenido, al tiempo que facilitan las promociones y egresos, que se transforman cada vez más en un trámite burocrático, el cual puede ser conveniente desde el punto de vista de intereses inmediatos e individuales, pero no mediatos y colectivos. Lo mejor para la clase trabajadora como clase explotada es acceder al patrimonio cultural de la humanidad. Es fundamental que los profesionales e intelectuales que provienen de sectores subalternos adquieran la mejor formación posible, que se encuentren en las aulas para conformar el estudiantado, ese sujeto cultural y político fundamental de los siglos XX y XXI que ha sido el movimiento estudiantil.

Podríamos llegar a algunas conclusiones similares si lo pensamos en términos de la contradicción que planteó Marx en *La cuestión judía*¹²: entre el ser humano como hombre egoísta, parte del mundo terrenal de la sociedad civil, y el ser humano universal, como integrante del cielo de la sociedad política. Como ser humano egoísta, que brega por sus intereses económicos y que ve a los otros como competidores o simples medios, es claro que le conviene todo aquello que facilite el logro de determinados fines que le permitan mejorar su posición social y económica. Pero como ciudadano que brega por los intereses generales, debería buscar aquello que beneficie a la sociedad en su conjunto, que se aproxime a lo universal. En nuestro caso, implicaría apostar a una educación lo más integral posible, y no una educación parcial y mutilada, orientada solamente a obtener algún tipo de beneficio económico más o menos inmediato, o a su fácil inserción en el mercado laboral. Aunque claro: la precaria situación de gran parte de las familias trabajadoras, o el

¹¹ Nico Hirtt, “Escuela digital y clase inversa”, *Mientras Tanto*, 1º de octubre de 2020. Disponible en: <https://www.skolo.org/CM/wp-content/uploads/2020/10/Escuela-digital-y-clase-inversa-MIENTRASTANTO-01-10-2020.pdf>

¹² Karl Marx, *La cuestión judía*. Disponible en: <http://www.archivochile.com/Marxismo/Marx%20y%20Engels/kmarx0035.pdf>

desempleo, hacen completamente entendible la apuesta que se realiza muchas veces por soluciones lo más inmediatas posibles.

La cuestión no es nada sencilla, porque los trabajadores se ven sometidos a la presión de satisfacer sus necesidades económicas inmediatas, pero también deben luchar permanentemente por la conquista de sus derechos y contra los recurrentes ajustes que suelen cortar el hilo por la parte más delgada, por no hablar de la superación de la explotación del ser humano por el ser humano y de la dominación de clase. El desafío de una izquierda realmente comprometida con la transformación radical de la sociedad es poder combinar la lucha por un cambio profundo y la búsqueda de soluciones viables dentro del contexto actual a los problemas concretos de la clase trabajadora, que no impliquen pérdidas en otros aspectos, como es el caso de la pauperización y la pérdida de contenidos que conllevan e imponen las actuales políticas educativas hegemónicas.

Virtualidad y liberalización educativa

Por muchos de los elementos que planteamos en la primera sección, no es extraño que algunos liberales y “libertarianos” celebren la virtualidad, y retomen consignas cuyo significado original era muy diferente, como por ejemplo la de “sacar a la universidad de los claustros”, que en sus orígenes significaba romper con el aislamiento elitista, conocer la realidad tanto social como natural que estaba ahí afuera, relacionarse con los trabajadores y el pueblo a través de las actividades de extensión o con la formación de Universidades Populares, como aquella en la que participó José Carlos Mariátegui en el Perú de comienzos del siglo XX.

La virtualidad no implica desenclaustramiento, sino, por el contrario, encerrar la educación en un espacio mucho más estrecho: el del ámbito familiar, que suele no ser esa institución pacífica e idílica que se quería transmitir en las publicidades pro-confinamiento que nos decían a toda hora “quedate en casa”.

Pero para la dogmática propia de los libertarios, para los que no existe más Dios que el mercado, y para los que la sociedad es un simple agregado de individuos, todos “egoístas racionales” que ven en sus congéneres potenciales enemigos en la guerra “de todos contra todos” que es el capitalismo, el autoaislamiento y la conexión con los demás mediada por aparatos tecnológicos parece ser la realización de sus ideales y utopías. Nos brinda la seguridad de no tener que interactuar directamente con otros, y la libertad de elegir qué estudiar, cuándo estudiar y –por qué no–, dónde estudiar, puesto que las tecnologías digitales abren la posibilidad de estudiar en cualquier universidad de otro país, y no solo en las del territorio nacional. Además, todo esto, es increíblemente funcional a un capitalismo que prefiere a los individuos aislados entre sí, y no constituyéndose como sujetos colectivos que puedan politizarse y poner en cuestión a la maquinaria capitalista (aunque esto último, claro está, pocas veces lo encontramos planteado en forma explícita).

Esta visión la hallamos en un artículo de Fernando Nogales Lozano:

Para nosotros los liberales, la educación nos gusta definirla siempre como un “no al destino”, y más en situaciones de adversidad como es la actual situación de pandemia que estamos pasando. Es decir, al igual que si somos pobres no estamos predestinados a seguir siendo pobres y si somos ricos no estamos predestinados a seguir siendo ricos, de igual modo el hecho de que estemos pasando por una pandemia no nos predestina a la enfermedad y la muerte. En el ámbito de la educación, si algo nos ha demostrado el confinamiento durante la Covid-19, es que existen alternativas al modelo de educación pública. Primero, ante el cierre mundial de las escuelas, el *online* ha permitido masivamente que la “universitas”, la academia, salga del claustro con todo lo que ello significa. Segundo, el confinamiento ha supuesto *de facto* una especie de “legalización” de la “educación en casa”, permitiendo combinar lo virtual con lo

presencial de los padres y, en paralelo, educar a los hijos en sus principios y valores y no en los del Estado.¹³

El artículo, si bien plantea algunas cuestiones y problemáticas interesantes y de recibo en torno a las medidas implementadas durante la pandemia, apoya en forma explícita la educación virtualizada. Esta modalidad educativa es –a juicio de Nogales– claramente confluyente con su visión ideológica liberal, para la que “no hay destino”, y para la que la posición social, por tanto, no depende de mecanismos económicos-sociales que hace que la mayoría de los hijos de los ricos sean ricos y la mayoría de los pobres sean pobres, sino del “esfuerzo individual”¹⁴. Asimismo, estas visiones liberales conciben a las familias como las “propietarias” del menor o hijo (aunque no se exprese abiertamente en estos términos), y, por esa razón, ellas tendrían derecho a imponerle sus valores y religión, perpetuando mecanismos de transmisión ideológica particularmente conservadores que dejan de lado los derechos del niño o adolescente al acceso a diversas fuentes de información y a otras posibles valoraciones y formas de ver el mundo. Esto último se puede ver claramente respecto a la educación sexual en nuestros países. Estas concepciones conciben al individuo como algo ya conformado o que se construye a sí mismo como producto de sus libres decisiones, con intereses y tendencias predeterminadas, y no como un producto social, que se halla aprisionado entre dos aparatos ideológicos principales que, desde su nacimiento, van conformando sus intereses, valores y visiones del mundo: la familia y los medios de comunicación. A diferencia de lo que planteaba Althusser en los 60, las instituciones educativas, más si tomamos el criterio de cantidad de horas que utiliza el filósofo francés, no son hoy el aparato ideológico dominante. Mucho antes que la escuela aparecen los medios masivos de comunicación, que se encuentran en general omnipresentes en el ámbito familiar, y que también conforman en gran medida los deseos, valores e intereses de los miembros de la familia y del entorno social en la que esta se encuentra inserta. Estos medios, a diferencia de las instituciones educativas, son ideológicamente mucho más homogéneos, responden mucho más directamente al capital (de hecho, son en general propiedad de grandes capitalistas), y no están sujetos a las contradicciones propias de las instituciones educativas, las cuales son un espacio mucho más permeable al desarrollo de tendencias contrahegemónicas o, por lo menos, cuestionadoras del consenso ideológico dominante.

Desde la perspectiva ideológica que defiende Lozano, la virtualidad tiene muchas ventajas:

- Permite estudiar en cualquier momento y lugar, anulando el problema de las distancias geográficas o temporales, dando así una gran libertad en lo que se refiere al ritmo de aprendizaje.
- Los costes de la educación son muchísimos más reducidos que los presenciales y, por tanto, mucho más accesibles para todos los niveles sociales.
- El estudiante se convierte en el protagonista de su propio aprendizaje, pudiendo elegir centros educativos, contenidos y profesores diversos en función de sus objetivos de aprendizaje.
- Permite al alumno liberalizar el currículo de aprendizaje, pudiendo estar este orientado a objetivos que la realidad está reclamando, en vez de a disciplinas.
- No dejan de crecer cada día el número de plataformas *online*, no solo a partir de las cuales poder acceder a cursos, sino también poder impartirlos.¹⁵

¹³ Fernando Nogales Lozano, “Educación, pandemia y libertad”, Revista *Libertas* (segunda época). Disponible en: <https://journallibertat.com/files/Online%20First/LIBERTAS%20-%20Fernando%20Nogales%20Lozano.pdf>

¹⁴ Un economista como Joseph Stiglitz, que no pretende la superación del capitalismo, ha planteado en una fórmula muy clara cómo la riqueza y la pobreza dependen de condicionantes sociales, y no del esfuerzo individual, señalando que el 90% de los que nacen pobres seguirá siendo pobre, por más esfuerzo que haga, y que el 90% de los que nacen ricos lo seguirá siendo, aunque no haga ningún esfuerzo. En la siguiente entrevista se expone sobre estos conceptos: Joseph Stiglitz, Entrevista, *Resumen Latinoamericano*, 25 de mayo de 2018, en <https://www.resumenlatinoamericano.org/2018/05/25/premio-nobel-de-economia-el-90-de-los-que-nacen-pobres-mueren-pobres-por-mas-esfuerzo-que-hagan-la-mentira-de-la-meritocracia-y-la-teoria-del-esfuerzo-personal>

¹⁵ Fernando Nogales Lozano, *op. cit.*, p. 8.

En esta enumeración se expresan y sintetizan muchos de los postulados y premisas propios de estas visiones liberales, para los que los intereses de los estudiantes, sus preferencias y deseos son el elemento “soberano”, aunque esto contradice el hecho de que, en general, son los padres los que eligen la institución a la que concurrirá el estudiante. Se presupone, además, al mercado como el mejor regulador de la educación, al que la educación debe subordinarse. Nos habla de “objetivos que la realidad está reclamando”, fórmula un poco más sutil que decir *los objetivos que las necesidades del mercado imponen y a las cuales debemos someternos porque esta es la única realidad posible y deseable*. Finalmente, habla de costes de la educación más bajos, sin aclarar si es más bajo para los estudiantes (lo que es muy dudoso) o para las instituciones educativas.

En toda esta apología de educación *a la carta*, según los intereses y demandas de los estudiantes, etc., se ignora, como no podría de ser de otra forma, que esos intereses no vienen desde el nacimiento con los estudiantes. No son solo producto de una libre elección individual, sino que son producidos, moldeados y regulados, en buena medida, por la gran maquinaria mediática, bajo el control de una pequeña oligarquía de capitalistas que no responde a ningún tipo de control democrático, ni siquiera a los mecanismos propios de la democracia representativa con todas sus falencias y limitaciones. La educación debe ir mucho más allá de estos intereses supuestamente elegidos libremente por el individuo. Debe abrir nuevas perspectivas, plantear nuevos intereses, aportar elementos para que el individuo pueda desarrollar la capacidad de elegir en forma consciente y lo más libremente posible, para lo que es imprescindible ampliar los conocimientos y aprender cosas que en un principio tal vez no se quieran aprender, porque ni siquiera se sabe que existen. Lo de una educación “según los intereses del estudiante” no es más que una visión de sentido común de las sociedades capitalistas actuales, que tienden a confinar cada vez más al individuo en el estrecho círculo del ambiente donde nació, y que no amplían su libertad, sino que la restringen. Estas concepciones, en nombre de la “libertad” y la “diversidad”, lo que hacen es ir exactamente en la dirección contraria a las que en su momento se plantearon la Ilustración y los enciclopedistas, para los que la educación era un elemento esencial en la lucha contra el oscurantismo y los poderes arbitrarios e irracionales del clero y la nobleza, por una sociedad más igualitaria conformada por individuos más libres que pudieran actuar como ciudadanos con derechos y deberes, y no como meros súbditos. Ya no existen –o son mucho más débiles– aquellos poderes político-ideológicos propios del *Ancien Régime*, pero tenemos a los medios de comunicación que imponen valores y formas de vida, que ocultan información o la recortan, es decir, que manipulan con una capacidad tal, que posiblemente no encontremos paralelos en la historia de la humanidad, en cuanto a su magnitud.

Menos y peor educación, más desigualdad

Pero vayamos a algunos datos concretos que constatan que la virtualidad ha afectado negativamente los procesos pedagógicos, la salud de los estudiantes –particularmente la psíquica– y los niveles de desigualdad.

En el caso de Argentina, nos encontramos con estos datos aportados por CIPECC (Centro de implementación de Políticas Públicas para la igualdad y el crecimiento):

(...) según un estudio de CIPPEC, 7 de cada 10 alumnos de secundaria tienen dificultades para comprender un texto a raíz de la pérdida de días de clase (...). La proyección de CIPPEC retoma una simulación que hizo el Banco Mundial a partir de los resultados en las pruebas PISA. Antes de la pandemia, el 52% de los chicos argentinos de 15 años reflejaba bajos rendimientos en lectura. Ahora ese guarismo ascendería al 73%.¹⁶

¹⁶ Maximiliano Fernández, “Por el cierre de escuelas calculan que 7 de cada 10 alumnos tienen problemas para comprender un texto”, *Infobae*, 21-9-21.

Cifras muy similares plantea el Banco Mundial para el conjunto de los países:

La pandemia de COVID-19 podría hacer que la pobreza de aprendizajes –el porcentaje de niños de 10 años que no pueden leer un texto básico– aumente a cerca del 70% en los países de ingreso bajo y mediano, según el análisis preliminar de un próximo informe del Banco Mundial. Este incremento es la consecuencia del cierre prolongado de escuelas y de los escasos resultados de aprendizaje, a pesar de los esfuerzos de los gobiernos por impartir enseñanza a distancia. En muchos de estos países, las escuelas han estado cerradas entre 200 y 250 días, nada menos, y muchas aún no han vuelto a abrir sus puertas (...). Estos datos recientes muestran un aumento de 17 puntos porcentuales en la pobreza de aprendizajes, un panorama todavía más desalentador que la previsión de 10 puntos porcentuales presentada hace unos meses. Antes de la pandemia, la pobreza de aprendizajes ya era del 53% y, según las estimaciones, aumentaría al 63%, pero los nuevos datos demuestran un incremento real que llega al 70 %.¹⁷

Las cifras son en general coincidentes¹⁸, aunque la Argentina estaría en una situación más grave aun que el promedio internacional que plantea el Banco Mundial. Esto es posiblemente explicado, en parte, en el informe de CIPPEC:

El documento de CIPPEC ubica a la Argentina en el escenario pesimista por dos motivos. Al igual que buena parte de la región, tuvo un cierre escolar muy extenso que se prolongó incluso en la primera mitad de 2021. En segundo lugar, porque muchos estudiantes apenas pudieron sostener un vínculo con la escuela a distancia (...). Incluso en 2021 hubo semanas en las que 9 de cada 10 estudiantes no asistieron a la escuela de manera presencial. En 2020, 4 de cada 10 estudiantes del nivel secundario tuvieron una vinculación débil con la escuela, caracterizada por, como máximo, dos actividades por semana sin devolución del docente, o una sola actividad semanal con supervisión docente, advierte el informe.¹⁹

La conclusión parece ser clara: cuanto más se prolongó la suspensión de clases presenciales, más negativas fueron las consecuencias a nivel educativo. Estas pérdidas educacionales también implicarían –para el informe del Banco Mundial– mayores niveles de desigualdad social:

La COVID-19 ha impactado severamente en la vida de los niños pequeños, los estudiantes y los jóvenes, y ha exacerbado las desigualdades en la educación. Además de la inequidad intergeneracional debido a los aprendizajes que pierde esta generación, también se ha ampliado la brecha en términos de progreso entre niños ricos y pobres. Muchos niños pequeños –según las estimaciones, 350 millones en el peor momento de la crisis– también perdieron la posibilidad de recibir su comida principal en la escuela, lo que genera riesgos de malnutrición y daños irreversibles para su desarrollo cognitivo, físico y del lenguaje, así como para el capital humano. Entre los diferentes grupos etarios, los impactos de la pandemia en el aprendizaje han sido más evidentes a nivel de escuela primaria y preescolar.²⁰

En el mismo sentido, una investigación de la Universidad de Yale concluye que una de las consecuencias más importantes es el aumento de la desigualdad:

¹⁷ Banco Mundial, “Una cantidad sin precedente de niños podría caer en la pobreza de aprendizajes debido a la pandemia”, 29 de octubre de 2021, disponible en: <https://www.bancomundial.org/es/news/press-release/2021/10/29/world-bank-pandemic-threatens-to-drive-unprecedented-number-of-children-into-learning-poverty>

¹⁸ También aquí se cuenta con meta estudios que han llegado a conclusiones muy similares: Svenja Hammerstein, Christoph König, Thomas Dreisörner y Andreas Frey, “Effects of COVID-19-Related School Closures on Student Achievement – A Systematic Review”, 6 junio de 2021. Disponible en: <https://psyarxiv.com/mcnvk>

¹⁹ Maximiliano Fernández, “Por el cierre de escuelas calculan que 7 de cada 10 alumnos tienen problemas para comprender un texto”, *Infobae*, 21-9-21.

²⁰ Banco Mundial, *op. cit.*

La pandemia no afecta de igual forma la educación de los niños de diferentes clases sociales. Las condiciones de trabajo desde el hogar son absolutamente diferentes. Más profundo aún, conozco casos en que familias de alto poder económico han contratado a los mismos docentes que sus hijos tenían en la escuela para que les den clases en su casa. Por otra parte, al cerrarse las escuelas, la interacción entre los niños tiende a ser más local, en un entorno muy acotado. Hay estudios que han demostrado que la interacción de los niños entre pares más allá de localización geográfica y clase social, tiene gran incidencia en su formación. Y sin las escuelas, los niños ven restringido su campo de acción y contactos. Eso es claramente perjudicial. En nuestro caso, tratamos de observar todos los efectos de la interrupción de las clases y compararlos con lo que ocurría antes de la pandemia... Ahora, nuestro análisis sugiere que, un año después de las dificultades que ha causado la pandemia con el cierre escolar en la mayoría de los países, si un niño con una nota de “B” –nos basamos en el sistema de educación de Estados Unidos– de promedio, de los barrios más pobres, pasaría a tener un “C” en el 50% de las asignaturas. Es como una pérdida del 60% de su aprendizaje adquirido después del primer año de *high school*. Los estudios sugieren que más o menos la mitad de ese nivel se podrá recuperar en los años subsiguientes. Por tanto, habrá un 30% de conocimiento no adquirido. Y eso redundará, a su vez, en un acceso a salario un 20% por debajo del que podría acceder si no hubiese pasado por las condiciones generadas en la pandemia. En cambio, para niños de un nivel socioeconómico mayor, no se vislumbra una reducción en sus notas ni una pérdida de formación. Esto remite a una sociedad como la de Estados Unidos, donde las desigualdades son bastante menores que en otros países, donde en término medio, la pérdida de conocimientos y habilidades por efecto de la pandemia puede ser mayor para los más desfavorecidos y, por consiguiente, la brecha aún mayor.²¹

Pero ¿por qué esta preocupación por el deterioro educativo que implicó la virtualidad por parte de entidades como el Banco Mundial, que expresan los intereses de la clase dominante? ¿No contradice esto el hecho de que los grupos GAFAM y la pedagogía hegemónica promuevan la virtualidad educativa?

Posiblemente, lo que estas diferentes posiciones muestran es la existencia de contradicciones en las clases dominantes. Si bien la educación virtualizada es conveniente para el grupo GAFAM y los accionistas en *EdTechs*²², esta afecta –y muy negativamente– a la principal fuerza productiva: el “ser humano”, o –en los términos fetichizados del Banco Mundial– al “capital humano”²³:

“Cientos de millones de niños han perdido, como mínimo, un año completo de escolaridad debido a la COVID-19. Esta pandemia ha causado la mayor pérdida de capital humano que se recuerde y la peor crisis de educación en el último siglo”, dijo David Malpass, presidente del Grupo Banco Mundial. “Es fundamental que los niños asistan a la escuela, especialmente los que están en edad de recibir educación primaria. Las consecuencias de los cierres de escuelas podrían hacerse sentir durante décadas y contribuyen a ampliar la desigualdad, en particular para las niñas.”²⁴

Aparte de que la virtualidad educativa ampliaría la brecha de género –cuestión que ha sido soslayada en gran parte de los abordajes sobre la crisis sanitaria– las medidas adoptadas a nivel educativo *por* la pandemia (y no directamente la pandemia, como dice el presidente del Banco Mundial) han causado la “mayor pérdida de capital humano que se recuerde”. Lo que podríamos plantear con otras palabras: es tan grave el proceso de

²¹ Luis Custodio, “Creciente desigualdad educativa en la pandemia”, 15 de febrero de 2021, en <https://www.elpais.com.uy/economia-y-mercado/creciente-desigualdad-educativa-pandemia.html>

²² La pugna, en esta pandemia, entre diversas facciones del capital ha sido en general soslayada o subvalorada en gran parte de los análisis, cuando no se presentaba una visión simplista de la clase capitalista como un todo homogéneo. En *Covid-19: la estrategia autoritaria y la respuesta del miedo* de Paz Francés, José Loayssa y Ariel Petruccelli, Ediciones El Salmón, 2021, se abordan estas complejidades.

²³ Aunque seguramente tan nobles y humanistas empresas o instituciones lleguen a algún tipo de transacción: focalizar la educación virtual a nivel terciario y probablemente en ciertos planes de los últimos años de educación secundaria.

²⁴ Banco Mundial, *op. cit.*

pérdida educativa que la futura fuerza de trabajo no tendrá las capacidades que necesitan gran parte de las empresas si se sigue por este camino, y esto es más grave aun si tomamos en cuenta que, en general, instituciones como el Banco Mundial han promovido una educación mínima y vaciada de contenidos, que brinde a los estudiantes tan solo conocimientos básicos para su inserción en el mercado laboral, teoría de las “competencias” mediante. Las consecuencias parecen ser tan catastróficas que hasta los históricos defensores de una enseñanza pauperizada para los sectores populares y futuros trabajadores no especializados se ven preocupados.

Aumento de los suicidios, la depresión y los trastornos psiquiátricos en general

Pasemos ahora a las consecuencias en salud mental. La cuestión ha sido particularmente grave en Uruguay, país con la mayor tasa de suicidios de América Latina, en que el suicidio aumentó un 45% en jóvenes de 15 a 19 años durante el año 2020:

Fueron 42 los jóvenes de esa franja etaria que se quitaron la vida, contra los 29 que lo hicieron en 2019, de acuerdo al informe oficial difundido este viernes, en la víspera del Día Nacional del Suicidio (...). Si se amplía la franja a personas de entre 15 y 24 años, el suicidio fue su primera causa de muerte. “Cada tres días, una persona en esas edades se quitó la vida”, dijo en conferencia de prensa Lorena Quintana, responsable del área Adolescencia y Juventud del Ministerio de Salud Pública (MSP).²⁵

Si buscamos país por país, nos encontraremos con panoramas similares. En México, según informe de la Secretaría de Gobernación, los suicidios crecieron un 12% en 2020 con respecto a 2019.²⁶ La investigadora Gabriela Ruiz Serrano de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Autónoma de México señala:

No sólo tiene que ver con un deterioro de la salud mental a consecuencia de una depresión. Con el confinamiento por la pandemia de la Covid-19, los problemas sociales, en los que la pobreza, la desigualdad y la falta de oportunidades juegan un papel de primer orden, se agudizaron. Innumerables familias han atravesado por condiciones laborales y económicas muy difíciles. Además, al estar fuera del contexto escolar, tanto los infantes como los adolescentes no han podido construir relaciones vinculares con sus amigos y compañeros. Por si fuera poco, ha habido un incremento de la violencia familiar y muchos niños han sido víctimas de abuso sexual y psicológico dentro de su propio hogar. Entonces es importante mirar el suicidio de infantes y adolescentes no como un fenómeno aislado, sino como un fenómeno que somatiza otros problemas que se viven en el país.²⁷

Los suicidios se interrelacionan con otros fenómenos, que van más allá de lo estrictamente psicológico, como son la agudización de determinadas problemáticas sociales, el incremento de la desigualdad y de la violencia intrafamiliar, que también produjeron las medidas adoptadas por la pandemia.

Con respecto a la problemática de la violencia familiar se señala en el artículo citado:

Durante el primer semestre de 2021 se registraron en el país 129.020 carpetas de investigación por violencia familiar, lo que representa un aumento de 24% con respecto al mismo periodo del año anterior

²⁵ “La otra pandemia: suicidio entre adolescentes aumentó un 45% en Uruguay en 2020”, *Redacción 180*, 16 de julio de 2021, en <https://www.180.com.uy/articulo/84978-reclaman-estrategias-para-prevenir-los-suicidios-la-otra-pandemia-en-uruguay>

²⁶ Roberto Gutiérrez Alcalá, “Suicidios en la niñez y adolescencia al alza durante la pandemia”, *Gaceta UNAM*, 7 de septiembre de 2021, en <https://www.gaceta.unam.mx/suicidios-en-la-ninez-y-adolescencia-al-alza-durante-la-pandemia>

²⁷ *Ibidem*.

(...). En el 65.9% de los casos, la persona responsable tenía un parentesco con la víctima; 92.8% de las víctimas correspondió a niñas y adolescentes mujeres.²⁸

La desigualdad también se ha acrecentado con la pandemia. Según OXFAM, durante estos dos años una pequeña minoría de supermillonarios se ha hecho aún más rica, y el 99% de la población más pobre:

Los diez hombres más ricos del mundo han duplicado con creces su fortuna, que ha pasado de 700.000 millones de dólares a 1,5 billones de dólares (a un ritmo de 15.000 dólares por segundo, o lo que es lo mismo, 1.300 millones de dólares al día) durante los primeros dos años de una pandemia que habría deteriorado los ingresos del 99 % de la humanidad y que ha empujado a la pobreza a más de 160 millones de personas más.²⁹

En España, la ONG Save The Children se ha dedicado a investigar las consecuencias a nivel de salud mental de niños y adolescentes, en relación a las medidas tomadas por la pandemia de Covid-19. La pertenencia al capitalismo desarrollado no ha implicado un panorama menos preocupante que en los países de América Latina. Según los datos que aporta Save The Children en su informe, los “trastornos mentales se han triplicado en niños y adolescentes”³⁰, en realidad, casi cuádruplicado. El último año con que se contaban datos al respecto era 2017. De ese año a 2020, los trastornos mentales aumentaron del 1,1 al 4%. Pero como los efectos a nivel estrictamente educativo, los efectos a nivel de salud mental tampoco afectan a todos por igual:

El informe concluye que los menores que viven en hogares con menos recursos son los más afectados: el 13% de ellos padecen enfermedades mentales o de conducta, frente al 3% de aquellos que viven en hogares de renta alta. Es decir, los niños pobres tienen una probabilidad cuatro veces mayor de sufrir problemas de salud mental que aquellos que viven en hogares más acomodados.³¹

Los datos de UNICEF son coincidentes con estos informes:

(...) la pandemia se ha cobrado un alto precio. Según los primeros resultados de una encuesta internacional realizada por UNICEF y Gallup entre niños y adultos de 21 países –que se adelanta en el *Estado Mundial de la Infancia 2021*– un promedio de 1 de cada 5 jóvenes de entre 15 y 24 años encuestados dijo que a menudo se siente deprimido o tiene poco interés en realizar algún tipo de actividad.³²

Como señala Henrietta Fore, directora ejecutiva de UNICEF,

Las consecuencias de la pandemia tienen un gran alcance, pero son sólo la punta del *iceberg*. Incluso antes de la pandemia ya había demasiados niños abrumados por el peso de una serie de problemas de salud mental a los que no se les había prestado atención. Los gobiernos están invirtiendo muy poco para

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ “La riqueza de los diez hombres más ricos se ha duplicado mientras que se estima que los ingresos del 99% de la humanidad se han deteriorado”, *Oxfam*, 17 de enero de 2022.

³⁰ Paola Nagovitch, “Los trastornos mentales en niños y adolescentes se triplican con la pandemia: ‘Pensaba en el suicidio cada día, cada noche’”, *El País*, 14 de diciembre de 2021, en <https://elpais.com/sociedad/2021-12-14/los-trastornos-mentales-en-ninos-y-adolescentes-se-triplican-con-la-pandemia-pensaba-en-el-suicidio-cada-dia-cada-noche.html>

³¹ *Ibidem*.

³² UNICEF, “Los efectos nocivos de la COVID 19 sobre niños, niñas y jóvenes es solo la punta del iceberg”, 4 de octubre de 2021, en <https://www.unicef.org/es/comunicados-prensa/efectos-nocivos-covid19-salud-mental-ninos-ninas-jovenes-punta-iceberg>

atender estas necesidades esenciales. No se está dando suficiente importancia a la relación entre la salud mental y las consecuencias que se producen más adelante en la vida.³³

Entre esas consecuencias que preocupan a UNICEF, al igual que al Banco Mundial, está el coste económico de los trastornos mentales:

Aunque el impacto en la vida de los niños es incalculable, un nuevo análisis realizado por la Escuela de Economía y Ciencia Política de Londres, que también se incluye en el informe, revela que las pérdidas económicas debidas a los trastornos mentales que provocan discapacidad o muerte entre los jóvenes se estiman en casi 390.000 millones de dólares al año.³⁴

De estas palabras se puede inferir que UNICEF, tan preocupada por los niños, tampoco es ajena a la preocupación por la pérdida en “capital humano” que atormenta al Banco Mundial.

Sin dudas, como señala la directora ejecutiva de UNICEF, los problemas a nivel psicológico y los suicidios no nacen con las medidas tomadas por el Covid-19. Ya eran algo muy grave desde hacía muchos años. Pero lo que queda claro, tanto por el informe de UNICEF como por los otros informes gubernamentales y de ONG que hemos citado, es que las medidas tomadas por la pandemia *agravaron fuertemente* estos fenómenos. ¿Y esta situación ha sido considerada como un verdadero problema por la sociedad? ¿Se le ha dedicado, acaso, la décima parte de atención que se le da al Covid-19? En Uruguay, por lo menos (y sospecho que en la mayoría de los países), la noticia sobre el aumento de suicidios en adolescentes causó preocupación por dos o tres días, cuando fue publicada la noticia, para desaparecer *a posteriori*, sin pena ni gloria, entre la gran nube de información que se nos impone día tras día, y que va cambiando permanentemente la mayor parte de los ejes de atención. La ansiedad, la depresión, el suicidio son aceptados en forma más o menos consciente como algo “natural”, y, por lo tanto, inevitable, lo que obtura la posibilidad de politizar un problema que tiene hondas raíces sociales; raíces que son constantemente negadas.

El problema es que, seguramente, si indagáramos en las causas más hondas de los crecientes fenómenos de depresión, ansiedad y suicidios, descubriríamos que estos tienen mucho que ver con las estructuras y los modos de vida propios de la sociedad capitalista.

Mark Fisher ha abordado en forma profunda estas problemáticas, estos procesos de “privatización” y “despolitización” del estrés, fuertemente ligados a lo que llama “realismo capitalista”, el cual se expresa clara y sintéticamente en la frase “no hay alternativas”, de Margaret Thatcher.

La privatización del estrés es un sistema de captura perfecto, elegante en la brutalidad de su eficiencia. El capital enferma al trabajador, y luego las compañías farmacéuticas internacionales le venden drogas para que se sienta mejor. Las causas sociales y políticas del estrés quedan de lado mientras que, inversamente, el descontento se individualiza e interioriza. Dan Hind afirmó que el foco en las deficiencias de serotonina como la supuesta «causa» de la depresión deja en las sombras algunas de las raíces sociales de la infelicidad, tales como el individualismo competitivo y la desigualdad en la redistribución del ingreso. Y si bien existe un enorme *corpus* de trabajos que muestran los vínculos de la felicidad individual con la participación política y el fortalecimiento de los lazos sociales, tanto como con la justicia en la redistribución del ingreso, una respuesta pública al estrés privado raramente se considera una primera opción de abordaje.³⁵

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Mark Fisher, *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativas?*, Bs. As., Caja Negra, 2009, p. 107.

Según Fisher, el estrés es intrínseco a un sistema que impulsa la despolitización, profundiza las desigualdades y debilita los lazos sociales. ¿Y no se han visto estos fenómenos fuertemente agudizados por las medidas tomadas a nivel mundial por la pandemia? El abordaje reductivamente biologicista, ¿no despolitizó desde un principio la problemática de las decisiones a tomar respecto a la pandemia? ¿No se adoptaron medidas que agravaron en alto grado los fenómenos de aislamiento y desigualdad ya existentes? Cómo veíamos en los artículos citados, las respuestas a estas preguntas son afirmativas.

Pero estos fenómenos han tenido, además, durante esta pandemia, particular impacto entre jóvenes y niños, para los que resulta esencial la socialización con pares y la construcción de vínculos más allá de los círculos familiares.

Infantes y adolescentes conforman una franja etaria donde la depresión, los trastornos psiquiátricos y los suicidios han tendido a transformarse en una problemática creciente y preocupante en nuestras sociedades contemporáneas. Mark Fisher analiza el fenómeno y plantea algunas conjeturas al respecto. Simplificando el planteo del inglés, podríamos decir que las nuevas generaciones son bombardeadas por las ideologías *new age*, para las que “querer es poder”; según las cuales, con esfuerzo, cualquiera puede triunfar y hacerse millonario, y otras fantasías o delirios por el estilo. Pero estas expectativas –generadas por la ideología dominante– chocan violentamente con una realidad que se da de bruces con ese “voluntarismo mágico” propio de las visiones hegemónicas.

También podríamos agregar otros elementos, que se podrían relacionar con algunos de los planteos de Fisher. En la cultura contemporánea, determinadas tendencias ideológico-culturales niegan en forma más o menos consciente la muerte y el dolor como parte de la vida. Aspiran a una vida indolora, a lo que podríamos llamar un verdadero hedonismo utópico, que hace énfasis en el querer y el deseo³⁶, rechaza cualquier deber o sacrificio, y niega el dolor como algo intrínseco a la vida. Este hedonismo utópico, muy propio de la posmodernidad, ha permeado la educación con pedagogías que plantean cada vez menos exigencias a los educandos, y que, en cambio, exigen cada vez más al docente. Los profesores deben ofrecer clases “atractivas”, “motivadoras”, que respondan a los “intereses” de los estudiantes, “lúdicas”, “divertidas”, etc., todo lo que es la antítesis de una realidad laboral fuertemente caracterizada por altos niveles de exigencia a los trabajadores a cambio de pagas miserables. Esto es algo que, hasta cierto punto, muchos estudiantes formados en ese utopismo de un mundo indoloro parecen saber o intuir, pero que, a la vez, niegan vehementemente. Considero que esto se relaciona con esa imposibilidad de poder ir más allá del principio del placer que plantea Fisher, y con el paradójico fenómeno de una depresión hedonista que él visualizaba en sus alumnos.

A su vez, ese realismo capitalista impide concebir e imaginar una realidad que vaya más allá de lo existente, trascender este mundo que ofrece como camino a la felicidad un consumismo que es –para la mayoría– inasequible, y que, en realidad, tiene como premisa la constante insatisfacción e infelicidad, aun de aquellos que puedan responder a sus exigencias mercantiles, como señalaba hace ya unos años Zygmunt Bauman:

La sociedad de consumo medra en tanto y en cuanto logre que la no satisfacción de sus miembros (lo que en sus propios términos implica la infelicidad) sea perpetua. El mecanismo explícito para conseguir ese efecto consiste en denigrar y devaluar los artículos de consumo ni bien han sido lanzados con bombos y platillos al universo de los deseos consumistas (...). La brecha abismal entre la promesa y su cumplimiento no es un indicio de mal funcionamiento, ni un efecto secundario del descuido o del

³⁶ No se trata, claro está, de exaltar el sacrificio por el sacrificio mismo, ni de negar toda posibilidad de un cierto hedonismo racional. Pero estamos hablando no de un hedonismo de este tipo, como podría ser el de Epicuro o el de Stuart Mill, sino de uno fuertemente irracional, que aspira a lo imposible: una vida sin dolor alguno. Pero el dolor es intrínseco a la vida, más todavía en el caso de los seres humanos, aun cuando se hayan desarrollado condiciones de existencia que eviten muchos dolores y sufrimientos que son históricos e históricamente superables.

resultado de un cálculo mal hecho. El reino de la hipocresía que se extiende entre las creencias populares y las realidades de la vida de los consumidores es condición necesaria para el buen funcionamiento de la sociedad de consumidores. Para que la búsqueda de plenitud no ceje y las nuevas expectativas sean convincentes y tentadoras, las promesas ya hechas deben quedar sistemáticamente incumplidas.³⁷

La cultura dominante actual poco y nada puede ofrecer que permita encontrar un sentido a la existencia. Esto se agrava en tanto gran parte de la izquierda ha aceptado (de hecho, si no de derecho) el “fin de la historia”, y ya no ve como posible la transformación profunda de la sociedad, acoplándose cada vez en forma menos crítica a la realidad existente. Es el nihilismo propio del capitalismo contemporáneo del que ya habló Mariátegui.³⁸

Considero que el análisis de Fischer coincide en gran medida con algunas anotaciones que Karl Marx realizó en su juventud respecto al suicidio, la demencia y la alienación. Permítaseme una digresión.

Excursus: suicidio, demencia y alienación en Marx

El joven Marx comentó los apuntes de un archivista de la policía francesa, Jacques Peuchet³⁹, quien estaba encargado –entre otras tareas– de los suicidios. Peuchet considera al suicidio un síntoma que expresa los problemas sociales, y no una simple cuestión individual; mucho menos un fenómeno reductible a desequilibrios bioquímicos, como se planteará en el siglo XX. Marx parece compartir plenamente la visión del archivista francés. Ninguno de los dos privatiza o despolitiza el sufrimiento psíquico y el suicidio. Por el contrario, los consideran problemas sociales y eminentemente políticos. Tampoco condenan moralmente al suicida.

En las anotaciones de Marx, podemos encontrar una serie de tesis, coherentes entre sí, sobre el fenómeno del suicidio, que son desarrolladas a partir de los apuntes de Peuchet. Para el alemán, el suicidio se relaciona con el carácter “contradictorio y antinatural de la vida moderna”.⁴⁰ Señala el archivista policial que los suicidas, tras tomar “la resolución de morir”, suelen tener una “inspiración contagiosa”, que hace que algunos, aun aquellos con poca educación, escriban poemas que son “obras maestras”. Y añade: “a un torpe burgués que pone toda su vida en el negociar y todo su dios en el comercio, todo esto puede parecerle muy romántico, y puede entonces rechazar a carcajadas, dolores que no puede comprender: su menosprecio no es de extrañar”. Y Marx comenta al respecto de estas palabras: “¡Pero que podrán saber estos tres-por-cientistas, que ni siquiera sospechan que ellos mismos, cada día, cada hora, poco a poco, están matando su naturaleza humana!”. Parece claro que, para el filósofo alemán, la codicia crematística propia de los capitalistas es destructiva de la naturaleza humana. Los lleva a preocuparse obsesivamente, y en forma mutilada, solo en acumular dinero, y los conduce a despreciar el dolor y la creatividad humanas. Dicho de otra forma, los deshumaniza y los somete al fetiche insaciable del dinero.

Otro elemento relevante es que las condiciones que producen sufrimiento en el ser humano no solo afectan a los trabajadores:

(...) la pretensión de los ciudadanos filántropos se basa en la idea de que solo basta con darles a los proletarios un poco de pan y un poco de educación. Como si los únicos en soportar las condiciones

³⁷ Zygmunt Bauman, *Vida de consumo*, Bs. As., FCE, 2007, p. 71.

³⁸ José Carlos Mariátegui, “El hombre y el mito”, en el periódico *Mundial*, Lima, 16 de enero de 1925. Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/el_alma_matinal/paginas/el%20mito%20y%20el%20hombre.htm

³⁹ Karl Marx, *Acerca del suicidio*, Bs. As., Las Cuarenta, 2012.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 63.

sociales actuales fueran los trabajadores, como si en lo que respecta al resto de la sociedad, el mundo existente fuera el mejor de los mundos posibles...⁴¹

El suicidio es, asimismo, para Marx, “una evidente protesta contra esos designios ininteligibles”⁴², pudiéndose inferir, por el contexto de los apuntes de Peuchet que Marx comenta, que esos designios ininteligibles son los propios de aquellas sociedades en las que “es natural (...) dar a luz a muchos suicidas”, a diferencia de otras sociedades –como la de los tártaros o bereberes según el francés– en que el fenómeno no existe o es muy marginal. Para atacar las causas del suicidio, no basta con lo que podríamos llamar cambios parciales, pequeñas reformas que “serían inútiles”, sino que es necesaria “una reforma total del orden social actual”⁴³. Con respecto a la opinión pública, que muchas veces juega un rol preponderante en los suicidios, el joven Marx señalaba –intercalando sus anotaciones con el texto de Peuchet– lo siguiente: “La opinión está demasiado fragmentada a causa del aislamiento *humano*; es demasiado estúpida, demasiado depravada, porque cada uno es un extraño para sí mismo, y todos son extraños entre sí” (las cursivas son de Marx).⁴⁴

También realiza Marx importantes anotaciones que prefiguran el concepto de “personalidad autoritaria” que, en el siglo XX, desarrollarán autores como Wilhelm Reich, Erich Fromm, Theodor Adorno y Max Horkheimer, así como sobre la relación entre el fenómeno de los celos y la propiedad privada, de gran profundidad y actualidad.

La desgraciada esposa fue así condenada a la esclavitud más intolerable, controlada por el señor de M con la ayuda del *Code Civil* (Código Civil) y el derecho de propiedad. Base de las diferencias sociales que vuelven el amor independiente de los libres sentimientos de los amantes y permitía al marido celoso encerrar a su esposa con los mismos cerrojos con los que el avaro cierra los baúles de su cofre. La mujer es parte del inventario.⁴⁵

Si bien este caso desembocó en un suicidio, los señalamientos de Marx nos aportan elementos muy valiosos para comprender la violencia de género y los feminicidios, que en América Latina constituyen un problema social de gran magnitud. Pues si bien no existen hoy, en nuestros países, códigos civiles que ayuden al hombre a encerrar y aislar a la mujer, como existía en la Francia de aquel entonces, si existe una ideología propietarista, muy característica del capitalismo, que concibe a la mujer como una pertenencia del esposo o pareja.

Y sobre la personalidad autoritaria, Marx plantea:

Las personas más cobardes, las que no son capaces de enfrentar nada, se vuelven implacables ni bien pueden ejercer su autoridad absoluta de jerarquía de edad. El mismo abuso de esta autoridad es una especie de sustituto brutal de toda la sumisión y subordinación a las que ellas mismas se rebajan, les guste o no, en la sociedad burguesa.⁴⁶

Estas anotaciones del joven Marx sobre el autoritarismo nos brindan elementos muy ricos para pensar cómo se perpetúan y replican las relaciones de dominación y explotación a nivel de una sociedad, cómo se

⁴¹ *Ibid.*, pp. 65-66.

⁴² *Ibid.*, pp. 68-69.

⁴³ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 75-76.

vinculan los niveles microsociales y macrosociales, y cómo se reproduce la ideología de las clases dominantes.

Sintéticamente, los casos que relata Peuchet son el de una mujer joven que parece haber tenido relaciones prematrimoniales con su novio la noche anterior a su boda, y es violentamente insultada por sus padres y vecinos por esta presunción, de forma tan humillante que la situación la empuja al suicidio. El segundo caso es el de otra mujer, víctima de un esposo que se ha tornado extremadamente celoso y posesivo como producto de una enfermedad que le ha producido un gran deterioro físico y lo ha llevado a aislarse de toda vida social, sometiendo a su esposa a una relación absolutamente opresiva. El tercero es de una mujer joven que ha quedado embarazada por una relación en el ámbito familiar, intenta convencer a un médico que le realice un aborto, negándose este, lo que desemboca en el suicidio de la joven. Por último, un militar que pierde su trabajo y busca otro empleo sin encontrarlo, lo que lo lleva a suicidarse para no ser una “carga” para su familia, a la que debería, según su visión de las cosas, poder sustentar.

Solo el último caso está ligado directamente con situaciones de carácter económico. Los otros tres se vinculan con relaciones de carácter opresivo y violencia de género, pero en todos se expresa el carácter limitante y asfixiante de la moral dominante. Los ejemplos demuestran que el sufrimiento no se relaciona sólo con situaciones socioeconómicas vinculadas a la explotación, ni es patrimonio exclusivo de la clase trabajadora como señalaba Marx en su introducción al texto: es un fenómeno mucho más generalizado, que abarca al conjunto o a la mayor parte de la sociedad. Dicho de otra forma: el capitalismo es un “valle de lágrimas” –como había planteado en 1843– del que todos formamos parte.

Es claro que ambos autores consideran al suicidio y la creciente problemática de los trastornos mentales como un síntoma de determinadas condiciones sociales; y en el caso de Marx, un fenómeno intrínseco al capitalismo, en la misma línea que desarrollará Mark Fisher en nuestro siglo. Lo que no significa que en otros sistemas socioeconómicos no existieran los trastornos mentales, pero el capitalismo, lejos de subsanarlos, parece haberlos agravado.

Sobre la demencia y los trastornos mentales, escribirá Marx doce años después un artículo que se titulará *El aumento de la demencia en Gran Bretaña*. Allí señalará en el primer párrafo:

Quizás no hay hecho mejor establecido en la sociedad británica que el de la correspondencia entre el crecimiento de la riqueza moderna y la indigencia. Cosa curiosa, la misma ley parece confirmarse con respecto a la demencia. El aumento de la demencia en Gran Bretaña marcha al mismo ritmo que el aumento de las exportaciones y ha superado el aumento de la exportación.⁴⁷

⁴⁷ Richard Wilkinson y Kate Pickett han estudiado en profundidad la relación entre desigualdad y los siguientes problemas sociales: “1. Nivel de confianza. 2. Enfermedades mentales (incluida la adicción al alcohol o a las drogas). 3. Esperanza de vida y mortalidad. 4. Obesidad. 5. Madres adolescentes. 6. Rendimiento escolar de los niños y las niñas. 7. Homicidios. 8. Tasas de población reclusa. 9. Movilidad social”, y han concluido que “los problemas sociales no pueden explicarse solamente desde la pobreza, sino que están presentes en sociedades con un alto nivel de renta, pues la variable definitiva es el nivel de desigualdad (...). El alto nivel de renta en general de los países, no mitiga sus problemas sociales y de salud. Se comprobó que no es el nivel de renta sino la desigualdad económica, dentro de un mismo país, lo que produce los problemas sociales”. Con respecto a los trastornos mentales en EE.UU., señalan: “Diversos estudios realizados en la población de Estados Unidos a lo largo de 50 años, han demostrado un aumento de la ansiedad que ha ido en alza hasta hoy. Esta ansiedad alcanza a toda la población desde la niñez, pasando por las personas jóvenes, hasta la adultez. Con ella viene también la depresión... Un estudio comparativo realizado con personas que rondaban los veinte años en las décadas de los 50 y otras en los 70, mostró que la depresión de la segunda población dobla a la primera (...). El panorama en la población adolescente es todavía más alarmante. La depresión es acompañada con el aumento en los problemas de conducta como delincuencia, consumo de drogas y alcohol”. Todos estos estudios parecen confirmar las sospechas de Marx, es decir, que los problemas psiquiátricos son intrínsecos al capitalismo, con una tendencia de carácter creciente. Véase Kate Pickett y Richard Wilkinson, *Desigualdad, un análisis de la (in)felicidad colectiva*. Disponible en: <https://www.wvi.org/sites/default/files/Desigualdad.pdf>. Y recordemos que todas las medidas que se tomaron por la pandemia de Covid-19 tendieron a agravar sustantivamente la desigualdad a nivel mundial.

Cita luego estadísticas oficiales que avalan sus afirmaciones sobre la demencia. Además de que está claro que Marx se preocupaba por cuestiones respecto a las cuales se le acusaría muchas veces de ser indiferente (como la demencia en este caso, o la opresión de la mujer en el artículo sobre el suicidio)⁴⁸ es también bastante evidente que, para el filósofo de Tréveris, el desarrollo del capitalismo parece fuertemente asociado con el aumento de la demencia y de los trastornos mentales en general, los que son un síntoma, podríamos decir, de “una organización social defectuosa”, al decir de Peuchet.

El fenómeno de la alienación, estudiado en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*⁴⁹, nos puede aportar elementos para la comprensión de estos fenómenos. Los trabajadores producen un mundo de riquezas del que se encuentran alienados. Ese mundo de riquezas se desarrolla como algo ajeno y hostil al trabajador. Este no se realiza en su actividad laboral, la padece y huye de ella como de la peste, no bien puede. Pero la esencia genérica del ser humano es el trabajo, por lo que el ser humano se halla en una relación de extrañamiento respecto de su propia esencia genérica, que se transforma en un simple medio para su sobrevivencia, y también de los otros seres humanos cuya esencia genérica es también el trabajo. El trabajador no disfruta de los bienes que produce y padece la actividad laboral, porque es a su vez un simple medio de otros seres humanos, que son quienes disfrutan de los productos de su trabajo.

El ser humano se encuentra alienado, asimismo, de la naturaleza, porque el trabajador de las sociedades capitalistas, a diferencia de los cazadores-recolectores o los siervos en la sociedad feudal, solo posee su fuerza de trabajo, no posee medios de vida y ha sido expulsado de la tierra. Las personas se amontonan en ciudades, donde viven hacinadas y en condiciones antinaturales. El ser humano es parte de la naturaleza, está es su cuerpo inorgánico dice Marx, pero en la sociedad capitalista la naturaleza también se transforma en un simple medio.

En los *Manuscritos* de 1844 se nos describe una situación donde el trabajador produce y no disfruta de lo que produce, padece su actividad laboral, aunque esta es la esencia genérica misma del ser humano. Se encuentra alienado respecto a los seres humanos, es tratado por otros seres humanos como un simple medio y es tratado por sí mismo como un simple medio para su sobrevivencia. Su vida es una vida sin sentido, una permanente lucha por apenas sobrevivir, que le impide todo desarrollo omnilateral, que hace imposible el desarrollo de sus potencialidades como individuo. No es extraño, por lo tanto, que en estas condiciones antinaturales y alienantes de sufrimiento, se desarrollen trastornos mentales y que estas situaciones conduzcan al suicidio. Aunque –como hemos visto– para Marx el sufrimiento no es exclusivo de los trabajadores alienados. Existen otras opresiones que también producen padecimientos profundos y pueden conducir al suicidio, centrándose Marx, en su artículo sobre el suicidio, en la opresión de género.

Reflexiones finales

Si vamos a las situaciones que produjeron las medidas tomadas por la pandemia, resulta clarísimo que estas aumentaron algunas de dichas formas de alienación. Ha crecido la acumulación de riquezas en manos de unos pocos, mientras muchos trabajadores han visto reducidos sus ingresos o han quedado directamente sin trabajo. Una parte significativa de estos últimos han sido sometidos a formas de teletrabajo caracterizadas por el aislamiento, el aumento de las horas trabajadas y la flexibilización de horarios, situación que los ha obligado, en los hechos, a aportar sus propias herramientas para las empresas o instituciones en las que trabajaban. Pero, sobre todo, se han radicalizado las condiciones antinaturales de vida en las que tanto

⁴⁸ Sobre estas cuestiones vale la pena leer el “Estudio introductorio” de Ricardo Abduca en *Acerca del suicidio* de Karl Marx, y también “Suicidio y cuestión femenina: un Marx inusual” de Nicolás González Varela, en <https://rebelion.org/suicidio-y-cuestion-femenina-un-marx-inusual>.

⁴⁹ Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos>

insistió Marx en el artículo sobre el suicidio. ¿Puede concebirse algo más antinatural que estar encerrados todo el día, o la mayor parte del día, conectados a una computadora e interactuando con otros seres humanos solo a través de la mediación de aparatos informáticos? Y si lo pensamos en relación a los estudiantes, ¿puede haber algo más antinatural que niños y adolescentes estén encerrados en sus casas, que no puedan interactuar y jugar con otros niños, y que no puedan desarrollar vínculos reales con pares? Si Marx consideraba que los trabajadores expulsados de la tierra y obligados a hacinarse en grandes ciudades estaban alienados de la naturaleza, ¿qué diría sobre trabajadores que no solo están “encerrados” en grandes ciudades, sino que se les obliga o conmina a estar recluidos en sus casas y trabajar desde ahí para que los empresarios puedan maximizar sus ganancias? ¿Y que pensaría sobre la situación de los niños y adolescentes, encerrados en sus hogares, sin poder exteriorizar su energía, impedidos de realizar las actividades que caracterizan a esas franjas etarias, sin poder encontrarse con otros de su edad y padeciendo muchas veces situaciones de violencia intrafamiliar de las que ni siquiera pueden distanciarse por unas horas?

No es nada osado concluir que estas medidas, y la educación virtualizada, han radicalizado la alienación respecto a la naturaleza y respecto a otros seres humanos, y que han llevado a un grado mucho más profundo las condiciones antinaturales de vida. Marx, es necesario aclarar, nunca defendió una concepción de la naturaleza humana rígida ni caracterizada por una esencia inmutable. Pero sí expresó una visión para la que había ciertas características que se podían señalar como definitorias del ser humano, aunque estas fueran muy plásticas y flexibles. Una de ellas es el carácter *social* de nuestra especie. El ser humano se caracteriza por un desarrollo de vínculos que no son equiparables a los de ninguna otra especie “social”. No existe un individuo humano aislado. El individuo es un producto de la sociedad. Somos la especie social por excelencia. Sin embargo, las medidas adoptadas durante la pandemia han llevado hasta extremos nunca vistos antes el aislamiento y el debilitamiento de lazos que nos unen con otros seres humanos.

Considero que son significativos los puntos de contacto que podemos encontrar entre los casos anotados por el archivista francés y retomados por Marx, y las condiciones que se desarrollaron con las medidas de confinamiento y cierre de instituciones educativas, porque esta política de encierro supuso un aumento de la violencia intrafamiliar y de género, además de un deterioro en las condiciones de vida y socioeconómicas de gran parte de la población. Todo esto acompañado de un fuerte incremento de la desigualdad, así como también de condiciones de vida “antinaturales”, las cuales supusieron el aislamiento y el correlativo debilitamiento de los lazos sociales, como señalan todos los informes que hemos citado en estas páginas.

En materia educativa, económica y de salud mental, la conclusión es clara: los más afectados por las medidas de confinamiento y cierre de escuelas han sido los sectores de menores ingresos, los que en términos marxistas podríamos llamar trabajadores precarios no especializados y ejército de reserva. Lo que abre una gran interrogante: ¿por qué la mayor parte de las fuerzas que se situaban a la izquierda o se definían como contrahegemónicas no fueron capaces de analizar críticamente las medidas impuestas a nivel mundial por la pandemia, cuando estas afectaban más que nada a aquellos que la mayor parte de las izquierdas entienden como su “base social” o, por lo menos, como uno de los componentes más importantes de su base social? No es extraño que las clases dominantes propongan formas de trabajo y educación que radicalicen las formas de alienación propias del capitalismo. Lo que sí debería llamar nuestra atención es que gran parte de la izquierda o de las fuerzas progresistas hayan adoptado una postura acrítica sobre estas medidas, o que incluso las hayan promovido. También debería llamar nuestra atención que ellas vean la educación híbrida con gran entusiasmo.

Para ir a la raíz de los problemas educativos, la desigualdad social y los trastornos psicológicos que genera un modo de producción basado en la competencia y la explotación, habrá que superar el capitalismo. No basta con pequeños cambios. Necesitamos transformaciones radicales, como ya señaló Marx en 1846. Pero mientras estos cambios más radicales no sean posibles, tendremos que luchar contra todas las políticas que

profundizan las múltiples formas de alienación y deshumanización existentes, la desigualdad educativa y social en general, las condiciones de opresión antinaturales en las que vivimos, y el deterioro y vaciamiento educativos cada vez mayores, entre otras tantas batallas. En este sentido, luchar por una educación basada en el encuentro, en el *cara a cara* –donde no solo se trata de aprender, sino también de “aprender juntos”, como plantea Philippe Meirieu⁵⁰, es parte de esa lucha por una sociedad más humana, más libre y más justa.

⁵⁰ Philippe Meirieu, en Olivier Doubre, “Entrevista con Philippe Meirieu: ‘¡Dejemos de idolatrar lo digital!’”, *Rebellion*, 21 de mayo de 2020, <https://rebellion.org/dejemos-de-idolatrar-lo-digital>

RAFAEL DÍAZ-SALAZAR

UN INTELLECTUAL GRAMSCIANO ABIERTO AL CRISTIANISMO EMANCIPADOR

***Nota.**— Se han cumplido diez años del fallecimiento de uno de los filósofos más lúcidos y sensibles de la izquierda radical. Nos referimos a Francisco Fernández Buey, conocido por sus amigos como Paco. Homenajeando su recuerdo y su legado, publicamos aquí la introducción que escribiera Rafael Díaz-Salazar para la compilación de textos escritos por Paco Fernández Buey que lleva por título Sobre izquierda alternativa y cristianismo emancipador, y que fuera publicada en Madrid por la editorial Trotta en 2021. Agradecemos a Rafael la autorización para reproducir su escrito.*

Francisco Fernández Buey ha sido un intelectual muy relevante en los últimos cuarenta años, especialmente en el ámbito de la filosofía y de la política. Por este motivo, algunas personas estamos colaborando para publicar obras que reúnan en torno a diversos ejes temáticos numerosos escritos suyos que no fueron editados como libros. Queremos transmitir su pensamiento a personas jóvenes y adultos que no lo conocieron. Estamos convencidos de que puede acompañar búsquedas para entender el fondo de lo que acontece en el ámbito cultural y político, y orientarnos para la transformación de este mundo que nos desazona por sus injusticias y destrucciones ecológicas. Considero que hay muchos textos suyos que trascienden el tiempo en el que fueron redactados y siguen siendo muy valiosos para el presente y el futuro. Al releer el discurso de Juan Goytisolo, *A la llana y sin rodeos*, pronunciado con motivo de la entrega del Premio Cervantes, he tomado prestada una frase suya que considero que es muy pertinente para lo que he afirmado: “una cosa es la actualidad efímera y otra muy distinta la modernidad atemporal de las obras destinadas a perdurar”.

Como este libro no se dirige sólo a personas de su generación y de sus entornos académicos y políticos más cercanos, conviene dedicar el inicio de esta Introducción a exponer algunos rasgos de su vida personal, intelectual y política. Considero que es un requisito para comprender el sentido de los textos que componen esta obra.

Una vida centrada en el pensamiento crítico y la acción política

Francisco Fernández Buey nació en Palencia (España) en 1943.¹ En el primer acto que se celebró en Madrid con motivo de su muerte, en el que participé junto a Jorge Riechmann y Manuel Monereo, destacué que este origen marcó su talante de insumiso discreto, su gran dominio de la lengua castellana y su forma de ser y estar en el mundo. Palencia no sólo fue una circunstancia geográfica, sino un lugar sociocultural que le imprimió un carácter. Al terminar sus estudios de bachillerato se trasladó a Barcelona a estudiar filosofía.

¹ Para conocer las diversas etapas de su vida, es muy interesante la cronología realizada por Jordi Mir y Víctor Ríos, “Francisco Fernández Buey y su tiempo”, en *Antología Francisco Fernández Buey. Filosofar desde abajo*, Madrid, Catarata, 2014, pp. 25-36.

Allí conoció a Manuel Sacristán, su gran maestro² junto a José María Valverde. También recibió la influencia de Emilio Lledó. A los veinte años (1963) ingresó en el Partido Socialista Unificado de Cataluña (PSUC) y se convirtió en un activo militante de la organización universitaria de este partido, hermano del PCE. En 1966 fue uno de los creadores del Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB) y posteriormente uno de los líderes estatales del movimiento de los PNN (Profesores No Numerarios) de las universidades españolas. Vivió un tiempo en la semiclandestinidad, fue detenido y encarcelado por su activismo comunista.

En 1976 abandonó la militancia en el PSUC por divergencias con la dirección de este partido y, sobre todo, por su orientación eurocomunista. También fue determinante su crítica al comunismo imperante en la URSS y en países del Este de Europa.³ La invasión soviética de Checoslovaquia en 1968 le impactó mucho y le alejó del comunismo autoritario que siempre había rechazado. En 1989 participó en el I Congreso de Izquierda Unida, con la que estuvo muy identificado en la época en la que Julio Anguita fue su coordinador general y, después, se fue distanciando discretamente de ella. Su compromiso político lo desarrolló fundamentalmente en movimientos sociales antinucleares, pacifistas y ecologistas.

Su vida profesional siempre transcurrió en el ámbito universitario. Fue catedrático en la Universidad de Valladolid, en la Universidad de Barcelona y en la Universidad Pompeu Fabra. Su libro *Por una Universidad democrática* condensa su pensamiento sobre esta institución y las transformaciones que necesita. No se dedicó exclusivamente al mundo académico. Fue fiel a la *XI Tesis sobre Fierbach* escrita por Marx en 1845: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Por eso, se concebía a sí mismo como filósofo comunista de inspiración gramsciana. Puso todo su saber al servicio de la emancipación de “los de abajo”, expresión tomada de Simone Weil y utilizada frecuentemente por él para referirse a los explotados, humillados, ofendidos y desdichados. En la placa que varias organizaciones pusieron en la entrada a su domicilio familiar en la calle La Puebla de Palencia, está escrito lo siguiente: “Aquí vivió Paco Fernández Buey, filósofo y luchador”. Es la más exacta definición de las muchas que se han dado de él.

Su influencia política e intelectual en miles de personas se desarrolló a través de sus libros, de numerosas conferencias y de escritos publicados en las revistas *El Viejo Topo*, *Materiales* y *Mientras tanto*, en torno a las cuales se formó uno de los grupos de intelectuales más relevantes en España: el creado por Manuel Sacristán y discípulos suyos. En el futuro será imposible hacer una historia y una sociología de los intelectuales sin estudiar a fondo estas tres revistas. De modo especial, *Mientras tanto* ha sido algo más que una revista. Ha constituido una especie de fundición de una nueva cultura para la construcción de una izquierda roja-verde-violeta; es decir, para una articulación de la mejor tradición comunista y los movimientos sociales emergentes en el ecologismo, el feminismo y el pacifismo.

Desde el punto de vista académico, se especializó en la filosofía marxista, pero desde la específica hermenéutica de Manuel Sacristán.⁴ Su tesis doctoral, dirigida por José María Valverde, se publicó con el

² Juan Ramón Capella, *La práctica política de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Madrid, Trotta, 2005; Salvador López Arnal y Pere de la Fuente, *Acerca de Manuel Sacristán*, Barcelona, Destino, 1996; *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*. Edición de Salvador López Arnal e Iñaki Vázquez, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2007; Xavier Juncosa (Dir.), *Integral Sacristán. 4 DVD*, Barcelona, El Viejo Topo, 2006; Joaquim Sempere y otros, *Manuel Sacristán Luzón (1925-1985), mientras tanto*, n° 30-31 (1987) (monográfico). Para conocer su obra, véase Juan Ramón Capella, “Aproximación a la bibliografía de Manuel Sacristán”, *Mientras tanto*, n° 30-31 (1987), pp. 193-224. Ha sido completada por este autor en el n° 63 (1995) de la misma revista. Es muy valiosa la investigación de Miguel Manzanera, *Teoría y práctica: la trayectoria intelectual de Manuel Sacristán*. Tesis doctoral dirigida por José María Ripalda y presentada en la UNED en 1994 (disponible en <http://e-spacio.uned.es/fez/view.php?id=tesisuned:Filosofia-Mmanzanera>).

³ Francisco Fernández Buey, *1917. Variaciones sobre la Revolución de Octubre, su historia y sus consecuencias*. Edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir, Barcelona, El Viejo Topo, 2017.

⁴ Manuel Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983; Francisco Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán*. Edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir, Barcelona, El Viejo Topo, 2015,

título *Contribución a la crítica del marxismo cientificista*, lo cual manifiesta el tipo de marxismo que rechazaba.⁵

Conocía muy bien el pensamiento de Marx y Lenin, como puede verse en *Marx (sin ismos)*, *Lenin y su obra*, *Marx a contra corriente* y diversos artículos que iré citando. Se especializó en el tipo de marxismo y comunismo elaborados por Gramsci. Es considerado, junto a Sacristán, el mejor especialista en la obra de este autor y dirigente político desde la introducción del marxismo en España. Sobre él publicó *Ensayos sobre Gramsci* y *Leyendo a Gramsci*.

En modo alguno se puede reducir su pensamiento y su acción política al marco del marxismo. De los veinte libros que escribió en su vida, sólo cinco abordan temas específicamente marxistas, aunque publicó bastantes textos en revistas y libros colectivos desde esta perspectiva, como podremos ver en las notas finales de esta Introducción. En *Poliética*, una de sus mejores obras, aparecen sus autores preferidos, además de Marx, Gramsci y Sacristán. En la universidad enseñaba el pensamiento de Simone Weil, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Primo Levi, Karl Krauss, Bertolt Brecht, György Lukács. Tenía, influido por José María Valverde y otros maestros de su adolescencia y primera juventud en Palencia, una predilección por la novela de los grandes clásicos de la literatura, la estética, las bellas artes, el cine y, sobre todo, la poesía.⁶

Trabajó a fondo en la filosofía de la ciencia, en la epistemología y en la metodología de las ciencias sociales como puede constatarse en sus obras *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*; *Albert Einstein. Ciencia y conciencia* y *Albert Einstein, filósofo de la paz*. Se dedicó fundamentalmente a la filosofía moral y a la filosofía política. En este ámbito escribió *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*; *La barbarie. De ellos y de los nuestros*; *Poliética*; *Ética y filosofía política*; *Desobediencia civil*; *Utopías e ilusiones naturales*; *Sobre Simone Weil* (edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir).

Nunca vivió encerrado en el mundo universitario. Fue, sobre todo, un comunista ecologista y libertario herético que se inspiraba en una lectura crítica de Marx y, especialmente, de Gramsci. En la última entrevista antes de su muerte declaró que siempre se consideró comunista antes que marxista, que para él y para Sacristán era algo secundario. Como *intelectual orgánico* gramsciano al servicio de organizaciones políticas alternativas y movimientos sociales que luchan para que otro mundo sea posible, escribió *Discursos para insumisos discretos* y *Guía para una globalización alternativa*. Con Jorge Riechmann publicó *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*; *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*; *Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicatos y ecologismo*. Después de su muerte, Salvador López Arnal y Jordi Mir han editado en El Viejo Topo escritos suyos pensados para este tipo de asociaciones: *Sobre federalismo, autodeterminación y republicanismo*; *1917. Variaciones sobre la Revolución de Octubre, su historia y sus consecuencias*; *Barbarie y resistencias. Sobre movimientos sociales críticos y alternativos* (con textos añadidos de Manuel Sacristán).

Hay que destacar su último libro *Para una tercera cultura. Ensayos sobre ciencias y humanidades*. Una obra mayor, de gran relevancia, en la que aboga por una cultura que vincule estrechamente estas dos fuentes de conocimientos.

Su activismo político en el último decenio de su vida estuvo muy centrado en los movimientos sociales internacionalistas vinculados al Foro Social Mundial. Dialogamos mucho sobre la emergencia de este nuevo

⁵ Francisco Fernández Buey, *Contribución a la crítica del marxismo cientificista*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984.

⁶ Francisco Fernández Buey, “Una nota sobre marxismo, poética y cine” (2005), en <https://rebellion.org/una-nota-sobre-marxismo-poetica-y-cine>; “Francisco Fernández Buey: el filósofo y las artes. Entrevista de Florencia Fassi”, *Situaciones. Revista de Historia y Crítica de las Artes*, nº 3 (2010), pp. 10-22; Francisco Fernández Buey, *Marx leyendo a Hölderlin*, Valencia, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo de la Universidad de Valencia, 1995; Id., “Prólogo” a Karl Marx, *Poemas*, Barcelona, El Viejo Topo, 2000, pp.7-24.

sujeto colectivo e intercambiamos reflexiones que luego se plasmaron en su libro *Guía para una globalización alternativa* y en mis libros *Justicia global* y *Desigualdades internacionales, ¡justicia ya!* La construcción de un nuevo internacionalismo nos unió mucho. También nos vinculaba, además de Gramsci, la persona y el pensamiento de Simone Weil, que cada vez le fascinaba más. Estimaba mucho la edición de prácticamente todas las obras de S. W. realizada por Trotta.

Murió en Barcelona en el año 2012. En numerosas publicaciones impresas y digitales ha quedado constancia de su vida, su pensamiento y su contribución al avance del conocimiento y a la transformación de la sociedad.⁷

Contenido y estructura de este libro

La presente obra recoge la mayor parte de los escritos de Francisco Fernández Buey sobre el cristianismo emancipador. Sólo se han excluido los dedicados a Savonarola, dada su extensión, y otros muy específicos y técnicos sobre Bartolomé de Las Casas. Para la edición de este volumen he releído todos sus libros y numerosos textos contenidos en publicaciones colectivas, ensayos y artículos en revistas y en prensa.⁸ Es necesario analizar los escritos que aquí se editan teniendo en cuenta el conjunto de su pensamiento. También he leído la mayor parte de los libros de Manuel Sacristán y diversos estudios dedicados a su quehacer intelectual y político, por la gran influencia que ejerció sobre él.

Francisco Fernández Buey era ateo, pero profesaba un ateísmo específico. Ateísmos, como marxismos, comunismos y cristianismos, hay muchos y no todos son iguales. El suyo, como el tipo personal de racionalismo descrito en *La ilusión del método*, era “bien temperado” y estaba en las antípodas del cientificismo que siempre rechazó en todos los ámbitos del conocimiento. Escribió sobre la insuficiencia de las críticas de Marx y de Freud a la religión, reconociendo a la vez el valor de estas. Considero que se identificaba con el modo de ser ateo de Ernst Bloch expuesto en sus obras *Ateísmo en el cristianismo*, *El Principio Esperanza* y *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*.

Bloch inicia su *Ateísmo en el cristianismo* con esta frase: “Pensar es sobrepasar. Lo mejor de la religión es que produce herejes. Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo”. Fernández Buey se sitúa en esta corriente marxista. No sé si aceptaría en parte o íntegramente esta afirmación de su admirado Pasolini, comunista y marxista herético como él, pero creo que, como mínimo, la tomaría en consideración: “Soy un marxista herético [...] Marx ha dicho cosas tremendas. Por ejemplo, en materia religiosa. Todo lo que Marx ha dicho de la religión es para tomarlo y tirarlo, es fruto de una ignorancia colosal. Y la crítica de la religión es un buen pedazo del marxismo. En compensación, todo lo demás [...] es extraordinariamente actual”.⁹ Pienso que se sentiría muy cercano a la necesidad de

⁷ Ver el monográfico de *Mientras tanto*, nº 119 (2013); el dossier de *El Viejo Topo*, nº octubre (2012); AA.VV., *Veinte recuerdos sobre Paco Fernández Buey*, Valladolid, Ateneo Republicano, 2013; Salvador López Arnal y Jordi Mir (ed.), *Francisco Fernández Buey in memoriam. Amor y revolución* [disponible en <https://rebellion.org/docs/156480.pdf>]. En internet se hallan intervenciones realizadas por personas que participaron de diversos actos de homenaje: Santiago Álvarez Cantalapiedra, Jaume Botey, Carlos Berzosa, Rafael Díaz-Salazar, Eloy Fernández Porta, Salvador López Arnal, Reyes Mate, Jordi Mir, Manuel Monereo, Javier Muguerza, Jaime Pastor, Jorge Riechmann, Miguel Riera, Vera Sacristán, Joaquim Sempere. También se encuentran los actos de homenaje organizados por CC.OO.

⁸ La bibliografía completa de Francisco Fernández Buey, a la espera de nuevas búsquedas, puede encontrarse en Salvador López Arnal y Jordi Mir, “Bibliografía (provisional) de Francisco Fernández Buey”, *Mientras tanto*, nº 119 (2013), pp. 155-202; Salvador López Arnal, “Artículos, notas, traducciones y cartas de Francisco Fernández Buey en la revista *mientras tanto*”, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 144 (2018-2019), pp. 165-176; Salvador López Arnal, “Para ir completando la bibliografía de Francisco Fernández Buey” (2020), en <https://rebellion.org/wp-content/uploads/2020/08/FFB2508.pdf>

⁹ Pier Paolo Pasolini, *Todos estamos en peligro*. Edición de Antonio Giménez, Josep Torrell y Juan Ramón Capella. Madrid, Trotta, 2018, p. 366.

complementar y hasta corregir la teoría de Marx sobre la religión desde el pensamiento de aquel marxista tan heterodoxo y admirado por él como fue Walter Benjamin, quien escribió el memorable *Materialismo histórico y teología*.¹⁰

Como Francisco Fernández Buey, no fue filósofo de la religión. Su concepción del cristianismo emancipador está relacionada con su pensamiento político, sus estudios sobre la historia de las ideas que han servido para la liberación, sus escritos sobre el diálogo entre culturas y su compromiso sociopolítico. En este ámbito encontró a muchas personas y comunidades que en España y en América Latina forman parte del *cristianismo de liberación*, según la denominación creada por Michael Löwy, uno de los principales intelectuales del ecologismo anticapitalista.¹¹

Por estas razones, en el libro se incluyen sus textos sobre esta cuestión y diversas declaraciones en las que sintetiza su pensamiento sobre la construcción de una izquierda alternativa. En el título está expresada la conexión de ambas temáticas que aparece en la mayoría de los capítulos.

Nuestro autor no escribió sobre la religión en general, y mucho menos hizo apologética de ella. Se centró en un tipo peculiar de religión y de religiosidad que atraviesa diversos momentos de la historia desde hace más de 2.000 años. Él analiza las manifestaciones contemporáneas de lo que Ernst Bloch llamaba el *hilo rojo* de la Biblia.

Este libro se inserta en una corriente de pensadores, muchos de ellos marxistas, que tanto ahora como hace algunos decenios han destacado la contribución de este tipo específico de cristianismo para la elaboración de una nueva cultura política, la liberación de los empobrecidos, la acción ecologista y la racionalidad humana.¹²

Este libro se articula en torno a tres partes. La primera contiene la concepción de Fernández Buey sobre el cristianismo emancipador. En ella se insertan sus primeras declaraciones sobre la relevancia de este tipo de religión liberadora, se relaciona esta con la dialéctica utópica y con los nuevos movimientos sociales y se reflexiona sobre la concepción de la justicia y la igualdad en las grandes tradiciones religiosas. También se incluyen textos sobre la recepción del marxismo por los militantes cristianos politizados. Hay que destacar su punto de vista sobre ciencia y religión. La segunda parte se centra en el análisis de la vida y del pensamiento de tres cristianos a los que dedicó mucho tiempo de trabajo: Bartolomé de Las Casas, Simone Weil y José María Valverde. La tercera presenta una visión de conjunto del presente y del futuro de la izquierda alternativa, teniendo en cuenta la perspectiva de la primera y segunda parte del libro.

¹⁰ Reyes Mate y José Antonio Zamora, “De Marx a Benjamin o los límites de la crítica marxiana de la religión”, en Karl Marx, *Sobre la religión*, Madrid, Trotta, 2018, pp. 65-87. Ver también Michael Löwy, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012; Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid, Trotta, 2009; Terry Eagleton, *Walter Benjamin o la crítica revolucionaria*, Madrid, Cátedra, 1998.

¹¹ Michael Löwy, *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*, El Viejo Topo, Barcelona, 2019. Este autor aborda las contribuciones del filósofo Walter Benjamin a una nueva teoría sobre la religión emancipadora en las páginas 15-66 y 93-120.

¹² Boaventura de Sousa Santos, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2018; Terry Eagleton, *Razón, fe y revolución* Barcelona, Paidós, 2012; Mario Tronti, *El enano y el autómatas. La teología como lenguaje de la política*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2017; Slavoj Žižek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Valencia, Pre-Textos, 2002; Slavoj Žižek y Boris Gunjevic, *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*, Madrid, Akal, 2013; Michael Löwy, *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*, op. cit.; Terry Eagleton, *La cultura y la muerte de Dios*, Buenos Aires, Paidós, 2017. Especial relevancia tienen las obras de Terry Eagleton, autor de *Por qué Marx tenía razón*, para la crítica al ateísmo cientificista de Dawkins, Hitchens, Dennett y Harris. Un análisis interesante sobre su obra es el de Rafael Ruíz Andrés, “Cultura y ¿muerte de Dios? Modernidad y religión a partir de la lectura de Terry Eagleton”, *Iglesia Viva. Pensamiento crítico y cristianismo*, nº 283 (2020), pp., 109-124.

¿Por qué a un pensador ateo y a un activista comunista y ecologista le interesaba el cristianismo emancipador?

Como buen pensador marxista, Francisco Fernández Buey sabía que el tema de la religión era una cuestión importante para Marx, Engels, Kautsky, Lenin y, especialmente, para Gramsci y para Bloch.¹³ Él se sitúa en esa estela y la actualiza.

La influencia del Partido Comunista Italiano (PCI)

La atracción que le provocaba el PCI y su cultura influyó mucho en la forma de abordar la “cuestión cristiana”. Durante años dialogamos sobre el pensamiento gramsciano acerca de este tema y la necesidad de caminar con Gramsci, pero “más allá de él”. Y en ese más allá se encontraba la evolución del PCI dirigido por Togliatti. Este dirigente político era muy estimado por Manuel Sacristán. Fue Togliatti quien en marzo de 1963, en el llamado “Discurso de Bérgamo” (*Il destino dell'uomo*)¹⁴, introdujo una gran innovación en la cultura comunista al plantear la necesidad de estudiar a fondo el fenómeno religioso, revisar la tradición marxista en este ámbito y diseñar una política específica hacia el mundo cristiano más allá de tacticismos o estrategias electoralistas. Hizo este encargo al PCI como intelectual colectivo y, desde entonces, esta temática ha sido ampliamente estudiada por intelectuales del partido a través de libros y artículos en *Rinascita* y *Critica Marxista*. También existió una praxis política en este ámbito¹⁵. Las tesis fundamentales de Togliatti son cuatro: a) las raíces de la religión son más profundas que lo que afirmaban la teoría marxista clásica y la filosofía de las luces y del materialismo del siglo XVIII; b) la aspiración a una sociedad socialista puede nacer de determinadas formas de conciencia religiosa; c) la realización del comunismo otorgará una realidad práctica a los valores comunes de la concepción cristiana y de la concepción marxista de la sociedad y del hombre; d) en la sociedad comunista la conciencia religiosa tendrá un terreno real para su desarrollo.

El X Congreso del PCI adoptó oficialmente estas tesis. Pietro Ingrao, el principal referente político italiano de Francisco Fernández Buey, fue uno de los principales impulsores de esta nueva cultura comunista sobre el cristianismo emancipador. El texto de Valentino Gerratana, responsable de la edición crítica de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, sobre comunismo y laicidad, le influyó mucho.¹⁶ En los últimos años del PCI, admiraba el trabajo de feministas católicas y comunistas en ese partido. Hay que tener en cuenta que una de ellas, Livia Turco, era la responsable de este sector en la ejecutiva del PCI.

Hay un tema que convendría explorar y es el de la posible influencia de Rosa Rossi¹⁷ –comunista italiana e íntima amiga de Gulia Adinolfi, esposa de Manuel Sacristán– en la concepción de Fernández Buey sobre el cristianismo, también en su dimensión espiritual. Rosa Rossi visitaba con cierta frecuencia a estos amigos y

¹³ Karl Marx, *Sobre la religión*. Edición de Reyes Mate y José Antonio Zamora, *op. cit.*; Karl Marx y Friedrich Engels, *Sobre la religión*. Edición de Hugo Assmann y Reyes Mate, Salamanca, Sígueme, 1979; Lenin, Trosky, Kautsky, Rosa Luxemburgo, Gramsci, Lukács y otros, *Sobre la religión*. Edición de Hugo Assmann y Reyes Mate, Salamanca, Sígueme, 1975. Los dos primeros libros de Bloch anteriormente citados en el texto están editados por Trotta y el último por Antonio Machado Libros.

¹⁴ AA.VV., *Togliatti e il destino dell'uomo. L'impegno di comunisti e cattolici nell'Italia repubblicana*, Torino, Robin Edizioni, 2003; Palmiro Togliatti y papa Giovanni. A cura di F. Mores e R. Terzi, Roma, Ediesse, 2014; Paolo Tritto, *Di fronte al destino dell'uomo. L'ultima domanda di Togliatti*, en <https://osipblog.wordpress.com/2014/07/16/di-frente-al-destino-delluomo-lultima-domanda-di-togliatti/>; Franco Cattaneo, *Svolta e dialogo con i cattolici*, en <https://archivioriccardoterzi.it/documento/togliatti-nel-63-a-bergamo-svolta-e-dialogo-con-i-cattolici>.

¹⁵ Para conocer la reflexión teórica y la política del PCI sobre el cristianismo emancipador y el mundo cristiano socialmente avanzado, ver mis siguientes escritos: “Más allá de Gramsci, con Gramsci”, en *El Proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 313-470; *Refundación de la izquierda y cristianismo. Las propuestas del PCI*, Santander, Sal Terrae. Colección Instituto Fe y Secularidad, 1990; *La izquierda y el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 203-209; *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, Madrid, Ediciones HOAC, 2001, pp. 213-273.

¹⁶ Valentino Gerratana, “Laicidad y comunismo”, *Critica Marxista*, n° 1 (1990), pp. 139-149.

¹⁷ José Jiménez Lozano, “Memoria de Rosa Rossi”, en Rosa Rossi, *Teresa de Ávila*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 315-320. Está misma editorial editó su libro, *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad* (2010, 2ª ed.).

entabló buenas relaciones con diversos discípulos de Sacristán. En la biografía de este escrita por Juan Ramón Capella hay información interesante sobre este nudo de amistades. Ella era especialista en Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, y publicó dos libros importantes sobre estos místicos castellanos. El primero de ellos está dedicado a Vera Sacristán Adinolfi. En este entorno familiar siempre hubo bastante respeto por este tipo de espiritualidad. En su época premarxista, Sacristán, cuando escribía en la revista *Laye*, publicó una reseña sobre la obra de Anselmo Stolz, *Teología de la mística* (nº 19, 1952), en la que muestra un verdadero interés por este tema. Josep María Castellet –uno de los primeros amigos de juventud de Manuel Sacristán– afirmó en un coloquio que antes de ir a Alemania, de donde volvió comunista marxista, “estaba muy interesado por San Juan de la Cruz [...] él siempre tuvo una actitud mucho más respetuosa por la religión y los fenómenos religiosos que yo”. En ese coloquio, Lorenzo Gomis, director de *El Ciervo*, le comunica que “Rosa Rossi, en el libro que ha publicado ahora, dice que lo primero que leyó ella sobre San Juan de la Cruz fue de Sacristán”¹⁸. Castellet ha citado una carta de del 13 de octubre de 1952 en la que este le dice: “Simone [Weil] es la mejor tratadista de religión que conozco (...) es, no superior como mística, pero sí mejor tratadista mística que San Juan de la Cruz”. Y prosigue Castellet: “La gente del grupo de *Laye* –con un par de excepciones de cristianos más o menos convencidos– no sólo fuimos furiosamente anticatólicos, sino que exhibimos un materialismo *pied à terre*, rotundo y sin concesiones. Manolo, más anticatólico que nadie, tenía en cambio un sentido de la religión –entendida como misterio, tal como él mismo escribió– que, por lo que yo sé, jamás lo abandonó”.¹⁹

La relación con cristianos de izquierda y cristianos comunistas

Además de la influencia del PCI en el tema de este libro, la relación con cristianos de izquierda y cristianos comunistas en España es el ambiente vital que marca fuertemente el aprecio que Fernández Buey tenía del cristianismo emancipador. Miguel Riera, director de *El Viejo Topo* y una de las personas que mejor lo conocían, ha destacado este hecho en su intervención en el homenaje que tuvo lugar en la Universidad Pompeu Fabra el 13 de diciembre de 2012: “Paco era comunista. Siempre se definió así a pesar de que esta palabra en algunas épocas y dicha en según qué bocas era un insulto. Su comunismo estaba, sin embargo, mucho más cerca del comunismo primitivo, casi podría decir del comunismo evangélico, que del comunismo que decían practicar los países del Este europeo. Quizá por eso, Paco, que era ateo, se llevaba tan bien con los cristianos de base. Les unía su amor por ‘los de abajo’”.²⁰

Conocía los diálogos teóricos entre intelectuales marxistas y cristianos que se inician en la década de los sesenta del siglo pasado y en los que intervino Sacristán con un texto muy esclarecedor.²¹ Apreciaba la persona y el compromiso social y político de Alfonso Comín²², quizá el cristiano comunista más relevante y

¹⁸ “Castellet y sus amigos”, *El Ciervo*, nº diciembre (1996), p. 20. En este coloquio intervinieron, además de él, Albert Ràfols, Laureano Bonet y Lorenzo Gomis.

¹⁹ Josep María, Castellet, “Manuel Sacristán. Historia de una amistad”, en *Seductores, ilustrados y visionarios. Seis personajes en tiempos adversos*, Barcelona, Anagrama, 2010, pp. 68-69. Un capítulo está dedicado a Alfonso Comín, cristiano y comunista, interlocutor y amigo de Sacristán.

²⁰ La cita de Miguel Riera aparece en los minutos 2:34 a 3:06 de su intervención, que puede visualizarse en: <https://www.youtube.com/watch?v=o1Oo9yplD94>

²¹ “El «diálogo»: consideración del nombre, los sujetos y el contexto”, en Aguirre, Aranguren, Sacristán y otros, *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 187-202. Está recogido en *Intervenciones políticas*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 62-77.

²² La obra y la vida de Alfonso Comín son esenciales para el tema de fondo de este libro. Comín, nacido en 1933, tuvo más relación con Sacristán (1925) que con FFB (1943). Las diferencias de edad son un factor explicativo. Las obras más relevantes de Comín para el tema que abordo son *Cristianos en el partido, comunistas en la iglesia* (1977) y *Por qué soy marxista y otras confesiones* (1979), ambos editados en Laia. Sus obras completas han sido publicadas por la Fundación Comín en siete volúmenes. Joaquim Sempere es el prologuista del volumen 6. Sobre Comín puede consultarse, entre otros, el monográfico de *Taula de Canvi*, nº 3 (1981) y el de *El Ciervo*, nº agosto-septiembre (1980). En este último, destaca el artículo de José María Valverde. Sobre su marxismo, pueden leerse los textos de Manuel Vázquez Montalbán, Joaquim Sempere y José Antonio González Casanova en *Alfonso Comín, deu anys després*,

cofundador de *Cristianos por el socialismo*. Este mantenía buenas relaciones con Manuel Sacristán y con Joaquim Sempere, militante del PSUC y miembro del colectivo que creó *Mientras tanto*.

Especial relevancia, desde el punto de vista teórico, tuvo el debate entre Manuel Sacristán y Alfonso Comín en la revista *Materiales*, sobre la militancia de cristianos en el PSUC, en el PCE y en el Partido Comunista de Euskadi. En el texto del primero se entremezclan críticas a la dirección del partido, satisfacción porque entre los “cristianos que se integran en el movimiento comunista abundan los de ideas revolucionarias”, y réplicas a algunas argumentaciones de estos cristianos y a su voluntad de presencia ideológica en el partido. Comín publicó una extensa respuesta en otro número de *Materiales*.²³ No puedo ahora realizar un análisis detallado del mismo, pero sí subrayar que su contenido influyó para el tipo de diálogo, relaciones y compromiso que Fernández Buey defendió en este ámbito. Por cierto, relata en *Sobre Manuel Sacristán* que éste se negó a incluir ese texto en las obras casi completas que publicó Icaria: “esto no lo quiero publicar porque no es lo que yo pienso, eso es consecuencia de una discusión en aquel momento y no es lo que yo pienso ahora”.²⁴ A continuación informa de la buena relación entre Sacristán y Comín y de su mutuo aprecio.

Tanto Sacristán como Fernández Buey no deseaban que el cristianismo emancipador y el marxismo tuvieran que desnaturalizarse suprimiendo discrepancias hondas que existían entre ellos en diversos ámbitos.²⁵ Este hecho no impedía que el partido fuera laico y en él convivieran, dialogaran y lucharan por un mismo objetivo comunistas con culturas de fondo diversas, tanto marxistas como no marxistas emancipadoras.

En una conferencia titulada *Sobre cristianos y marxistas*, Sacristán expone con nitidez reflexiones complementarias a su texto de *Materiales*. Insiste en que esta relación se tiene que centrar en el terreno de la moral y de la política, evitando “chapucerías teóricas” por ambos lados. Para evitarlas, desecha la teologización de ésta desde el lado cristiano, y para ello se basa en dos teólogos: Karl Bultmann y José María González Ruiz. Piensa que dicha relación es una buena ocasión para avanzar en un modelo de marxismo no ideológico y laico. En esta conferencia aclara esta concepción. Para él ideología es igual a falsa conciencia. Desde esta perspectiva afirma:

[...] lo que hace posible esa relación más allá de la ética es el vaciamiento de bastantes ideologismos antes no percibidos como tales [...] la necesidad de revisar desideologizadamente el marxismo está impuesta por este riesgo de ideologización en el que se encuentra [...] cuanto más científicista peor [...] reafirmar los fines revolucionarios sin hacer ideología objetivista, despojando al marxismo de “incrustaciones positivistas”, subrayando el elemento subjetivo hoy en el programa revolucionario [...] lo que los hechos imponen es el abandono de muchos enunciados objetivistas, un paso más en el sentido de la comprensión metodológica del marxismo como fundamentación dialéctico-empírica (no especulativa) de la práctica comunista revolucionaria [...] el encuentro posible es por vía de desideologización-desmitologización.²⁶

Barcelona, Fundació Alfons Comín, 1991, pp. 47-72. También es interesante Jordi Borja y Jordi Solé-Tura, “Alfonso Comín y el comunismo”, *Leviatán*, nº 6 (1981), pp. 41-60. Sacristán presentó su libro *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, haciendo una única excepción en su vida, pues no le gustaban este tipo de actos. Puede leerse en *Intervenciones políticas*, op. cit., pp. 208-211.

²³ Manuel Sacristán, “La militancia de cristianos en el partido comunista”, *Materiales*, nº 1 (1977), pp. 101-112. La respuesta de Comín se publicó el mismo año en el nº 3 de esta revista con el título “Sobre la militancia de cristianos en el Partido”, pp. 79-92. Conviene leer sobre este tema a Jaume Botey, “Sacristán en el debate cristiano-marxista y ante la militancia de cristianos en partidos comunistas”, en Salvador López Arnal e Iñaki Vázquez (ed.), *El legado de un maestro. Homenaje a Manuel Sacristán*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2005, p. 245-254.

²⁴ Francisco Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán*, op. cit. p. 236.

²⁵ Manuel Sacristán apreciaba por su rigor y claridad el planteamiento de José María González Ruiz, “Reflexió crítica sobre la interpretació marxista del cristianisme”, *Taula de Canvi*, nº 3 (1976), p.106-118. Su posición se hallaba en consonancia con la de dos grandes intelectuales cristianos muy vinculados a los militantes obreros: Ricardo Alberdi y Rafael Belda, *Introducción crítica al estudio del marxismo*, Madrid, CEASO, 1977.

²⁶ Manuel Sacristán, “Sobre cristianos y marxistas”, en Francisco Fernández Buey y Manuel Sacristán, *Barbarie y resistencias. Sobre movimientos sociales críticos y alternativos*. Edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir, Barcelona, El Viejo Topo, 2019, p. 78-80.

Fernández Buey se sitúa en esta línea: “el pensamiento socialista del fin de siglo debería esforzarse por hacer visibles las diferencias entre ideología e ideales”.²⁷ No deseaba debates ideológicos en el sentido de centrarse en diferencias cosmovisionales y metafísicas, sino buscar formas de trabajar juntos desde convicciones ético-políticas compartidas, desde objetivos programáticos y desde un diálogo entre culturas morales de inspiración cristiana o atea, que son más relevantes que las ideologías. Considero que se puede afirmar que buscaba *un laicismo hacia dentro* de cada tradición de liberación, para dialogar y actuar mejor.

Él siempre puso por delante las luchas codo a codo y el vínculo ético-político que estas creaban. Era una forma de traducción de su idea de *la política como ética de lo colectivo*.²⁸ En las conversaciones con Jaume Botey que se recogen en el capítulo 17 de este libro, afirma que “el diálogo es fundamental en el momento en que te estás encontrando cotidianamente con gentes que tienen otras perspectivas y que a pesar de eso los sientes como hermanos”. En el capítulo 6 reconoce que “de estudiante ya me encontraba más a gusto en las batallitas cotidianas con gentes que no eran marxistas, sino que eran anarquistas, cristianos o socialistas utópicos. En ocasiones me encontraba mejor con ellos que con los marxistas”. Con mayor rotundidad se expresa en *Nuestro Marx*: “un marxista revolucionario se siente más próximo del cristiano igualitarista y pacifista que del gestor socialdemócrata de los intereses de la burguesía, aunque éste se siga llamando marxista”.²⁹

Conoció a cristianos de izquierda en el movimiento universitario antifranquista. En 1968 defendió la entrada de un joven cristiano en la organización universitaria comunista del PSUC y se enfrentó a quienes rechazaban su ingreso por su condición cristiana. Recuerda que en 1970 el principal responsable de la organización universitaria del PSUC era “un cristiano convencido, declarado y practicante”. Sabía que fueron fundamentalmente cristianos revolucionarios los que crearon el FLP-FOC en Cataluña, y que la participación de militantes obreros cristianos de la HOAC y de la JOC en la creación de CC.OO. –que se fundaron en la parroquia barcelonesa de Sant Medir, en la que la dirección de este sindicato ha puesto una placa conmemorativa– fue muy relevante.³⁰ Entre las muchas personas que conoció de este ámbito, tres fueron las más importantes: Jaume Botey –un cristiano muy destacado en numerosos movimientos sociales y en IU en Cataluña, de la que fue presidente–, Joan García-Nieto –jesuita, militante de CC.OO y del PSUC, director de la Fundación Utopía– y José María Valverde, profesor suyo, director de su tesis doctoral y “compañero del alma”. Fue el mejor interlocutor que tuvo para dialogar y trabajar juntos, teniendo presente el cristianismo emancipador. Era muy solicitado para encuentros, foros y congresos de cristianos de base. Publicó artículos en revistas cristianas: *Éxodo*, *Iglesia Viva*, *Pastoral Misionera*, *Frontera* y *Noticias Obreras*.

En América Latina también conoció de cerca a intelectuales cristianos del ámbito de la filosofía y de la teología de la liberación³¹, así como a cristianos de base comprometidos en movimientos sociales y partidos de izquierda. Apreciaba mucho la filosofía de Enrique Dussel y la teología de Gustavo Gutiérrez.

Desde el primer lustro del siglo XXI, su principal referente político fue el Foro Social Mundial, en el que la presencia de cristianos de base de todos los continentes es muy destacada.

La conferencia fue impartida en la Universidad Pontificia Comillas el 21 de abril de 1977. Sobre este tema, ver Manuel Sacristán, M.A.R.X. Edición de Salvador López Arnal, Barcelona, El Viejo Topo, 2003, pp. 224 y 231-232.

²⁷ “Prólogo” a Rafael Díaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 20.

²⁸ Francisco Fernández Buey, “La política como ética de lo colectivo”, en F. Álvarez Uría (comp.), *Neoliberalismo versus democracia*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1988, pp. 26-40.

²⁹ Francisco Fernández Buey, “Nuestro Marx”, *Mientras tanto*, n° 16-17 (1983), p. 72.

³⁰ Sobre esta temática, puede verse Rafael Díaz-Salazar, “El factor católico en la oposición y deslegitimación de la dictadura franquista”, en *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, Madrid, PPC, 2007, 2ª ed., pp. 87-193.

³¹ Para conocer las diversas corrientes de la teología de la liberación, un tipo de pensamiento que le interesaba, ver Juan José Tamayo, *Teologías del Sur*, Madrid, Trotta, 2017.

La reconsideración del hecho religioso y del cristianismo emancipador en la izquierda alternativa

Francisco Fernández Buey plantea en este libro que la izquierda alternativa tiene que hacer una reconceptualización del hecho religioso.³² Él constata el crecimiento de los sentimientos religiosos en la mayor parte de los países del mundo. Su visión internacionalista le impide fijar exclusivamente su mirada en Occidente. En el capítulo 3, considera que la visión generalizada de la religión en ambientes de izquierda “choca con realidades actuales que el pensamiento laico no puede dejar de valorar. La crítica marxiana de la religión resulta insuficiente para explicar estas realidades del mundo de hoy. También es insuficiente el análisis de la ‘ilusión religiosa’ en los términos avanzados por Freud”. Y añade: “probablemente el pensamiento laico preferirá otro tipo de consideraciones como, por ejemplo, las que llevaron a Albert Einstein a valorar de forma positiva la función de la fe y de la creencia en el arranque del pensamiento científico (el cual no se presenta ya como frontalmente contrapuesto a todo tipo de religión, sino sólo al oscurantismo)”.

Nuestro autor distingue tres corrientes religiosas dominantes: fundamentalismos religiosos muy arraigados en masas populares empobrecidas, sectas y comunidades de emocionalismo religioso, y religiones de liberación que son fuente de luchas sociales y políticas. En el capítulo 1, afirma que estas últimas, especialmente el cristianismo emancipador, son “un fenómeno sociológico interesantísimo”. Se pregunta por qué la religión presenta tanto atractivo para tanta gente pobre y su respuesta es: “porque por lo menos atiende a los problemas verdaderamente graves para una parte importante de la humanidad”.

A lo largo de los textos de este libro propugna una recuperación laica de tradiciones e innovaciones religiosas emancipadoras. Muestra las afinidades entre la tradición comunista marxista y la tradición cristiana de liberación. La confluencia de muchas personas religiosas y no religiosas en las luchas sociales y en los movimientos antisistema manifiesta una recomposición del panorama político de la izquierda alternativa. Desde su perspectiva internacionalista, llama la atención en el capítulo 3 sobre el hecho de que “la solidaridad con los que resisten o luchan en América, Asia y África pasa ahora casi siempre a través de organizaciones religiosas internacionales o de comunidades cristianas de base”. Por estos motivos, es necesario un diálogo entre tradiciones emancipadoras distintas para fecundar una nueva cultura política que “lo obstaculizaba hace años la prepotencia de un marxismo dogmático”.

La defensa de este diálogo entre lo que denomina “tradiciones de liberación” (heréticas y heterodoxas) no sólo se basa en el análisis marxista de la situación concreta frente a un ideologismo marxista que siempre rechazó. Su defensa de un “racionalismo bien temperado”,³³ su crítica del marxismo cientificista y su profundo conocimiento de la vida y la obra de Albert Einstein contribuyen a su trabajo de reconsideración de los fenómenos religiosos. Una cuestión central para realizarlo es abordar las relaciones entre ciencia y religión.³⁴ En este libro se incluye un importante texto tomado de su última obra, *Para la tercera cultura*. En

³² Además de esta obra editada por Trotta y de los libros citados en la nota 12, es interesante el texto de Jorge Riechmann “Dimensiones de la religión”, en *¿Vivir como buenos huérfanos? Ensayos sobre el sentido de la vida en el Siglo de la Gran Prueba*, Madrid, Catarata, 2017, pp. 189-234.

³³ *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Barcelona, Crítica, 1991. Son muy esclarecedores los prólogos a las dos ediciones de esta obra. El segundo (2004) está reproducido en Jordi Mir y Víctor Ríos (ed.), *Antología Francisco Fernández Buey. Filosofar desde abajo*, op. cit., pp. 143-148. Ver también su texto “Sobre el racionalismo atemperado de Manuel Sacristán”, en *Sobre Manuel Sacristán*, op. cit., pp. 405-414.

³⁴ Sobre esta temática había escrito un capítulo en su libro *Albert Einstein. Ciencia y conciencia*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005, pp. 125-134. Otras fuentes son Albert Einstein, Heisenberg et al., *Cuestiones cuánticas: Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Edición de Ken Wilber, Barcelona, Kairós, 2001, 6ª ed.; Albert Einstein, “Religión y ciencia”, en *Así lo veo yo*. Edición de Susana Aguiar, Buenos Aires, Errepar, 1988, pp. 21-40. Sobre el trasfondo filosófico de las relaciones entre ciencia y religión, Fernández Buey afirmó en un escrito que apreciaba mucho una conferencia impartida por José Gómez Caffarena en la Fundación de Investigaciones Marxistas. Su título era “Filosofía y fe religiosa”. Puede leerse en *Papeles del seminario Racionalidad científica y convicción creyente*, Madrid, Instituto Fe y Secularidad, 1980, pp. 131-143. Esta temática fue ampliada en una obra profunda y de gran relevancia: José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2007.

él muestra con claridad las condiciones para la compatibilidad e incompatibilidad entre ciencia y religión, pero en modo alguno establece que *per se* sean incompatibles. Es más, él concede mucho valor al “saber sapiencial” que existe en todas las religiones. Esta posición teórica no es habitual entre muchas personas de izquierda que poseen una visión que vincula materialismo dialéctico, cientificismo y racionalismo positivista y en ella fundamentan su ateísmo. Desde esta perspectiva se establece un dique epistemológico que impide una nueva mirada y un nuevo pensamiento sobre las religiones de liberación. Dada la conexión que muchas personas y formaciones políticas han establecido entre este tipo de ateísmo y el denominado socialismo científico, constata en el capítulo 4 que “1989 es, sí, el final de una utopía: la del marxismo científicista, la del socialismo que se postula como definitivamente ‘científico’”.

Es interesante que en el capítulo 6 apoye su reflexión sobre esta temática en el prólogo de Manuel Sacristán al *Anti-Dühring* de Engels.³⁵ En él, “oponiéndose a la pretensión de Sartre de probar la inexistencia de Dios”, Sacristán afirma que las inexistencias no se demuestran. En este sentido, parece proponer que la identificación de él y su maestro como ateos significa que no son religiosos por diversos motivos que no requieren un ateísmo científico. La tesis de Sacristán que expone en el capítulo 6 “permitía desvincular al marxismo de la propaganda atea [...] y representaba un paso importante hacia la comprensión laica del propio marxismo”.

Einstein, como he escrito anteriormente, es una de las fuentes de inspiración para la rectificación de la cultura laica sobre las religiones (sobre todo en lo que hace a la relación entre ciencia y religión). Fernández Buey propugna la “integración de la religiosidad laica einsteniana” en la cultura de la izquierda alternativa.

Otras de las razones de su interés por las religiones de liberación está asociada a cuestiones que podríamos denominar meta-físicas y meta-materialistas de la condición humana. Con el paso de los años cada vez le interesaron más. Él constataba fuertes vacíos en el marxismo y en la cultura laica sobre éstas. No le satisfacían las respuestas de las religiones y, por eso, era ateo; sin embargo, encontraba en ellas un ámbito en el que se planteaban esas cuestiones y en el que se había elaborado a lo largo de milenios un saber sapiencial que no había que despreciar y merecía la pena ser conocido. Había un tema que a él y a Sacristán les preocupaba profundamente y era el de la muerte.³⁶ En sus conversaciones con Jaume Botey, en la que fue la última entrevista que realizó en su vida, afirmó lo siguiente: “Manuel Sacristán tenía muy claro que uno de los problemas principales del marxismo es que nunca ningún marxista había dicho nada interesante sobre un tema tan clave para las personas como la muerte. Nuestras cosmovisiones, que se pretenden globalizadoras, no tienen explicaciones para casi nada de lo profundo, no sólo de la muerte, sino de casi ninguno de los grandes problemas de la persona”. Es desgarradora la conversación que mantuvieron Jordi Guiu y Antoni Munné con Manuel Sacristán sobre éste y otros asuntos.³⁷

El estudio de la obra y la vida de cristianos que lucharon por la emancipación de los explotados y empobrecidos en una humanidad sufriente

Francisco Fernández Buey también era un historiador de las ideas interesado en las culturas emancipadoras a lo largo de los siglos, desde la perspectiva gramsciana de la dialéctica pasado-presente. Por este motivo,

³⁵ Manuel Sacristán, “La tarea de Engels en el *Anti-Dühring*”, en *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 24-51.

³⁶ Creo que ninguno de los dos conoció una obra interesante sobre este tema: Juan Luis Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca, Sígueme, 1978. Jorge Riechmann, al que considero el mejor continuador del pensamiento de Fernández Buey, ha escrito reflexiones interesantes sobre esta cuestión: “¿Qué hacemos con la muerte?”, en *¿Vivir como buenos huérfanos? Ensayos sobre el sentido de la vida en el siglo de la Gran Prueba*, op. cit., pp. 123-146. El interés de FFB por *El Principio Esperanza* de Bloch se debe a que es el intento más serio dentro del marxismo para repensar cuestiones metapolíticas.

³⁷ “Una conversación con Manuel Sacristán”, en *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas a Manuel Sacristán*. Edición de Francisco Fernández Buey y Salvador López Arnal, Madrid, Catarata, 2004, pp. 91-114.

analizó el pensamiento y la praxis de cristianos que impulsaron estas culturas, especialmente Bartolomé de Las Casas y Girolamo Savonarola³⁸. También estudió la obra y la acción del obispo Vasco de Quiroga, de Tomás Moro y de Erasmo.³⁹

En bastantes ocasiones se olvida que la teoría marxista de la religión considera a esta como protesta contra la miseria y no sólo como expresión de ella. Engels desarrolló este aspecto en *La guerra campesina en Alemania*, que en la edición de Capitán Swing cuenta con una notable introducción de Ernst Bloch. Este autor escribió *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*. Fernández Buey cita en sus escritos esta frase de Bloch: “la alianza entre revolución y cristianismo en la guerra de los campesinos, en el siglo XVI, no ha sido la única en la historia”. Sobre el líder de esa guerra, Thomas Müntzer,⁴⁰ afirma en el capítulo 6 que “podría ser un excelente dirigente de masas en un fin de siglo para ex-campesinos excluidos de todo”. Él exploró esta senda de pensadores y activistas cristianos que en su tiempo impulsaron la emancipación de los empobrecidos y criticaron a los poderes existentes.

Bartolomé de Las Casas: pensador y activista en la defensa de los indios explotados

De todos los autores citados, al que más tiempo y extensión dedicó fue a Bartolomé de Las Casas,⁴¹ aquel dominico que criticó la conquista española de las tierras americanas y se enfrentó a los poderes que la impulsaron y a los intelectuales de la época que la legitimaron. El estudio de su persona, de su obra y de su acción estaba íntimamente unido a uno de los temas que más le preocupaban: las migraciones y el diálogo intercultural, dentro del cual incluía el diálogo con diversas religiones.⁴² Joaquim Sempere ha afirmado que “Francisco Fernández Buey dedicó a Las Casas un libro importante, el más ambicioso y sólido de los que publicó”.⁴³

Los dos textos sobre Las Casas que se publican en este volumen sintetizan muy bien su proyecto de fundamentar una conciencia de especie universal. Destaca “el escándalo moral del cristiano consecuente” ante el primer colonialismo moderno. Para nuestro autor, Las Casas es un modelo de filósofo activista que es lo que él siempre intentó ser. Entre los muchos aspectos interesantes de estos textos, quiero subrayar dos: la crítica a la actitud y al pensamiento indolentes de los filósofos ilustrados ante la explotación de las llamadas colonias y el nexo que establece entre la obra de Las Casas y el nuevo indigenismo político latinoamericano.

Simone Weil: revolucionaria y mística

En las conversaciones con Jaume Botey, afirma lo siguiente sobre Gramsci y Weil: “de todos los personajes del siglo XX que he leído con pasión, son los dos que más me han impresionado”. Hay que tener en cuenta

³⁸ “El profeta desarmado, pero republicano”, en “Introducción” a Girolamo Savonarola, *Tratado sobre la república de Florencia y otros escritos*, Madrid, Catarata, 2000, pp. 4-29. Fernández Buey preparó una antología de escritos de Savonarola que tituló *Prédicas para desesperados*. La editorial Catarata decidió dividir el proyecto original en dos. En una nota que aparece en el inicio del primer volumen se afirma: “El segundo volumen se publicará inmediatamente, contiene *La simplicidad de la vida cristiana*, obra clave para el conocimiento del pensamiento religioso de Savonarola. Ambas obras se traducen aquí por primera vez en castellano”. Desgraciadamente, no se llegó a editar este segundo volumen. Por las palabras que he puesto en cursiva y otras razones, estoy convencido de que escribió la introducción a este segundo volumen, pero me han comunicado que no ha sido posible hallar este texto en su archivo.

³⁹ Lo hizo en *Utopías e ilusiones naturales*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007.

⁴⁰ Thomas Müntzer, *Tratados y sermones*, Madrid, Trotta, 2001. De forma novelada, pero con una base histórica sólida, Éric Vuillard ha escrito *La guerra de los pobres* (Tusquets, 2020) en la que destaca la figura de Müntzer. Sobre la corriente comunista igualitarista a lo largo de la historia, ver Javier Domínguez, *Movimientos colectivistas y proféticos en la historia de la Iglesia*, Bilbao, Mensajero, 1970.

⁴¹ *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Barcelona, Destino, 1995 (reeditado por El Viejo Topo); “Introducción” a Bartolomé de Las Casas, *Cristianismo y defensa del indio americano*. Ed. de F. Fernández Buey, Madrid, Catarata, 1999, pp. 7-28; “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Una revisión”, *Boletín americanista*, n° 42-43, pp. 301-347.

⁴² Francisco Fernández Buey, “Sobre el encuentro entre culturas. Una perspectiva ético-política”, en N. Bilbeny (ed.), *Per una ética intercultural*, Barcelona, Editorial Mediterranea-Fundación Jaume Bofill, 2002, pp. 95-109.

⁴³ J. Sempere, “Bartolomé de Las Casas: el discurso del indio metropolitano”, *Mientras tanto*, n° 119 (2013), p. 127.

que la dirección de la *New Left Review*, uno de los principales referentes de la izquierda alternativa internacional, ha declarado que Simone Weil es una de las tres pensadoras más importantes del siglo XX, junto a Simone de Beauvoir y Hannah Arendt.⁴⁴

Afortunadamente, disponemos de un libro que recoge todos sus escritos sobre Simone Weil, publicado por El Viejo Topo en una edición de Salvador López Arnal y Jordi Mir. La vida y la obra de esta pensadora y activista es fascinante.⁴⁵ Tenemos una deuda grande con Albert Camus, un autor muy importante para Fernández Buey,⁴⁶ por haber sido su primer editor en Gallimard.

Para responder a la pregunta sobre por qué situó a Simone Weil de forma tan destacada en la elaboración de su pensamiento y en su activismo sociopolítico conviene tener en cuenta que conocía bien lo que sobre ella pensaba Albert Camus. Éste, en *Lettre à Mme Weil*, afirmó lo siguiente sobre la autora de *La condición obrera*: “yo lo sé ahora, es el más grande espíritu de nuestro tiempo”. Sobre *L'Enracinement* escribe que “es uno de los libros más lúcidos, más elevados, más bellos que han sido escritos desde hace mucho tiempo en nuestra civilización” y en *Project de Préface* a esta obra declara lo siguiente: “Ella llevaba orgullosamente su gusto o más bien su locura de verdad [...] Esta locura permitió a Simone Weil comprender la enfermedad de su época y discernir los remedios. Me parece imposible en todo caso imaginar para Europa un renacimiento que no tenga en cuenta las exigencias que definió Simone Weil”.⁴⁷ Trotta lo ha traducido con el título *Echar raíces* y cuenta con una interesante presentación de Juan Ramón Capella, uno de los más destacados discípulos de Manuel Sacristán.

Conviene dar unas breves pinceladas sobre su vida, pues no hay que dar por hecho que quienes lean este libro la conozcan. Simone Weil fue una profesora de filosofía que estuvo muy vinculada al sindicalismo revolucionario. Sin ser estrictamente anarquista, sí podemos considerarla claramente como libertaria. Su identificación con el sufrimiento del proletariado la llevo a dejar su trabajo como profesora y entrar a trabajar como obrera en diversas fábricas; entre ellas, la Renault. Además fue una internacionalista solidaria en la guerra de España, se desplazó a Aragón y formó parte de una columna de la CNT. También participó en la resistencia antinazi. Se convirtió al cristianismo en una edad adulta, aunque nunca quiso ser bautizada, ni ingresar en la Iglesia católica. Siguiendo a Kolakowski, podemos considerarla “una cristiana sin iglesia”.⁴⁸ Su cristianismo revolucionario, místico, libre y antidogmático nunca fue bien visto incluso por sectores católicos ilustrados.⁴⁹

Tenía una profunda cultura filosófica y una visión política muy marcada por su espíritu libertario, que se revela especialmente en su discusión con Trostky.⁵⁰ No publicó su obra en vida y él único libro que redactó

⁴⁴ “Introduction to Simone Weil”, *New Left Review*, nº 111 (2018), p. 34.

⁴⁵ Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, Madrid, Trotta, 1997. Una excelente visión de conjunto de su vida y su pensamiento es la de Emilia Bea, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992. Ver también Emilia Bea (ed.), *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010. Quizá la obra internacional panorámica más completa sea L' Herne, *Simone Weil*. Edition de Emmanuel Gabellieri et François L'Yvonnet, Paris, Éditions de L'Herne, 2014

⁴⁶ Francisco Fernández Buey, “Sobre la recepción de Albert Camus en España”, en Hélène Rufat (ed.), *Albert Camus. Pour l'Espagne: Discours de liberté*, Barcelona, PPU-UPF, 2011; pp. 283-293.

⁴⁷ Albert Camus, “Simone Weil- L'Enracinement” y “Projet de Préface” en *Essais*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de La Pléiade, 1965, pp. 1.700-1.702. La “Lettre à Mme Weil” se encuentra en S.W., *Oeuvres*. Edition de Florence de Lussy, Paris, Gallimard. Coll. Quarto, 1999, pp. 91. El pensamiento de Albert Camus sobre Simone Weil es muy importante para comprender por qué esta autora es tan importante para Fernández Buey. Para profundizar en esta cuestión, ver Fred Rosen, “Marxism, Mysticism and Liberty. The influence of Simone Weil on Albert Camus”, *Political Theory*, nº 3 (1979), pp. 301-319; Jacques Cabaud, “Albert Camus et Simone Weil”, *Kentucky Romance Quarterly*, nº 3 (1974), pp. 383-394; Frédéric Worms, “Simone Weil, Albert Camus, le siècle et nous” y Guy Samama, “Albert Camus et Simone Weil: le sentiment du tragique, le goût de la beauté”, ambos en *Esprit*, nº août/sept (2012), pp., 32-45 y 68-77; Reyes Mate, “Albert Camus y Simone Weil o la pregunta por el sufrimiento de las víctimas”, *ABC*, 29 de marzo de 2016, p. 24.

⁴⁸ Leszek Kolakowski, *Cristianos sin Iglesia*, Madrid, Taurus, 1983.

⁴⁹ Charles Moeller, “El sistema religioso de Simone Weil”, en *Literatura del siglo XX y cristianismo*, Madrid, Gredos, 1970, pp. 301-334.

⁵⁰ Simone Weil, *Conversation avec Trotsky*, Paris, Éditions de L'Herne, 2014.

como tal fue *L'enracinement*. Ella escribió cuadernos, más o menos ordenados. En esto tiene cierto parecido con Gramsci y su escritura de los *Cuadernos de la cárcel*.

Fernández Buey descubrió relativamente tarde a Simone Weil. Lo hizo, según me ha relatado Salvador López Arnal, en 1984 con motivo de la preparación de las obras y escritos de Manuel Sacristán publicados por Icaria en cuatro tomos. Entonces pudo saber que su maestro fue el primer lector español de Simone Weil y el pionero en darla a conocer a través de cinco reseñas de sus escritos publicadas en la revista *Laye* en 1951. Él redactó para la *Enciclopedia Política Argos* una voz titulada “Simone Weil”, entregada en septiembre de 1951⁵¹. En una grabación efectuada por Laureano Bonet a J. Ferraté, este afirma que “entre 1950 y 1951 mi hermano Gabriel y, sobre todo, Sacristán andaban muy excitados con Simone Weil”.⁵²

En la voz anteriormente citada, Manuel Sacristán afirma lo siguiente: “el conjunto de sus ideas revolucionarias parece haber estado pidiendo desde el primer momento el fondo religioso [...] Los fundamentos teológicos del pensamiento de Simone Weil conducen, pues, con todo rigor, a una doctrina política revolucionaria de extrema izquierda. Y esa concatenación lógica da razón y profunda unidad a su vida de mística y militante sindicalista” (p. 55 y 57).

Estas reflexiones de Sacristán y los escritos de Fernández Buey sobre Simone Weil son los que mejor muestran la conexión entre izquierda alternativa y cristianismo emancipador que se presenta en este libro.

Era inevitable que nuestro autor quedara fascinado por Simone Weil. Ella encarnaba con su vida todos los máximos anhelos de él: la vinculación de la filosofía con el movimiento obrero, una lectura libre y antidogmática del marxismo, el hacer como la mejor forma de decir, su orientación revolucionaria, la reflexión no sólo sobre la opresión, sino sobre la desdicha y la desgracia de la humanidad sufriente, la crítica al poder, a los partidos políticos y a los tribunales. Por supuesto, también le hizo reflexionar cómo se puede vincular mística religiosa y orientación política y sindical revolucionarias. En el capítulo 10 afirma que “esa sensibilidad (por la vida desgraciada de los seres humanos empobrecidos) no tiene ningún parangón en la filosofía occidental. No hay duda de que esa sensibilidad tiene en ella una dimensión profundamente religiosa y mística. Pero lo admirable es que esta dimensión religiosa haya ido de la mano con la preocupación social y el interés por la ciencia”. En este mismo sentido, en el capítulo 11 escribe que “el elemento mediador entre aquella espiritualidad profunda y su propuesta sociopolítica es lo que ha escrito en *Echar raíces*”.

José María Valverde: entre la estética, el ir a misa y el comunismo

El tercer interlocutor de Fernández Buey en este libro es José María Valverde, que fue su profesor y director de la tesis doctoral. Era catedrático de Estética en la Universidad de Barcelona, una persona con una amplísima cultura literaria y filosófica, poeta y autor de obras muy importantes.⁵³ Tuvieron una relación muy estrecha como puede comprobarse en los textos que contiene este libro. También fueron interesantes, aunque menos frecuentes, las relaciones entre Sacristán y Valverde.⁵⁴ Antes de que éste se declarase comunista, lo

⁵¹ La voz “Simone Weil” para esta enciclopedia puede leerse en *Mientras tanto*, n° 63 (1995), pp. 55-58. Las reseñas se encuentran en *Papeles de Filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 468-479.

⁵² Laureano Bonet, “Manuel Sacristán, Simone Weil y el personalismo: unos textos inéditos”, *Mientras tanto*, n° 63 (1995), pp. 29-46.

⁵³ Francisco Fernández Buey, “Prólogo a Historia de las mentalidades” en José María Valverde, *Obras Completas*. Vol. 4, Madrid, Trotta, 2000, pp. 9-22; Francisco Rico y otros, “José María Valverde, 50 años de poesía”, *El Ciervo*, n° 541, Abril (1996), pp. 8-24; Rafael Argullol y Francisco Fernández Buey, “Poeta y hombre de bien. Conversación con Miguel Riera sobre José María Valverde”, *Quimera*, n° 150 (1996), pp.13-18.

⁵⁴ Salvador López Arnal, *Manuel Sacristán y José María Valverde, Amistad a lo largo*. Epílogos de Vera Sacristán y Clara Valverde, Barcelona, Copyleft, 2010.

consideraba un demócrata y un socialista de la “galaxia de William Morris”, un autor que a ambos les interesaba mucho.⁵⁵

Valverde dimitió de su cátedra en la universidad y se exilió en Canadá. El motivo fue solidarizarse con los profesores Aranguren, García Calvo y Tierno Galván al ser expulsados con carácter definitivo de la universidad por considerarlos subversivos para los estudiantes. Por el mismo motivo, Sacristán no tuvo un contrato estable en la universidad, ni obtuvo la cátedra.

A su vuelta a España desde el exilio, José María Valverde estaba muy radicalizado social y políticamente. Se implicó en los comités de solidaridad con América Latina, especialmente con Nicaragua, y se identificó con el PCC (Partido de los Comunistas Catalanes) hasta el punto de ir como independiente en su lista electoral al Parlament. Siempre colaboró públicamente con ese partido. Persona de profundísimas convicciones cristianas, llegó a declarar en *Mundo Obrero*, periódico del PCE, que “me di cuenta de que si quería seguir yendo a misa tenía que ser comunista. En el evangelio, el juicio final se presenta como un juicio ateo. Allí se pregunta si hemos dado de comer al hambriento, no si hemos tenido fe”.⁵⁶ El tipo de comunismo que Valverde defendía estaba muy vinculado a la solidaridad con los pueblos empobrecidos de América Latina. En uno de los textos sobre él, nuestro autor afirma que “una buena porción de los comunistas que hoy quedan se declaran al mismo tiempo cristianos”.

En el análisis de la vida y de la obra de José María Valverde en su calidad de “comunista cristiano”, retoma un tema de fondo sobre el que debatimos mucho mientras hacía con él mi tesis doctoral sobre Gramsci: los tipos de racionalidad y las insuficiencias de un racionalismo cientificista y materialista. Porque, efectivamente, no todo lo real es racional, como también afirmaba Sacristán. Considero que ser meta-racional no es ser irracional. Transcender la ciencia, no es ser anticientífico, sino atreverse a sondear dimensiones de la realidad que la ciencia no puede captar. Por ahí va el verso de Juan de la Cruz: “entreme donde no supe, toda ciencia trascendiendo”. Con el paso del tiempo, Fernández Buey fue dándole más importancia a las llamadas “razones del corazón”, y en ello fue decisivo su diálogo con Valverde. Este había escrito un texto sobre esta cuestión en un número de *Mientras tanto* de homenaje a Sacristán.⁵⁷

De los tres escritos sobre esta persona incluidos en el libro, el más importante es el titulado *Prójimo y lejano*. Se trata de un inédito que nunca llegó a publicarse. He utilizado la transcripción de la conferencia que se puede escuchar en la web de la Fundación March. En él aborda el que considero que es el problema antropológico más importante que tenemos hoy día: cómo hacernos prójimos y actuar como tales con los empobrecidos de África, Asia y América Latina y, por supuesto, con los emigrantes de esos continentes que habitan entre nosotros. En este texto, dialoga con el cristianismo de Valverde y retoma el de Bartolomé de Las Casas, que fue pionero en esta noble acción. Realiza una relectura de la *cáritas* cristiana y aboga por un diálogo entre diversas éticas de la resistencia y de la solidaridad para favorecer una conciencia de especie. Puede generar cierta confusión cuando se refiere, utilizando una expresión de Valverde, a la teología de la liberación como filosofía de la liberación. No es una errata, sino una concepción que considero equivocada y que está en las antípodas del deseo de Fernández Buey y de Sacristán de dialogar sin desnaturalizarse. Se puede hacer, y de hecho se hace, una filosofía y una sociología de la teología de la liberación, pero no convertirla en filosofía, pues obviamente no lo es. Utilizan esta expresión para subrayar que no hay que centrarse en cosmovisiones, dado que Valverde era muy poco amigo de teologizaciones. Prefería hablar de “cristianismo de liberación”. Si hubieran utilizado siempre este término en vez de filosofía de liberación no

⁵⁵ Francisco Fernández Buey, “William Morris: soñador de nuestros sueños”, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 133 (2016), pp. 13-35. Fue escrito en 2006.

⁵⁶ “Poeta a contracorriente. Entrevista a José María Valverde realizada por Antonio Domínguez”, en *Mundo Obrero*, nº 54, febrero de 1996. Puede leerse en <https://www.mundoobrero.es/pl.php?id=7170>.

⁵⁷ José María Valverde, “¿Racionalismo o ‘*raisons de coeur*’?” *Revista Mientras tanto*, nº 30-31 (1987), pp. 149-153.

se habría creado esta confusión. Esta es una matización a un asunto menor en el conjunto de un texto muy interesante y profundo.

¿Qué izquierda alternativa quería construir y cómo la conectaba con el cristianismo emancipador?

En la cita inicial de este libro, tomada de *Marx a contracorriente*, Francisco Fernández Buey declara explícitamente que el cristianismo emancipador es un elemento importante para la construcción de una izquierda alternativa. A lo largo de todo este libro presenta las razones de esta convicción.

El tipo específico de marxismo y comunismo que defendía favorecía el encuentro práctico y la interculturalidad entre el ámbito político y el ámbito cristiano emancipador. Piensa que el derrumbe de las izquierdas tradicionales obliga a un intenso diálogo entre todas las personas, culturas y organizaciones que desean que otro mundo sea posible, dado que “hay que rediscutir prácticamente todo”. Según él, estamos en un momento *prepolítico*, en el que lo prioritario es construir una cultura alternativa de fondo y lograr que arraigue entre amplios sectores de la población. Por eso, es necesario difundir una “conciencia excedente” ecologista (Rudolph Bahro) y multiplicar las “necesidades radicales” no capitalistas (Agnes Heller) para crear movimientos de masas que sean la base social para una política realmente alternativa. Como carecemos de esta cultura, salvo en grupos muy reducidos, son imposibles cambios sociales profundos, aunque existan condiciones objetivas para impulsarlos. Fernández Buey destaca la capacidad del cristianismo emancipador para construir una subjetividad basada en el “hambre y la sed de justicia” proclamada en el Evangelio y para crear estilos de vida personal y comunitaria que son muy importantes para lo que Agnes Heller llamaba la “revolución en la vida cotidiana”.

Además de este trabajo cultural, en la línea gramsciana de la *reforma intelectual y moral*, hay que trabajar en la elaboración programática. Considera que las personas, los movimientos y las comunidades de base inspiradas en el cristianismo emancipador hacen una valiosa aportación para ese quehacer. Su inserción en el mundo de los empobrecidos y de los trabajadores precarios, su participación muy elevada en el ecologismo de los pobres, su activismo en las luchas sociales, la existencia de cristianas feministas, su presencia en los cinco continentes –muy importante para un nuevo internacionalismo– las convierte en un sujeto colectivo relevante para el programa de una izquierda alternativa.

Michael Löwy, que es el principal intelectual marxista del ecologismo anticapitalista, mantiene estas convicciones, como puede verse en su libro *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas*. Boaventura de Sousa Santos, un intelectual muy vinculado al Foro Social Mundial, ha afirmado que “el papel que la religión desempeña en los grupos sociales que combaten la globalización neoliberal es impresionante”.⁵⁸ Hay que tener en cuenta que, según una encuesta realizada por la Secretaría Internacional de este Foro en 2005, nada menos que el 68,5% de los delegados y participantes en el mismo se declaran “personas religiosas”.⁵⁹

Un nuevo laicismo para construir la izquierda alternativa

Francisco Fernández Buey, inspirado en su maestro Valentino Gerratana,⁶⁰ da bastante importancia a esta temática, como podremos ver en el libro, para la construcción plural e intercultural de este tipo de izquierda.

⁵⁸ Boaventura de Sousa Santos, *Foro Social Mundial*, Barcelona, Icaria, 2005, p. 84. Ver también sobre este tema su libro *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, *op. cit.*

⁵⁹ Secretaría Internacional del FSM, *Forum Social Mundial. Pesquisa sobre perfil de participantes*, Río de Janeiro, Ibase, 2005, p. 25.

⁶⁰ Valentino Gerratana, “Laicidad e comunismo”, *op. cit.*

¿Qué tipo de laicismo ha de propugnar ésta más allá de la necesidad imperiosa de instaurar un Estado laico? Él defendía este tipo de Estado, se oponía a las posiciones eclesiales que no lo deseaban y criticaba el catolicismo jerárquico, dogmático y conservador. Ahora bien, consideraba que había que ir más allá. Tanto las izquierdas, como las culturas y las religiones, tenían que desarrollar un *laicismo hacia dentro*. Con este término quiero condensar, con mayor o menor fortuna, una de las dimensiones de la concepción de nuestro autor sobre esta temática. Pienso que el sentido de mi afirmación aparece, más allá de su expresión, en estas interesantes declaraciones de Manuel Sacristán:

Colletti ha sido un representante muy característico de un marxismo científicista en el sentido de un marxismo entendido como teoría científica. En mi opinión, es obvio que el marxismo no es eso, que el marxismo es una tradición del movimiento emancipatorio moderno, del movimiento obrero. Si hay que hacer analogías peligrosas, y es muy peligrosa la que lleva a decir que el marxismo es un sistema científico, es la ciencia, puestos a hacer analogías me parece mucho menos falsa la ideología según la cual el marxismo es una religión obrera. Me parece mucho menos falso decir que el marxismo es una religión que “el marxismo es una ciencia”. Porque una religión tiene numerosos elementos de conocimiento científico [...] el marxismo ha sido y es mucho más una religión que una ciencia. Esto es obvio; es obvio para cualquiera que tenga dos ojos y quiera mirar. La aplastante mayoría de los militantes marxistas han sido fieles de una religión; no han sido cultivadores fríos de unos teoremas, en absoluto.⁶¹

Fernández Buey se consideraba un “comunista laico”; es decir, alguien que no defendía un marxismo científicista ni una izquierda ideológica,⁶² cosmovisional, dogmática y excluyente de culturas emancipadoras religiosas. Utilizando un término de Luis Gómez Llorente, se inscribía en lo que este autor denominaba “laicismo inclusivo”.⁶³ En este tipo de laicismo le influyó mucho el PCI liderado por Togliatti en su evolución de partido exclusivamente marxista a partido laico en el que confluían culturas marxistas de diverso signo y otras culturas revolucionarias y emancipadoras cristianas, ecologistas, feministas y pacifistas.

Como se podrá leer en diversos capítulos, rechaza el “laicismo cínico”. Con este término se refiere a las corrientes de izquierda, especialmente el PSOE, que encubren con la defensa de un tipo de laicismo su carencia de políticas verdaderamente socialistas y su orientación social liberal. También critica algunas formas de laicismo excluyente de toda religión e iglesia propugnadas por algunas asociaciones laicistas e izquierdas políticas. Debajo de esas formas existe una antirreligiosidad primaria incapaz de distinguir la diversidad de formas de religión y de cristianismo, lo cual impide un análisis complejo de los modelos emancipadores presentes en las religiones de liberación y su relevancia para la construcción de una izquierda alternativa. También critica el “laicismo hiperracionalista”. Desde una perspectiva histórica declaró en las conversaciones con Jaume Botey que la declaración de Azaña, en la que afirmó que *España ha dejado de ser católica* “fue un error político importante [...] Lo que empieza siendo una constatación sociológica acaba siendo una declaración normativa, política”.

Él piensa que “la revitalización del laicismo pasa ahora por propugnar la mezcla, el acercamiento entre tradiciones de liberación distintas”. Desea que ésta sea “la forma que adopte la corriente laica del comunismo”. En esta afirmación constato de nuevo la influencia del PCI con su defensa de una *cultura della contaminazione* y del contagio como seña de identidad del laicismo, especialmente en la relación con el

⁶¹ En Jordi Guiu y Antoni Munné, “Una conversación con Manuel Sacristán”, en *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas a Manuel Sacristán*, op. cit., pp. 106-108.

⁶² Francisco Fernández Buey, “Una nueva izquierda no ideológica”, en id. y Jorge Riechmann, *Ni tribunales. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, Madrid, Siglo XXI, 1996, pp. 103-106. Ver también “Marxismos e ideología”, *Mientras tanto*, n° 33 (1987), pp. 119-124 y Manuel Sacristán, *M.A.R.X.* Edición de Salvador López Arnal, Barcelona, El Viejo Topo, 2003, pp. 224 y 231-232.

⁶³ Rafael Díaz-Salazar, “Pensamiento socialista y laicismo”, en Antonio García Santesmases y Manuel de la Rocha (coords.), *Luis Gómez Llorente. Educación pública y socialismo*, Madrid, Catarata, 2013, pp. 189-223.

mundo cristiano de izquierda, que es el contexto en el que surgió este término. Esa *contaminazione* también había que realizarla con otras culturas emancipadoras, especialmente con el ecologismo y el feminismo.

Considera “desaforada y fuera de lugar la polémica sobre laicismo y religiosidad” en organizaciones en las que ateos, agnósticos y personas religiosas luchan por objetivos socio-políticos comunes. Desde esta perspectiva, me refiero a un *laicismo hacia dentro* como cultivo de la cultura de la *tolerancia activa* que se diferencia de la tolerancia pasiva por desarrollar el sentido del límite de las propias convicciones, la autocrítica de las mismas, el reconocimiento de sus insuficiencias y la actitud dialógica para aprender de otras culturas y tradiciones emancipadoras. Para nuestro autor, el diálogo laico “es siempre previo a las definiciones políticas propiamente dichas”.

Es significativo que en el capítulo 2 de este libro, Fernández Buey declare que “los responsables de la enseñanza pública no han entendido la importancia social del estudio de la historia de las religiones”. Igual que se oponía a la enseñanza confesional de la religión, también se alejaba y no compartía las tesis de los defensores de las campañas basadas en “la religión fuera de la escuela”. De nuevo, esta afirmación revela la importancia que le daba al conocimiento de los hechos religiosos para una cultura ciudadana integral, especialmente en el seno de la izquierda alternativa.

Desde su perspectiva internacionalista, considera que la noción de laicidad ha sido elaborada en un mundo occidental desde la cultura ilustrada europea. Ahora es necesario repensarla para un mundo globalizado donde las religiones, en la mayoría de los países, están muy vivas y no hay secularización. La laicidad sigue siendo muy importante para contrarrestar y evitar los fundamentalismos e impulsar las libertades civiles.

Las señas de identidad de la izquierda alternativa

Para quienes llevamos muchos años leyendo los libros de Fernández Buey, sus artículos y las revistas *Mientras tanto*, *El Viejo Topo*, *Viento Sur* y *Noticias Obreras* esta identidad está muy clara: una izquierda roja, verde y violeta⁶⁴. Roja porque recoge de forma heterodoxa y libre lo mejor de las tradiciones de las cuatro internacionales obreras. Verde porque la ecología, especialmente la que denominaba *ecología política de la pobreza* –algo parecida a lo que Joan Martínez Alier llama *ecologismo de los pobres* y Jorge Riechmann *ecologismo descalzo*– es un tema absolutamente central; tanto que en uno de los textos sobre José María Valverde afirma que una razón para seguir declarándose comunista marxista es la ecología. Violeta por la relevancia que tienen los feminismos y los valores de sus culturas y prácticas.

Considera que los sindicatos mayoritarios, igual que las izquierdas socialista y comunista, son insolventes y están desfasadas para introducir los cambios sociales, económicos y ecológicos que la superación del capitalismo necesita. Especialmente destaca la carencia de internacionalismo. Por estas razones él se centró más en la izquierda social, salvo la época en la que estuvo en IU, mucho después de abandonar el PSUC. Su campo de actuación fueron los movimientos sociales, especialmente los internacionalistas⁶⁵. Pensaba que había que aprender de ellos para construir una izquierda alternativa. Los sectores para formarla iban, según él, desde la izquierda del PSOE y de la UGT hasta el anarquismo, pasando, claro está, por esos movimientos. Su aproximación a la tradición libertaria fue incrementándose con el paso de los años.

⁶⁴ “¿Por qué hace falta hoy una alternativa?”, *Noticias Obreras*, nº 1.095, mayo (1993), pp. 7-13; “¿Qué quiere decir ser de izquierdas ahora?”, *Éxodo*, nº 34 (1996), pp. 20-28; “Una nueva izquierda para un final de siglo”, *Mientras tanto*, nº 47 (1991), pp. 15-19; “Programas sindicales, intereses obreros y reivindicaciones ecologistas en la lucha por un mundo habitable”, *Mientras tanto*, nº 41 (1990), pp. 31-56.

⁶⁵ Francisco Fernández Buey, *Guía para una globalización alternativa*, Barcelona, Ediciones B, 2004. Con Jorge Riechmann escribió *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Barcelona, Paidós, 1994. Ver también textos de él y de Sacristán en *Barbarie y resistencias. Sobre movimientos sociales críticos y alternativos*, op. cit.

No fue un intelectual quimérico, ni se centró exclusivamente en la elaboración de un pensamiento ético-político profundo para ofrecer un soporte cultural a la izquierda alternativa. También trabajó en el ámbito programático⁶⁶ y algunas de estas propuestas aparecen en el libro. En esta obra he seleccionado tres entrevistas y una carta que considero que sintetizan bien su pensamiento sobre esta temática y otras relacionadas con ella.

Marxismo heterodoxo y comunismo ecológico para la izquierda alternativa

A la hora de pensar la construcción de una izquierda roja, verde y violeta, Francisco Fernández Buey no podía dejar de ser lo que era: un marxista gramsciano heterodoxo. Los mejores conocedores de su obra, Salvador López Arnal y Jordi Mir, lo califican como un “marxista lascasiano y leopordiano”.⁶⁷ Lo primero por lo que se puede leer en varios capítulos de este libro. Lo segundo por la corrección del optimismo de Marx desde el pesimismo del poeta Leopardi, al que descubrió por John Berger, uno de sus autores preferidos. Pensaba que Marx debía seguir siendo leído en el siglo XXI como un clásico. En un capítulo de este libro presenta una interesante forma de leer a Marx.

El talante libertario y crítico que tenía influyó en su lectura laica, profana y transgresora de Marx y otros marxistas.⁶⁸ Sobre el Marx de 1840-1850 afirma que “ha escrito cosas con las que no estoy de acuerdo”. Estaba en contra de un marxismo cosmovisional y afirmaba que el “marxismo del teorema y del economicismo” estaba en crisis. Siempre rechazó el marxismo cientificista. En esto, como en tantas otras cosas, coincidía con la interpretación de Marx y del marxismo que hizo su maestro.⁶⁹ Javier Muguerza supo interpretar bien que “para Sacristán, el marxismo era un pensamiento a horcajadas del neopositivismo y el existencialismo. El neopositivismo, al identificar ciencia y racionalidad, convertía en irracionales las decisiones últimas que inspiran la praxis social humana”.⁷⁰

Repensó el marxismo desde los nuevos problemas en el sistema-mundo –especialmente la destrucción ecológica– y desde la crisis de civilización en las sociedades capitalistas avanzadas⁷¹. Coincidía con Sacristán en que “el marxismo es un intento de vertebrar racionalmente, con la mayor cantidad posible de conocimiento y análisis científico, un movimiento emancipatorio”.⁷²

Consideraba que el marxismo es una forma de pensamiento con intencionalidad política que busca llevar a la práctica una moral que constituye su núcleo más profundo.⁷³ Él prefería más al Marx ético-político que al Marx economista. Valoraba mucho lo que escribió en su etapa de madurez que transcurre entre 1870 y 1880. En esa década rectifica posiciones anteriores, se abre a nuevas temáticas y pone las bases para que no se lea

⁶⁶ Especialmente *Ni tribunos. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, op. cit.; “Ideas para un programa roji-verde-violeta”, *El Viejo Topo*, n° 99, septiembre 1996, pp. 17-24; “Ideas para un enfoque socialista ecológicamente fundamentado”, *Mientras tanto*, n° 50 (1992), pp. 15-34.

⁶⁷ Salvador López Arnal y Jordi Mir, “Vértices y caras de un marxista lascasiano y leopordiano que amó a Antonio Gramsci y a John Berger”, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, n° 119 (2012), pp. 13-37.

⁶⁸ Además de sus obras *Marx (sin ismos)* y *Marx a contracorriente*, publicó otros textos muy valiosos: “Nuestro Marx”, *Mientras tanto*, n° 16-17 (1983); “El marxismo ante la crisis de civilización”, *Mientras tanto*, n° 38 (1989), pp. 59-72; “Las virtudes del marxismo”, *Mientras tanto*, n° 52 (1992), pp. 57-64; “El pensamiento marxista en la crisis de los movimientos de emancipación”, *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y de Humanidades*, n° 47 (1995), pp. 54-69; “Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX”, en Javier Muguerza y Pedro Cerezo (coord.), *La filosofía hoy*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 155-166.

⁶⁹ Francisco Fernández Buey, “El marxismo crítico de Manuel Sacristán”, *Mientras tanto*, n° 63 (1995), pp. 131-154. Ver también Manuel Sacristán, “Tradición marxista y nuevos problemas”, en *Seis conferencias*. Ed. de Salvador López Arnal, Barcelona, El Viejo Topo, 2005 pp. 115-156; Manuel Sacristán, “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”, *Mientras tanto*, n° 16-17 (1983), pp. 127-132.

⁷⁰ Javier Muguerza, “Manuel Sacristán en el recuerdo”, *Mientras tanto*, n° 30-31 (1987), p. 104.

⁷¹ Francisco Fernández Buey, “Crisis de civilización”, *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, n° 105 (2009), pp. 41-52.

⁷² Manuel Sacristán, *De la primavera de Praga al marxismo ecologista*, op. cit., p. 109.

⁷³ Salvador López Arnal, “La moral en el marxismo de Francisco Fernández Buey”, *El Viejo Topo*, n° octubre (2012), pp. 30-34.

el primer volumen de *El capital* como un método de aplicación inflexible y dogmático para todo. Ese Marx maduro, que se centra en el análisis concreto de la situación concreta, es con el que se identifica.

En las conversaciones con Jaume Botey que aparecen en el capítulo 17 afirma que “para mí Gramsci ha sido el marxista por antonomasia”.⁷⁴ Afirmó que éste “hizo una lectura de Marx filológicamente no adecuada”.⁷⁵ Había una incompatibilidad muy profunda entre la defensa de Gramsci del marxismo como cosmovisión completa y autosuficiente y el tipo de marxismo anti-ideológico propugnado por él y Sacristán. Ellos consideraban que era irrealizable un marxismo como concepción general del mundo, de la sociedad y del hombre. Por eso, cada vez se abrieron más a culturas y a autores no marxistas. En este sentido, recuerdo los debates que mantuvimos cuando redactaba mi tesis sobre Gramsci y yo defendía a los austromarxistas, especialmente a Max Adler, por su intento de vincular filosofía kantiana y marxismo liberado del materialismo dialéctico.⁷⁶ Él no estaba de acuerdo con esta tesis y siempre defendía una concepción del marxismo como praxeología racional y, sobre todo, como moral. Es interesante tener en cuenta que José Luis López Aranguren publicó en 1968 *El marxismo como moral*. Un análisis comparado de las coincidencias y divergencias entre la interpretación de éste y las de Fernández Buey y Sacristán, desde el enfoque realizado por Jacobo Muñoz,⁷⁷ es muy conveniente para pensar qué marxismo necesita la izquierda alternativa en el siglo XXI.

También pienso, como nuestro autor, que el pensamiento de Gramsci es el que mejor puede inspirar la construcción de una izquierda roja, verde y violeta. Pienso que esta ha de ser capaz de actualizar cinco ideas- eje gramscianas: la creación de hegemonía en la sociedad civil, la difusión de una reforma intelectual y moral, la organización de una cultura de masas antagónica a la capitalista, la articulación de un sindicalismo consejista y el impulso a un nuevo internacionalismo.⁷⁸

Por lo que escribe en este libro, podemos saber que tanto para él como para Sacristán el comunismo era mucho más central que el marxismo. En el apartado 10 del capítulo 4 hay una buena síntesis de la utopía comunista que habría que construir en el siglo XXI. Esta cuestión del comunismo específico de Fernández Buey desborda los límites de esta Introducción y requiere un estudio detallado de todos sus textos sobre el asunto.⁷⁹ Unidos a los centrados en su concepción de la izquierda y en su interpretación de Marx –que aparecen en las notas 64, 66 y 68– constituirían un libro bueno y necesario.

En los últimos años de su vida, se consideraba un “comunista ecologista” y un “comunista libertario”. Nunca fue estalinista. Criticó el bolchevismo realmente existente en la URSS y apoyó un comunismo de consejos obreros y campesinos⁸⁰. La dimensión libertaria de su comunismo era una de las razones que le unían tan

⁷⁴ Ver también sus libros *Ensayos sobre Gramsci* y *Leyendo a Gramsci*, ya citados, y “Tragedia y verdad de Antonio Gramsci”, en Juan Triás (coord.), *Gramsci y la izquierda europea*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1992, pp. 115-125; “Gramsci en el mundo de hoy”, *Papeles de la FIM*, nº 18 (2002), pp. 9-18.

⁷⁵ Manuel Sacristán, “La formación del marxismo de Gramsci”, en *Sobre Marx y marxismo*, op. cit., pp. 62-114; Francisco Fernández Buey, “Manuel Sacristán sobre Gramsci”, en *Sobre Manuel Sacristán*, op. cit., pp. 421-432.

⁷⁶ Tommaso La Rocca, *Max Adler e Otto Bauer. Il fenomeno della religione nell'austromarxismo*, Lecce, Milella Edizioni, 2001.

⁷⁷ Jacobo Muñoz, “Marxismo y moral. Reflexiones a partir de *El marxismo como moral* de José Luis López Aranguren”, *Isegoría*, nº 50 (2014), pp. 245-252.

⁷⁸ Francisco Fernández Buey, “Sobre culturas nacionales y estrategia internacionalista en los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci”, en Giaime Pala, Antonio Firenza y Jordi Mir (coord.), *Gramsci y la sociedad intercultural*, Barcelona, Montesinos, 2014, pp. 13-42; Rafael Díaz-Salazar, “Gramsci, el internacionalismo y la izquierda europea”, en Juan Triás (coord.), *Gramsci y la izquierda europea*, op. cit., pp. 15-48.

⁷⁹ “Ideas para una reconsideración de la teoría revolucionaria de Marx”, en Román Reyes (ed.), *Cien años después de Marx*, Madrid, Akal, 1983, pp. 178-194; “Apuntes para un debate sobre el ideario comunista”, *El Viejo Topo*, nº 28, enero 1979, pp. 4-8; “Sobre la crisis y los intentos de reformular el ideario comunista (I y II)”, *Mientras tanto*, nº 3 y 4 (1980), pp. 91-114 y 43-77; “Con quién y cómo hacer ‘la cosa’”, *Mientras tanto*, nº 42 (1992), pp. 77-97; “Para el libro blanco del comunismo en el siglo XX”, *Pasajes*, nº 27 (2008), pp. 123-129; *¿Qué significa ser comunista hoy?*, Barcelona, Omegalfa, 2019, p. 14. Es muy esclarecedor el diálogo entre él, Manuel Monereo y Miguel Riera, “¿De qué hablamos cuando hablamos de comunismo?”, *El Viejo Topo*, enero (1999), pp. 21-29.

⁸⁰ Francisco Fernández Buey, 1917. *Variaciones sobre la Revolución de Octubre, su historia y sus consecuencias*, op. cit., y “Prólogo” a Antonio Gramsci y Amadeo Bordiga, *Debate sobre los consejos de fábrica*, Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 11-54.

profundamente a Simone Weil. Irónicamente decía que los comunistas eran ya muy pocos, pero merecía la pena, en plena época de defensa de la biodiversidad, que existiera esa “subespecie de los comunistas” en proceso de extinción como “insumisos discretos” y resistentes que seguían defendiendo la necesidad de superar el capitalismo e ir construyendo una sociedad ecológica, justa, feminista y, claramente, postcapitalista.

Pensaba que el comunismo tenía que ser *un elemento más* de la izquierda alternativa, dado que mantiene la tensión para superar el capitalismo como forma de explotación, destrucción de la naturaleza y alienación de las personas y los pueblos. Nunca afirmó que la izquierda roja, verde y violeta tuviera que ser exclusivamente comunista. Era necesario que estuviera formada por culturas emancipadoras diversas, y tenía que elaborar programas de acción con diferentes sujetos y movimientos.

FEDERICO MARE

CENTAUROMAQUIA REFLEXIONES SOBRE EL ENSAYO Y LA ENSAYÍSTICA *

*Las palabras no viven fuera de nosotros. Nosotros
somos su mundo y ellas el nuestro. Para apresar el
lenguaje no tenemos más remedio que emplearlo. Las
redes de pescar palabras están hechas de palabras.*

Octavio Paz¹

La ensayística, que supo tener sus tiempos de esplendor, es hoy un género literario cada vez menos cultivado y más infravalorado, casi en vías de extinción (permítaseme esta hipérbole, como un llamado de alerta). Por un lado, quienes escriben con inquietudes artísticas, se decantan por la poesía, el cuento, la novela, el teatro y la crónica, desentendiéndose de la argumentación analítica o reflexiva más compleja y profunda, aquello que en la antigua Grecia se llamaba *dialéctica*. Por otro lado, quienes escriben con inquietudes intelectuales, optan por formatos académicos convencionales como la monografía, el *paper*, la ponencia y la reseña, textos sin vuelo estético ni retórico y, por lo general, sin afán de intervención pública polémica en los temas candentes de la sociedad y la política, con niveles de fragmentación y descriptivismo cada vez más extremos. Nada ilustra mejor la crisis actual del ensayo que su ausencia como rubro en casi todos los certámenes literarios.

Este escrito nada a contracorriente de esta tendencia, sin vergüenza ni culpa, y acaso con una pizca de provocación y orgullo. ¿Mérito o defecto? El veredicto queda en manos del público lector, como debe ser. En lo que a mí concierne, me limito a constatar que este texto, como la mayoría de los que publicamos en *Kalewche* y *Corsario Rojo*, se inscriben, para bien o para mal, en el género del *ensayo*, en el sentido estricto y primigenio de la palabra (un sentido que muchas personas parecen haber olvidado, o considerar un tecnicismo superfluo y anacrónico).

En estas páginas, intentaré dar cuenta de un modo peculiar de concebir y practicar el ensayismo, donde el oficio literario, la curiosidad intelectual, las humanidades, el racionalismo crítico, la *parresía* urgente de izquierda y la vieja tradición renacentista e ilustrada de la polimatía se dan la mano, en una búsqueda que tiene como horizonte tres ideales muy antiguos, pero aún llenos de potencia y fecundidad: la verdad, la belleza y la justicia. Es el camino que he elegido transitar como ensayista, y que me ha llevado a cofundar *Kalewche* y *Corsario Rojo* con un grupo de camaradas que, por su propia cuenta, habían arribado a ideas y

* El presente artículo es una versión corregida, actualizada, anotada y muy aumentada del texto “Acerca del ensayo y la ensayística”, originalmente publicado en mi libro *Ensayos misceláneos*. Mendoza, El Amante Universal/ECM, 2021, pp. 159-178. Incluye también fragmentos del prólogo a dicha obra. Una obra que ha sido reseñada por Ariel Petruccelli en “Un polímata libertario”. *La Izquierda Diario*, 6 de diciembre de 2021. Disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/Un-polimata-libertario>.

¹ Octavio Paz, *El arco y la lira*. México, FCE, 1956, p. 31.

afanes parecidos a los míos. No faltaría a la verdad, ni incurriría en una exageración, si dijera que ambos proyectos tienen, entre sus designios principales, revalorizar el género ensayístico.

Nada de lo dicho hasta aquí podría sorprender o descolocar a nuestro público lector. En la tesis XVIII de nuestro manifiesto, que vio la luz con la edición cero de *Kalewche*, el 3 de septiembre de este año, ya habíamos anticipado:

Como humanistas de izquierda que somos, nos oponemos a que la escritura quede reducida a una experiencia puramente intelectual, sin conciencia estética. Proponemos restituirla a la producción de textos científicos, filosóficos y políticos el componente artístico, propiamente literario, que el convencionalismo académico le ha escamoteado en nombre de una seriedad mal entendida. Nos rebelamos contra la dictadura gris de la monografía, del *paper*, de la ponencia. No le tenemos miedo al uso del yo, a las adjetivaciones, a los juicios de valor explícitos, a las metáforas. ¿Subjetivismo radical? Nada de eso. También nos preocupa la objetividad, o como se la quiera llamar, si esta palabra da escozor. No ignoramos que la objetividad absoluta es inalcanzable. Pero representa un horizonte al que podemos y debemos encaminarnos. Por lo demás, objetividad no es lo mismo que imparcialidad. Aspirar a la imparcialidad es una quimera científicista obsoleta, una rémora del positivismo decimonónico. Otra cosa es el rigor intelectual, la solidez en los razonamientos y los datos. Pero esto nada tiene que ver con algo tan pueril como el ocultamiento de nuestra subjetividad –o el disimulo de nuestra parcialidad– en la redacción, a través de ciertas fórmulas de estilo o trucos del lenguaje.

Una intelectualidad que no esté exiliada de la república de las letras: eso es lo que proponemos. Se está escribiendo muy mal, y cada vez se escribe peor. Hay que religar la dialéctica a la retórica. La argumentación racional y la persuasión literaria pueden y deben ir de mano, potenciándose mutuamente. La verdad no alcanza. Se necesita también belleza. Textos que sean legibles y disfrutables, menos abstrusos y más amenos. La academia ha hecho de la oscuridad hermenéutica un valor de excelencia intelectual, un ídolo tribal. Eso es ridículo: no toda idea expresada con palabras difíciles es genial, ni no toda idea dicha meridianamente carece de mérito. Resulta urgente recuperar la claridad expositiva, contra la moda posmoderna del hermetismo como fetiche de prestigio.

Hay que volver al ensayo, ese género literario *híbrido* que amalgama la vocación intelectual con la sensibilidad estética. Sus años de esplendor han pasado. Hoy está en franco declive. [...] El *homo academicus* contemporáneo se ha decantado totalmente por la endogamia entre pares de la profesión, con su chata producción monográfica: *papers* para revistas indexadas hiper-especializadas, cada vez más minimalistas en sus objetos de estudio y más descriptivistas en sus abordajes. La ciencia que, además de acopiar y clasificar datos verificados, buscaba plantear hipótesis, explicar los fenómenos naturales y sociales, compararlos y totalizarlos en grandes síntesis interpretativas, todo ello con ansias de debatir y socializar el conocimiento; esa ciencia de titanes, heroica, ha quedado atrás, al menos en el ámbito de las ciencias sociales. Reina hoy, especialmente dentro de las humanidades, un academicismo obtuso, ramplón, acrítico, burocratizado, despolitizado, sin inquietudes epistemológicas, que ha reducido su profesión a hacer prolijos estados de la cuestión, citar y comentar bibliografía *ad nauseam* sin ningún atisbo de originalidad, y aplicar las normas APA con un celo de estandarización digno de la industria fordista. [...] Hemos tocado fondo. La ensayística, la síntesis y la polimatía deben ser rehabilitadas cuanto antes.²

Nuestra apología del ensayo no quedó reducida a las líneas que acabo de citar. En la tesis siguiente del “Manifiesto *Kalewche*”, la tesis XIX, también habíamos destacado la importancia de la dimensión política, introduciendo el concepto de *ensayística de parresía*:

Pero la ensayística por la que rompemos lanzas no es solo una experiencia intelectual y literaria. Es también una experiencia política. La dialéctica y la retórica de nuestros ensayos no las concebimos

² AA.VV., “Manifiesto *Kalewche*. Un barco fantasma recorre el mundo”, tesis XVIII. *Kalewche*, 3 de septiembre de 2022. Disponible en: <https://kalewche.com/manifiesto-kalewche-un-barco-fantasma-recorre-el-mundo/>

disociadas del activismo revolucionario y socialista. Con eso no queremos decir que el arte deba ser instrumental, panfletario, un mero medio de propaganda o proselitismo. En absoluto. Defendemos la autonomía de la literatura frente a la política, pero no desde el purismo, el pasatismo, el egoísmo o el nihilismo, sino desde convicciones filosóficas, estéticas, éticas y políticas que reconocen el valor de la libertad y la cultura humanas, y la especificidad del arte como praxis de autorrealización, sin darle la espalda a los compromisos que emanan de la solidaridad social y la lucha colectiva por la utopía.

Salvo honrosas excepciones (siempre las hay), la intelectualidad universitaria rehúye de las intervenciones públicas –divulgativas o polémicas, teóricas o coyunturales– en publicaciones sin indexación como diarios, revistas culturales, órganos militantes y blogs o páginas web de periodismo alternativo. La cosa es más grave: rehúye de tales intervenciones incluso cuando se presenta la oportunidad de hablar sobre aquel nicho temático –cada vez más diminuto– dentro del cual se tiene el privilegio de la *experticia* profesional. La exogamia académica no suma puntaje a la carrera profesional. Al contrario: está mal vista y resta prestigio entre colegas, aunque rara vez se lo explicita. Se presenta así la siguiente paradoja, rayana con la esquizofrenia: académicos/as de izquierda o progresistas que no escatiman fervientes elogios a la excelencia intelectual y literaria de viejas revistas como la *Nueva Gaceta Renana* de Marx, la *Amauta* de Mariátegui o la sartreana *Tiempos Modernos*, y que dedican sus enteras vidas profesionales a investigarlas con la minuciosidad de un entomólogo que hace disecciones en un laboratorio; pero que, sin embargo, olvidan –o no toman conciencia– de que esas publicaciones eran de carácter fuertemente exotérico y político, y que su indexación hoy sería imposible; sin pasárseles jamás por la cabeza la idea de hacer algo semejante a ellas, aquí y ahora.

Preconizamos una ensayística de *parresía*. Una ensayística que asuma la crítica no como un ejercicio meramente erudito y abstracto, esotérico, al interior de la torre de marfil, sino como una praxis desde el llano, situada a la intemperie, asociada al espíritu público, anclada en el compromiso social y político, siguiendo la tradición de Marx, Bakunin, Nietzsche, Trotski, Landauer, Gramsci... Ninguno de ellos hizo carrera en el mundo académico. Si la hubieran hecho, difícilmente nos hubieran dejado un legado intelectual de tanta originalidad y brillantez.

Pero una *parresía* que no renuncie al rigor intelectual, que no le tenga fobia a la ciencia de la lógica ni a los datos cuantitativos. Una ensayística de izquierda que no coquettee con el pensamiento *light* posmoderno, ni con los juegos del lenguaje, ni con la oscuridad filosófica.³

Trataré a continuación de desarrollar o profundizar estas ideas del manifiesto, sistematizándolas en cuatro apartados: “El ensayo como género literario”, “La ensayística como experiencia intelectual” (que deriva en un “*Excursus* sobre polimatía y miscelánea”), “La ensayística como experiencia estética” y “La ensayística como experiencia política”. En un quinto apartado, “Palabras finales”, esbozaré una conclusión, forzosamente provisional, porque la temática nunca abandona mi cabeza, en un «eterno retorno» a la luz de una práctica y experiencia en permanente devenir.

No más preámbulos: demos comienzo a este *ensayo sobre el ensayo*. Un intento de bosquejar algo así como una *ensayística de autorreflexión*. Nótese que se dice «intento», y que se usa el verbo «bosquejar». Sirva esta aclaración a modo de *captatio benevolentiae*.

El ensayo como género literario

Empecemos por lo primero: ¿qué es un ensayo? Ante todo, un texto. Una prosa para ser más exactos, lo que implica decir que no se trata de un texto poético. Puede que contenga pasajes de prosa poética, desde luego (especialmente cuando se intercala algún aforismo). No obstante, eso no lo hace un poema.

³ *Ibid.*, tesis XIX.

Pero, ¿qué tipo de prosa es un ensayo? Un ensayo no es un relato de ficción, como sí lo son la novela y el cuento, o la fábula; ni es una crónica, en ninguna de sus variantes: crónica de viajes, periodística, biográfica, histórica, etc. Tampoco es (a diferencia de una carta, un guión de cine o teatro, o una entrevista) una prosa caracterizada por el diálogo, en el sentido literal –no figurado– de este término.

Si un ensayo no es un texto poético, ni narrativo, ni dialógico, ¿qué es? ¿Una prosa descriptiva tal vez, del mismo género que el retrato y el paisaje? Tampoco. En un ensayo, el elemento descriptivo es nulo o –en el mejor de los casos– muy marginal.

¿Un ensayo es entonces un texto expositivo? Tampoco. Una prosa expositiva es una prosa eminentemente informativa, vale decir, una prosa que se limita a la función práctica de transmitir una serie de datos útiles. Textos expositivos son, por ej., una receta de cocina, un manual de instrucciones, una nota periodística noticiosa, un diccionario, una enciclopedia, un testamento o una reglamentación.

Un ensayo es un texto *argumentativo*, un texto que argumenta. En un ensayo, el autor plantea una tesis, fija una postura o posición sobre un determinado tema o problema, hilvanando en su defensa una serie articulada de razones. Esas razones se llaman *argumentos*. Y dado que la sustancia del ensayo son los argumentos, el ensayo constituye un texto argumentativo.

Sin embargo, no todo texto argumentativo es, estrictamente hablando, un ensayo. Por caso, una monografía científica, un artículo académico, una columna de opinión, un discurso político, si bien poseen un carácter argumentativo, no son ensayos *stricto sensu*.

¿Qué otras cualidades tiene que tener un texto argumentativo para merecer la distinción de ser considerado un ensayo? La impronta *intelectual* no basta. Es condición necesaria, mas no suficiente.

Un ensayo es una prosa de vocación intelectual que, además de un contenido argumentativo, posee cierta *forma*, cierto modo de decir. Esa forma es *estética*. En un ensayo, la tesis y los argumentos no están desnudos, lacónicamente expuestos como en un tratado de anatomía, un informe forense de balística o un *paper* de macroeconomía. Hay un arte literario que los arropa y engalana. El ensayismo, la ensayística, la escritura de ensayos, no se reduce a la *dialéctica*, a la argumentación, a la fundamentación racional. Es también *retórica*. Al ensayista, al escritor de ensayos, no le alcanza solo la verdad. Busca también la *belleza*. Hay solidez de argumentos, solvencia dialéctica, rigor intelectual en su decir, pero también cierta inquietud estética, cierta preocupación estilística, cierto *esmero literario*. Juan Marichal habló de “voluntad de estilo”⁴. Eugenio d’Ors fue más lejos –quizás demasiado– al definir la ensayística como una “poetización del saber”⁵. Al ensayista le importa el *qué* de la escritura, pero también el *cómo*. Demostración y persuasión: ambas cosas por igual. En esta hibridez radica la esencia misma del ensayo. No se equivocó Alfonso Reyes cuando lo llamó “género mixto, centauro de los géneros”⁶.

Algo más distingue al ensayo de otras prosas argumentativas: el *sello personal*. El ensayista, a diferencia de –por ej.– un autor de monografías académicas, no esconde su subjetividad; de hecho, *no quiere* esconderla. Al contrario: desea exponerla a sus lectores. Usa con frecuencia la primera persona del singular, lo mismo que las adjetivaciones. Hace juicios de valor expresos y categóricos. Juzga, polemiza. No escatima opiniones, por muy heterodoxas y controversiales que ellas sean.

⁴ Juan Marichal, *La voluntad de estilo*. Barcelona, Seix Barral, 1957, *passim*.

⁵ Cit. en Humberto Nájera Paitán *et al.*, *Metodología de la investigación*. Bogotá, Ed. de la U, p. 372.

⁶ Alfonso Reyes, *El deslinde*. México, FCE, 1944, p. 41. Este es el pasaje completo: “De la filosofía se ha dicho que empezó en el poema, llegó al sistema o tratado, y luego ha venido a refugiarse en el ensayo [...]. Tal esquema no tiene sentido estrictamente cronológico, sino meramente descriptivo. El ensayo, género mixto, centauro de los géneros, responde a la variedad de la cultura moderna, más múltiple que armónica. Las breves páginas de Alain (*Propos*) o el viejo *Glosario* de Ors tienen a la vez un valor filosófico y de poema en prosa”. Reyes veía en la ensayística un ejemplo de –cito sus palabras– «literatura ancilar», una escritura intelectual que se vale «promiscuamente» del arte literario. Cf. *ibid.*, p. 26 *et sq.*

Pero el sello personal del ensayista se manifiesta también en otro aspecto: la *originalidad*. No probablemente en los datos, que muy a menudo los toma de fuentes primarias o de bibliografía académica especializada, sino en la *síntesis, interpretación, reflexión y/o valoración* que hace de ellos. Un ensayista bien puede asumir un rol de divulgador, pero siempre es más que un mero divulgador. Produce un saber, genera conocimiento. No tanto a nivel empírico, sino, más bien, a nivel teórico. La información factual que maneja es, por lo general, prestada. Pero no se limita a reproducirla o compendiarla. Ve en ella una materia prima con la cual poder elaborar sus pensamientos. El ensayista hace un uso inteligente, crítico y creativo de los datos que aportan la ciencia y la comunidad académica. Busca *relaciones insospechadas* entre los mismos, conexiones nunca antes develadas, o no suficientemente exploradas.

Un ensayo, además, es un texto *libre*. Libre tanto en la temática abordada como en su construcción. No sigue lineamientos preestablecidos, pautas rígidas. Es, comparado con un manual o tratado, una obra asistemática, emancipada de todo corsé escolástico.

Por último, un ensayo va dirigido a un *público amplio*. No un público masivo, desde luego, porque su lectura requiere cierto nivel de instrucción o bagaje cultural. Por «público amplio» entiendo un público ilustrado, más o menos culto, pero no necesariamente experto o especializado en la temática. En este sentido, el ensayo se diferencia claramente del *paper* académico, un escrito dirigido exclusivamente a colegas o personas entendidas. A diferencia de un monografista, un ensayista suele prescindir de minuciosos estados de la cuestión y extensos aparatos eruditos.

Si nos remitimos al diccionario de la Real Academia Española, encontramos cinco acepciones de «ensayo». Cito la segunda y tercera, que son las dos que resultan pertinentes en este contexto: “Escrito en prosa en el cual un autor desarrolla sus ideas sobre un tema determinado con carácter y estilo personales” y “Género literario al que pertenece el ensayo”⁷. No es una definición incorrecta, pero sí bastante imprecisa e incompleta. A la luz de todo lo expuesto hasta aquí, resulta evidente que le faltan componentes importantes, ya sea porque se los ha omitido o porque no están debidamente explicitados. Mucho más precisa y completa es la definición que nos ofrece *Wikipedia*. Pero claro, se trata de una enciclopedia, no de un diccionario... Un artículo enciclopédico tiene una extensión, complejidad y hondura que no se le puede pedir a una entrada lexicográfica.⁸

⁷ RAE, *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., <https://dle.rae.es/ensayo>.

⁸ “El ensayo es un tipo de texto en prosa que explora, analiza, interpreta o evalúa un tema. Se considera un género literario comprendido dentro del género didáctico. Las características clásicas más representativas del ensayo son: [1] Es un escrito serio y fundamentado que sintetiza un tema significativo. [2] Tiene como finalidad argumentar una opinión sobre el tema o explorarlo. [3] Posee un carácter preliminar, introductorio, de carácter propedéutico. [4] Presenta argumentos y opiniones sustentadas. [...] Si bien los ensayos suelen ser breves, también hay obras muy voluminosas [...]. El ensayo literario se caracteriza por su amplitud en tratar los temas. [...] Del aspecto artístico toma la belleza y la expresión a través de la creatividad, sin descuidar el rigor del método científico y la objetividad de las ciencias. Un ensayo es una obra literaria relativamente breve, de reflexión subjetiva pero bien informada, en la que el autor trata un tema por lo general humanístico de una manera personal y sin agotarlo, y donde muestra cierta voluntad de estilo, de forma más o menos explícita, encaminada a persuadir al lector de su punto de vista sobre el asunto tratado. El autor se propone crear una obra literaria y no simplemente informativa y versa sobre todo de temas humanísticos (literatura, filosofía, arte, ciencias sociales y políticas...) aunque también más raramente de asuntos científicos. El ensayo, a diferencia del texto informativo, no posee una estructura definida ni sistematizada o compartimentada en apartados o lecciones, por lo que suele carecer de aparato crítico, bibliografía o notas, o estas son someras o sumarias [...]; ya desde el Renacimiento se consideró un género más abierto que el medieval *tractatus* o tratado, o que la suma, y se considera distinto a ellos no solo en su estructura libérrima y nada compartimentada en secciones, sino también por su voluntad artística de estilo y su subjetividad, ya que no pretende informar, sino persuadir o convencer del punto de vista del autor en el tratamiento de un tema que, como ya se ha dicho, no pretende agotar ni abordar sistemáticamente, como el tratado: de ahí su subjetividad, su carácter proteico y asistemático, su sentido artístico y su estructura flexible, que personaliza la materia. El ensayo es una interpretación o explicación de un determinado tema –humanístico, filosófico, político, social, cultural, deportivo, por mencionar algunos ejemplos–, desarrollado de manera libre, asistemática, y con voluntad de estilo sin que sea necesario usar un aparataje documental. En la Edad Contemporánea este tipo de obras ha llegado a alcanzar una posición central. En la actualidad está definido como género literario, debido al lenguaje, muchas veces poético y cuidado que usan los autores, pero en realidad, el ensayo no siempre podrá clasificarse como tal. En ocasiones se reduce a una serie de divagaciones y elucubraciones, la mayoría de las veces de aspecto crítico, en las cuales el autor explora un tema concreto o

Un ensayo es todo lo que hemos visto en este apartado. No es poco, ¿verdad? El ensayo ha llegado a ser lo que hoy es –todo un género literario en sí mismo, una tradición letrada de inmenso prestigio e innumerables cultores– gracias a un largo proceso de maduración intelectual, estética y política con más de 400 años de historia a cuestas. Desde que el humanista francés Michel de Montaigne, en pleno Renacimiento, sentara las bases del género ensayístico moderno con sus aclamados *Essais* (así llamó a sus prosas, plenamente consciente de su novedad estilística y espiritual) mucha agua ha pasado por debajo del puente. Confeccionar una lista de autores y títulos sería demasiado pesado, tedioso; o en su defecto, extremadamente injusto y antipático. Que cada lector de ensayos sea su propio antologista.

La ensayística como experiencia intelectual

¿Para qué escribir un ensayo? Una respuesta obvia sería: *para expresar o comunicar a los demás lo que pensamos sobre un determinado tópico: la nostalgia, el amor, la libertad, el dinero, la muerte, los femicidios, Borges, el tango, etc.* Esta respuesta, si bien no es incorrecta, errónea, resulta incompleta. Simplifica demasiado la cuestión.

Un ensayista no escribe ensayos solamente para comunicar lo que piensa. Lo hace también para *pensar mejor*, con mayor hondura, rigor, amplitud y claridad. Nuestros pensamientos no alcanzan plena madurez hasta tanto no los volcamos en un texto. Agustín Álvarez, uno de los mejores ensayistas argentinos de la generación del 80, señaló: “es bueno escribir lo que se piensa para obligarse a pensarlo con más precisión”⁹. Tenía toda la razón. Cavilar en el fuero íntimo de nuestra conciencia, lo mismo que dialogar con nuestros semejantes, son instancias valiosas de pensamiento, como bien lo sabemos –cuanto menos– desde los tiempos de la mayéutica socrática, una de las cumbres más altas de la antigua filosofía griega. Pero el intelectual moderno debe trascenderlas, y sólo se las puede trascender escribiendo.

Redactar ensayos no consiste en comunicar algo que ya se pensó. Se piensa también, más y mejor, *mientras* se escribe, *cuando* se escribe. O mejor dicho, *se piensa escribiendo*. El ensayo es, a la vez, en simultáneo, un acto de pensamiento y comunicación. Cuando en mi juventud hacía mis primeras armas como ensayista, no lo tenía claro. Creía con cierta torpeza e ingenuidad en la fórmula preceptiva *pienso, luego escribo*. Pero hoy, en base a lo que la experiencia me ha enseñado, comprendo y asumo que el ensayismo es, en sí mismo, pensamiento vivo. No escribo ensayos sólo para exteriorizar lo que pienso. Escribo ensayos, también, para pensar lo que nunca antes pensé, o bien, para seguir pensando algo en un nivel de mayor complejidad, coherencia y lucidez al de la introspección y la oralidad.

En tanto experiencia intelectual, la ensayística es *dialéctica*, es decir, argumentación y debate. Y para argumentar y debatir con solvencia se requieren dos cosas: *consistencia empírica* (solidez de datos) y *rigor lógico* (solidez de razonamientos). Un ensayista tiene que manejar buena información (científica, técnica, periodística, etc.), pero también debe saber razonar bien. Y para razonar bien es esencial poseer una sólida formación en lógica, aunque los nuevos beocios de la posmodernidad y la decolonialidad la consideren una antigualla «positivista» o «eurocéntrica»: conocer los componentes de un razonamiento, los distintos tipos de inferencia, la distinción entre validez/invalides y verdad/falsedad, las diferentes operaciones lógicas, todas las falacias formales e informales, la navaja de Ockham, el método de la *reductio ad absurdum*, etc. etc. El ensayismo jamás debiera ser terreno para los desvaríos de la misología o el irracionalismo.

expresa sus reflexiones sobre él”. Wikipedia, <https://es.wikipedia.org/wiki/Ensayo>. Suscribo, en general, esta conceptualización, aunque tengo grandes reparos en relación al criterio 3 (la ensayística como propedéutica), y no olvidaría matizar bastante la centralidad del ensayo en la contemporaneidad. Este género no necesariamente es de carácter introductorio o preliminar, ya que a menudo alcanza cotas muy altas de profundidad y complejidad; y su preeminencia ya pasó, debido a la academización y ultraspecialización de la praxis intelectual en la posmodernidad, con su aluvión de *papers* estandarizados.

⁹ Agustín Álvarez, *Manual de patología política*. Mendoza, Biblioteca Popular “José Flor Alvarado”, 1999 (1899), p. 15.

Un ensayista debe también ser un buen *polemista*, y para serlo, no basta con enunciar una tesis u opinión. Eso es lo de menos: lo importante son los argumentos que se desarrollan en sostén o defensa de esa tesis u opinión. De lo contrario, caeríamos en el facilismo de las discusiones de café, sobremesa o redes sociales. Debatir no es notificar un disenso. Es argumentar por qué se disiente. Notificar un disenso no sirve de nada si no tenemos capacidad, valentía, paciencia, ganas o tiempo de *fundamentarlo*, de traducirlo en argumentos. Nadie se replantea nada, nadie aprende nada, nadie crece intelectualmente nada con solo leer en Facebook, Twitter u otra red social la frase lapidaria «estás equivocado». Lo importante es que nos expliquen por qué nuestras ideas u opiniones serían erróneas. Y si no se tiene capacidad, valentía, paciencia, ganas o tiempo de argumentar, de debatir en serio, algo resulta seguro: no sería la ensayística nuestro camino, nuestra vocación.

Sin embargo, no alcanza con saber argumentar a favor de la tesis propia. Hay que saber, además, argumentar en contra de la tesis rival. Un ensayista debe ser, pues, tanto un hábil *apologista* como un hábil *crítico*. La refutación es tan importante como la demostración. De hecho, para ser más exactos, la refutación es *parte* de la demostración. Se argumenta por vía *catafática* o «positiva», pero también por vía *apofática* o «negativa». Ambas de consuno.

Pero el ensayismo supone, asimismo, en mi concepción, *polimatía*. Polímata es quien posee intereses temáticos y saberes disciplinares diferentes. Un ensayista es generalmente un polímata, toda vez que sus ensayos versan –no siempre, pero en la mayoría de los casos– sobre tópicos de la realidad y ramas del conocimiento bastante diversos. Lógicamente, un escritor de ensayos sólo a veces es especialista en el tema que ha elegido abordar. Y cuando no lo es, debe tener la capacidad de contrarrestar o paliar su falta de «experticia», para no pasar por improvisado o chapucero.

En relación a la polimatía, publiqué en mi blog, hace algunos años, un breve comentario. Juzgo oportuno traerlo a colación:

En este blog voy compartiendo y reuniendo todos mis escritos, éditos e inéditos: ensayos, artículos, extractos de libros, aforismos, columnas de opinión, reseñas, poemas, comentarios, críticas, reflexiones, etc. ¿Tópicos? De todo un poco: historia, literatura, arte, filosofía, epistemología, divulgación científica, política internacional, política interior, educación, sociología, antropología, lógica, laicismo, ateísmo, librepensamiento, existencialismo, mitología griega y nórdica, feminismo, cine, repostería galesa, música, marxismo, anarquismo, fútbol, Tolkien, racionalismo, guitarra clásica... Para muchos, la polimatía es una aberración intelectual. No para mí, aunque me tilden de diletante. Escribo sobre lo que me apasiona o moviliza. Y si muchas cosas me apasionan o movilizan, ¿qué hay de malo en que mi escritura sea tan diversa, en forma y contenido? No es un plan deliberado. Es un impulso espontáneo que brota de lo más profundo de mi ser. Si me especializara, me traicionaría a mí mismo. Si no fuese polímata, mi escritura quedaría reducida peligrosamente a un mero acto de conformismo o complacencia.¹⁰

En la ensayística, la polimatía va de la mano, necesariamente, con la *síntesis*. Se cree equivocadamente que la síntesis sólo sirve como instrumento «exotérico» de enseñanza o divulgación. Pero la síntesis también contribuye a expandir el conocimiento, toda vez que permite descubrir conexiones inesperadas, o hacer comparaciones esclarecedoras, que los expertos, enfrascados en especialidades cada vez más minimalistas y disociadas (la mentada *fragmentación del saber*), pocas veces llevan a cabo. Un grandísimo ensayista como Ortega y Gasset supo advertir muy bien la enorme importancia *epistemológica* que tiene la síntesis en un

¹⁰ Blog *Soliloquios de Extramuros*, 31 de diciembre de 2014, <https://www.facebook.com/soliloquiosextramuros>.

mundo crecientemente dominado por lo que llamó, con justeza, “barbarie del especialismo”¹¹. Y el ensayismo, merced a su polimatía, es un terreno particularmente fértil para la síntesis.

Y decir síntesis, es decir *comparatismo*. La ensayística, si es consecuente con sus altos designios intelectuales, si busca explicar y comprender la realidad en vez de limitarse a describirla, no puede darle la espalda al método comparativo. Pero, ¿qué significa exactamente *comparar*? Ante todo, hallar similitudes y diferencias entre los fenómenos naturales y sociales; luego, identificar las causas –y consecuencias– de esas similitudes y diferencias. Quienes hayan leído a Montesquieu, Weber, Hobsbawm o Mann, sabrán a qué me refiero. Las mejores síntesis son aquellas que, amén de compendiar con coherencia y claridad la información de una determinada área del saber, le agregan el valor de la perspectiva relacional y comparativa, una plusvalía de importancia crucial.

Un ejemplo notable de polimatía, síntesis y comparatismo es el de Gonzalo Puente Ojea. Este intelectual marxista español, con su excepcional inteligencia y erudición, logró expandir los horizontes de varios campos científicos y filosóficos en los que él no era especialista, como la historia del cristianismo primitivo y la antropología de la religión, cosechando el respeto y la admiración de los expertos, que se han nutrido profusamente de sus desarrollos teóricos, hallazgos comparativos y abordajes analíticos.¹²

Por lo demás, en el ensayismo todo puede ser materia de reflexión. Todo. Lo general y lo particular, lo grande y lo pequeño, lo excepcional y lo cotidiano, lo público y lo íntimo, lo culto y lo popular, lo trascendental y lo anecdótico... Pero siempre con altura intelectual. Nunca sacrificando la seriedad, el rigor, la complejidad, la hondura. Se pueden escribir buenos ensayos acerca de temas que, a primera vista, parecen no ameritar un tratamiento intelectual: la saga *Star Wars*, el fútbol, la repostería, el fenómeno Halloween, las distintas versiones literarias de Caperucita Roja... Un excelente botón de muestra es el libro de Jean Chesneaux *Una lectura política de Julio Verne* (1971). Nadie que lo haya leído podrá no tomarse en serio la novelística verniana como tópico, aunque alguna vez cierta crítica elitista la tildara de «literatura a vapor».

¹¹ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1995 (1929), p. 156. De hecho, todo el capítulo XII –que precisamente se llama “La barbarie del especialismo”– está dedicado a esta cuestión. Dice allí el filósofo español: “Para progresar, la ciencia necesitaba que los hombres de ciencia se especializaran. [...] Generación tras generación, el hombre de ciencia ha ido constriñéndose, reclusándose, en un campo de ocupación intelectual cada vez más estrecho. [...] progresivamente perdiendo contacto con las demás partes de la ciencia, con una interpretación integral del universo, que es lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura [...] El caso es que, recluso en la estrechez de su campo visual, consigue, en efecto, descubrir nuevos hechos y hacer avanzar su ciencia, que él apenas conoce, y con ella la enciclopedia del pensamiento, que concienzudamente desconoce. [...] El resultado más inmediato de este especialismo no compensado ha sido que hoy, cuando hay mayor número de «hombres de ciencia» que nunca, haya muchos menos hombres «cultos» que, por ejemplo, hacia 1750. Y lo peor es que con esos pachones del asador científico ni siquiera está asegurado el progreso íntimo de la ciencia. Porque esta necesita de tiempo en tiempo, como orgánica regulación de su propio incremento, una labor de reconstitución, y, como he dicho, esto requiere un esfuerzo de unificación, cada vez más difícil, que cada vez complica regiones más vastas del saber total [...] El especialismo, pues, que ha hecho posible el progreso de la ciencia experimental durante un siglo, se aproxima a una etapa en que no podrá avanzar por sí mismo si no se encarga una generación mejor de construirle un nuevo asador más provechoso” (pp. 156-160).

¹² Véase mi ensayo “Gonzalo Puente Ojea: contradictor de la fe, adalid de la razón, en Federico Mare, *Godlauss: ateísmo, librepensamiento y existencialismo*. Mendoza, Grito Manso, 2022, pp. 209-249, especialmente pp. 216-228. “Una incontenible sed de erudición habitaba en Gonzalo Puente Ojea, es notorio. Pero esa sed, esa curiosidad, esa apetencia de conocer, en muchos ha decantado hacia una acumulación de datos meramente empirista, inconexa, infecunda: el enciclopedismo mal entendido. No fue este, por cierto, el caso de...” Puente Ojea. “La suya era –como había reclamado Voltaire en el Siglo de las Luces– una *erudición razonada*, en las antípodas del inventario obtuso, del descriptivismo hoy reinante. Tenía una extraordinaria capacidad para integrar el saber, para articular los conocimientos. En la síntesis de altas miras, en el comparatismo de niveles *macro*, en la dilucidación etiológica *a radice* de los fenómenos, en la teorización de gran aliento, donde tantos otros naufragaban, él se movía como pez en el agua. Y lo hacía, por lo general, sin abusar de la esquematización, sin caer en facilismos dogmáticos, respetando las evidencias y fundamentando sus aseveraciones con bibliografía –nunca escasa ni desactualizada– de expertos. Su saber pletórico, superabundante, no era nada caótico. Estaba rigurosamente ordenado, organizado, estructurado, sistematizado, a fuerza de una continua labor sintética, comparativa y teórica que no quería dejar ningún cabo suelto. [...] Asumía su erudición *racionalmente*, como una sapiencia enciclopédica subordinada a la inteligencia” (pp. 224-225).

Excursus sobre polimatía y miscelánea

Si hablamos de ensayística y polimatía, imposible no dedicar unas líneas al género de la *miscelánea*. La etimología latina del término no encierra secretos ni sutilezas semánticas: el adjetivo *miscellaneus-a*, que proviene del verbo *miscere*, «mezclar». *Miscellaneus-a* significa, pues, «mezclado/a». Ya en la antigua Roma el adjetivo femenino se sustantivó: *miscellanea* (mezcolanza) pasó a designar también una burda comida que –según cuenta Juvenal en sus *Sátiras*– se les servía con demasiada frecuencia a los gladiadores, preparada con las sobras del día anterior. Vale decir, una especie de popurrí barato para la esclavatura infortunada que debía combatir a muerte en el Coliseo y otros anfiteatros. En el ámbito de la latinidad culta, el sustantivo *miscellanea* adquirió luego un sentido figurado: obra escrita de temática heterogénea.

Si bien el género literario de la miscelánea ya tuvo cultores en la Antigüedad clásica y la Edad Media, fue en los siglos XV y XVI cuando alcanzó su consagración definitiva, de la mano de una camada de autores excepcionalmente curiosos, eruditos y polifacéticos –los célebres *uomini universali* u «hombres universales» del Renacimiento– que hicieron de la polimatía uno de sus grandes ideales humanistas, como los italianos Leonardo da Vinci y Galileo Galilei. Fue en esa época, asimismo, cuando empezaron a proliferar las polianteas, una variante más culterana, compendiosa, sistemática y didáctica de la miscelánea, preferentemente escritas en latín.

Otro genio polímata del Renacimiento fue Michel de Montaigne, el autor de los famosos *Essais*, el fundador del ensayismo moderno. Este literato francés supo darle a la miscelánea renacentista más densidad intelectual, una mayor agudeza analítica y hondura reflexiva. Y algo más: cierto espíritu crítico, cierta vocación polémica, cierto compromiso político. Montaigne trascendió la miscelánea sabihonda, puramente descriptiva o informativa. Inauguró el ensayo *stricto sensu*, género donde la filosofía –hasta entonces recluida en una tratadística docta y árida, escolástica, carente de amenidad, sin esmero estético– y la literatura –largamente dominada por el relato y la poesía– se encontraron por fin, en una sinergia que habría de cambiar para siempre la cultura letrada de la civilización occidental.

El siglo XVIII supuso una nueva edad de oro para la miscelánea, cuando los *philosophes* de las Luces (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, etc.) aprovecharon al máximo sus potencialidades, como buenos ensayistas que eran. El librepensamiento ilustrado renovó completamente la polimatía moderna, llevándola a otro nivel: el enciclopedismo. La *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-72), de Diderot y D’Alembert, combinó el saber generalista con la racionalidad crítica y militante. Los enciclopedistas –a contramano de los vulgares prejuicios posmodernos– cultivaron una erudición razonada, no meramente acumulativa. Estamos en presencia de un humanismo más incisivo, que describe o informa, pero que también explica y juzga: racionalismo con *parresía*.

El romanticismo tardodieciochesco y decimonónico nutrió a la ensayística y la miscelánea con la savia de su subjetividad yoica a flor de piel y su intensa sensibilidad pasional: en Alemania, Herder y Nietzsche; en Francia, Madame de Staël y Ernest Renan; En Inglaterra, Burke y Carlyle... Pero no hay que quedarse en Europa para encontrar ejemplos notables. Nuestra América Latina tuvo un gran ensayista romántico, polímata y parresiasta como pocos: Domingo Faustino Sarmiento. Su *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas* (1845) es, más allá de sus muy discutibles premisas ideológicas e intenciones políticas, una obra cumbre de la ensayística hispanoamericana. La producción literaria sarmientina, por lo demás, abunda en prosas misceláneas.

En los siglos XIX y XX, el socialismo también supo renovar el ensayismo con su conciencia social y su crítica política: Marx, Bakunin, Trotski, Landauer, Rosa Luxemburgo, Walter Benjamin, Sartre, Camus, Gramsci, Puente Ojea... Barrett y Mariátegui en Hispanoamérica... Silvio Frondizi y León Rozitchner en Argentina... Lo dicho vale también para la miscelánea. Dos anarquistas de lengua castellana acuden a mi

memoria como ejemplos notables de este género: el español Ricardo Mella y el argentino Rodolfo González Pacheco. Sus misceláneas –*Ideario* y *Carteles*, respectivamente– anclan la ensayística en la polimatía, y la polimatía en la ensayística. Ya estamos en la contemporaneidad, así que no es preciso completar el inventario.

La ensayística como experiencia estética

El ensayismo es argumentación, pero también –como hemos visto– *búsqueda de belleza*. En el ensayo, la dialéctica y la retórica están hermanadas, se complementan y potencian mutuamente. El ensayo está escrito con *esmero literario*. El ensayista es un intelectual con *pulsión estética*.

Cuando empecé a escribir ensayos, creía que la forma no importaba tanto, que resultaba poco menos que accesoria. Con el tiempo, fui descubriendo que la *manera* de decir lo que pensaba –la *conciencia literaria*– era importantísima, fundamental en un ensayista.

La escritura ensayística debe ser, en mi opinión, cuidada y elegante, y también relativamente amena. Pero a la vez, no debe estar exenta de cierta claridad y concisión. Nada quimérico hay en ello. Como dijo González Pacheco, “los pensamientos más altos no son los más complicados. Las complicaciones residen en el proceso que han debido atravesar para aparecerse nítidos”¹³.

Un ensayo demasiado abstruso o sobrepoblado de circunloquios no es un ensayo ideal. Tampoco lo es, claro está, un ensayo escrito con mucho lirismo u oficio literario, pero con poca o ninguna sustancia intelectual. Hay –por caso– ensayistas que nos deslumbran con sus finas pinceladas de prosa poética, o con sus ingeniosas ironías de humor satírico, pero que, como intelectuales, nos dejan con gusto a poco. La esplendidez estética del envoltorio no alcanza. La riqueza intelectual del contenido es fundamental, innegociable.

La ensayística supone, pues, *trabajo de orfebre*, depuración en la forma, perfeccionismo en el estilo. Ahora bien: existe el riesgo de excederse en esa búsqueda de excelencia, exceso que conduce a un *preciosismo* contraproducente: el rebuscamiento, la afectación, el barroquismo, la pedantería. El ensayista no debe cruzar el límite que separa el *esmero literario* del amaneramiento literario. Ese límite, empero, como tantos otros, no es tajante. Resulta un tanto borroso, difuso. Y altamente subjetivo, desde ya. Pero el límite existe, y todo ensayista haría bien en tenerlo presente cuando escribe.

Decía que el ensayismo supone una escritura con *esmero literario*. ¿Qué significa eso, en términos prácticos? Significa reescribir una y otra vez un párrafo o una oración hasta que tenga cierta gracia, cierto sabor, cierta cadencia o musicalidad, cierto toque de distinción, cierto encanto. En suma, cierta *belleza*. Voy puliendo y cincelando cada parte, con paciencia y meticulosidad, hasta sentir que encontré la forma óptima, una forma que ya no puedo mejorar más.

Creo que Montaigne hubiera estado de acuerdo: hay que hacer uso de la retórica, del arte de la persuasión. Pero uso sin abuso, sin excesos de verbosidad o sofistería. Comentando críticamente la producción literaria e intelectual de Cicerón, el ensayista francés señaló:

Su manera de escribir me parece pesada, lo mismo que cualquiera otra que se la asemeje: sus prefacios, definiciones, divisiones y etimologías consumen la mayor parte de su obra, y la médula, lo que hay de vivo y provechoso, queda ahogado por aprestos tan dilatados... Para mí, que no trato de aumentar mi

¹³ Rodolfo González Pacheco, “La sencillez”, en *Carteles*, vol. 1. Bs. As., Americalee, 1956, p. 58.

elocuencia ni mi saber, tales procedimientos lógicos y aristotélicos son inadecuados; yo quiero que se entre desde luego en materia, sin rodeos ni circunloquios... Lo que yo busco son razones firmes y sólidas que me enseñen desde luego a sostener mi fortaleza, no sutilezas gramaticales; la ingeniosa contextura de palabras y argumentaciones para nada me sirve. Quiero razonamientos que descarguen desde luego sobre lo más difícil de la duda; los de Cicerón languidecen alrededor del asunto: son útiles para la discusión, el foro o el púlpito, donde nos queda el tiempo necesario para dormir y dar un cuarto de hora después de comenzada la oración con el hilo del discurso. Así se habla a los jueces, cuya voluntad quiere ganarse con razón o sin ella, a los niños y al vulgo, ante quienes todo debe explicarse con objeto de ver lo que produce mayor efecto.¹⁴

Admiro profundamente, más allá de toda discrepancia ideológica, la ensayística de Horacio González: sus libros, sus artículos académicos, sus columnas para *Página/12*. El difunto autor de *Retórica y locura* ha sido, a mi modo de ver, el mejor ensayista de la Argentina posdictadura: como intelectual, derrochó lucidez, hondura, erudición, polimatía y humanismo, sin jamás darle la espalda a la actualidad y sus premuras; como escritor, nos prodigó textos de exquisita factura literaria, dotados de una elegancia y brillantez inconfundibles. Pero esa belleza –igual que en la ensayística de Nietzsche y Camus– le debe mucho a la concisión. González sacrificaba la claridad en aras de un *acendramiento expresivo* casi aforístico. Sus ensayos eran abstrusos, de difícil lectura, de ardua comprensión. No bien esbozaba una idea, pasaba a otra, y luego a otra, hilvanándolas siempre, pero sin jamás detenerse a explicarlas, a desarrollarlas, a ilustrarlas. No había apostillas o aclaraciones. Tampoco ampliaciones o desgloses. Mucho menos ejemplos. En su escritura de gran densidad intelectual, un párrafo no era el desarrollo progresivo de un concepto, sino la concatenación de varios conceptos cuyo conocimiento previo –o entendimiento *ipso facto*– se daba por sentado.

Pero hay ensayistas que, sin renunciar a una ensayística de alto vuelo intelectual, optan sin embargo por una mayor claridad y amenidad expositivas. Un buen ejemplo es Beatriz Sarlo. Sus ensayos, ciertamente, no van en zaga a los de Horacio González en ambición y complejidad temáticas, en amplitud de miras y saberes, en agudeza de análisis y reflexión, en implicaciones de actualidad. Pero su lectura es más fluida, más accesible; y su inteligibilidad, bastante menos espinosa. Sarlo hace concesiones didácticas que en González serían impensables: desarrolla más sus ideas, las ilustra, hace aclaraciones. Sin embargo, como contrapartida, la autora de *Escenas de la vida posmoderna* nos brinda un ensayismo de mayor austeridad retórica, de menor concisión y estilización, casi sin reminiscencias aforísticas. Aunque muy cuidada, y para nada exenta de gracia literaria, la suya es una prosa menos alejada del formato discursivo convencional de la academia.

La ensayística es como una manta corta: cuando nos cubrimos bien el pecho, dejamos al descubierto los pies; y cuando nos cubrimos bien los pies, dejamos al descubierto el pecho. Un equilibrio perfecto entre la claridad y amenidad en la exposición de ideas, y la excelencia estética en el uso del idioma, resulta muy difícil de lograr, si es que no resulta imposible. El afán de belleza tiene un precio, igual que el afán de hacerse entender. Queramos o no admitirlo, hay un juego de suma cero entre ellos. Como dice el viejo refrán, *no se puede servir a dos señores a un tiempo y tener a cada uno contento*. Todo ensayista, por mucho que se esfuerce en equilibrar el fiel de su balanza, se ve obligado a establecer cierto grado de *prioridad*: más dialéctica que retórica, o más retórica que dialéctica. Pero algo es seguro: no se puede ser ensayista si se anula por completo, o se relega en demasía, una de ambas dimensiones. Su coexistencia, su dualidad, es ínsita al ensayismo, como género literario y como experiencia humanista.

Otro riesgo para la literatura ensayística, para el arte del ensayo, es la tentación intelectualista de la erudición, el exceso informativo de datos o referencias, la hipertrofia bibliográfica y hemerográfica, el afán demostrativo, la acumulación exhaustiva de evidencias empíricas (fuentes, estadísticas, etc.). En el prólogo a

¹⁴ Michel de Montaigne, *Ensayos*, lib. II, cap. 10.

sus clásicas *Meditaciones del Quijote*, Ortega y Gasset –ensayista excelso, sagaz y autorreflexivo como pocos– aseveró:

Estas *Meditaciones*, exentas de erudición –aún en el buen sentido que pudiera darse a la palabra– van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes esta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas, en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados. Aun los libros de intención exclusivamente científica comienzan a escribirse en estilo menos didáctico y de remediavagos, se suprime en lo posible las notas al pie y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una elocución más orgánica, movida y personal.

Con mayor razón habrá de hacerse así en ensayos de este género, donde las doctrinas, bien que convicciones científicas para el autor, no pretendan ser recibidas por el lector como verdades. Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo, que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas: él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error.¹⁵

Si tuviera que describir, en un plano espiritual más profundo, qué representa para mí la ensayística en tanto experiencia estética, diría que mis ensayos son *soliloquios de extramuros*. De hecho, este es el nombre que elegí para mi blog.¹⁶

Yo no sé qué tan noble o innoble es la veta de la que están hechos mi intelecto y mi corazón, mis convicciones y mis pasiones. Pero algo sí sé, y muy bien: cada ensayo, libro, artículo, columna de opinión, aforismo, poema y todo cuanto escribo para expresar libremente lo que pienso, están hechos de esa misma veta. Son fragmentos que extraigo de lo más profundo de mi espíritu, con amor y dolor, para esparcirlos aquí y allá por el mundo, esperando de que alguien quiera hacerlos suyos. Soy lo que escribo, y escribir es darse. El nombre *Soliloquios de Extramuros* intenta resumir, de algún modo, la cautivante paradoja que yo siento cada vez que saco a la luz pública lo que parí en la soledad de mi conciencia. Fragmentos de mi veta, sí. Nobles o innobles, pero míos...

Soliloquios de Extramuros es, creo, una buena metáfora para describir mis ensayos. *Soliloquios* en tanto pensamientos, reflexiones, «diálogos con uno mismo» que mantengo en solitario. Y *de extramuros* porque tales pensamientos o reflexiones salen de los muros de mi conciencia para quedar materializados en textos que muchas más personas pueden leer, y que cada quien es libre de interpretar y utilizar a su gusto. El arte, se lo ha dicho hasta el hartazgo, se completa con el público. La literatura cierra su círculo cuando sus textos llegan a manos del lector. El ensayismo, en tanto arte, en tanto literatura, no puede ser reducido a la *internalidad* de escribir desde sí, por sí y para sí. Es también la *externalidad* de escribir para otros, al menos cuando hay –o se presiente que tarde o temprano habrá– *animus publicandi*, intención de publicar. Siempre hay lectores del otro lado, ya sean de carne y hueso o –como diría Umberto Eco– *in fabula*.

No olvidemos la etimología de la palabra «ensayo». Se deriva del latín *exagium*, «pesaje», es decir, medición en una balanza; y, por extensión, en sentido figurado, «ponderación» o «valoración». Sin dudas, un ensayista pondera, valora, *sopesa* ideas y argumentos. Pero aquí me interesa la etimología más profunda y primigenia de *exagium*: este sustantivo de la antigua Roma está formado por el prefijo *ex* (hacia afuera) y el verbo *agere* (hacer o empujar). Vale decir que escribir un ensayo significa, en última instancia, «expulsar», «hacer o empujar algo hacia afuera».¹⁷ Volvemos así, pues, a nuestro punto de partida: los ensayos como soliloquios de extramuros.

¹⁵ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Madrid, Cátedra, 2005 (1914), p. 28.

¹⁶ <https://www.facebook.com/soliloquiosextramuros>.

¹⁷ Vid. “Etimología de ensayo”, en <http://etimologias.dechile.net/?ensayo>.

Decía en el penúltimo párrafo que *Soliloquios de Extramuros* es una metáfora de la ensayística. Esto me da pie para destacar la importancia del lenguaje metafórico en el ensayo. Dado que el ensayismo, como género literario, posee una dimensión estética y retórica nada menor, las metáforas difícilmente pueden faltar en el repertorio de un ensayista, aunque este no sea un poeta. Un *paper*, una monografía académica, pueden prescindir del lenguaje metafórico sin mayor dificultad; pero un ensayo no. Porque al ensayo no le concierne solo la prosecución de la verdad. Le compete también –y mucho– la *producción de sentido*. La racionalidad filosófica puede aportar bastante a esa producción, pero no resulta suficiente. Necesita de la ayuda del arte, de la sensibilidad e imaginación estéticas. No debe sorprendernos, entonces, que el ensayo y la metáfora sean caminos que se entrecruzan tan a menudo.¹⁸

La ensayística como experiencia política

Como intelectual de izquierda, como socialista libertario, asumo el ensayismo como un modo de compromiso social, de intervención pública, de activismo político. Albergo en mi mente y en mi corazón la esperanza, el sueño, la ilusión de que mis ensayos puedan ser granitos de arena que, sumados a otros millones y millones de granitos de arena, vayan creando poco a poco la playa que, algún día, hará posible el desembarco de la utopía: un mundo de paz, justicia y amor; un mundo sin capitalismo, sin patriarcado, sin imperialismo, sin estado, sin racismo, sin xenofobia, sin fanatismos religiosos. Un mundo desembarazado de la miseria, el hambre, las guerras, el autoritarismo, la discriminación, el machismo, la explotación, la cultura del odio... En suma, un mundo de *libertad, igualdad y fraternidad*. Porque, como bien dijera González Pacheco,

Ayudar es ayudarse. El esfuerzo que se pone en la obra revolucionaria, no cae a un pozo, sino que se alza y se suma a un impulso de la vida. No muere tragado por el vacío, sino se alarga y se aclara en el torrente idealista. Es la gota de que está hecha la ola, la piedra que tiene en pie la montaña, seamos conscientes de esto para que nuestra alegría de hacer aun más humildes cosas por la Anarquía –escribir un manifiesto, pegar un grito, repartir un folleto o un periódico– no decaiga, renazca siempre.¹⁹

¹⁸ En un texto que acompañó al manifiesto de *Kalewche* en su edición cero, reflexionaba: “No se piensa sino por imágenes. Si quieres ser filósofo escribe novelas”, aseveró alguna vez Albert Camus, categórico y provocador. Así expresada la idea, parece exagerada. Sin embargo, no está del todo descaminada. Podría ser reformulada en estos términos: *a menudo se piensa mejor –o también– por imágenes. Si quieres ser un filósofo más completo, no deberías excluir de tu escritura a las ficciones*. Al fin y al cabo, el propio Camus fue escritor y filósofo. Supo complementar novelas de enjundia como *El extranjero* y *La peste*, con ensayos de gran lucidez como *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde*.

Por lo demás, ¿no es acaso la imaginación una forma o variante más del pensamiento? No deberíamos olvidar su etimología latina: *imaginatio*, derivada a su vez de *imago*, «imagen» o «figura». Imaginación o *imaginatio* significan, pues, «figuración», producción de figuras. [...]

Fue también Camus quien escribió: “la obra de arte nace del renunciamiento de la inteligencia a razonar lo concreto. Señala el triunfo de lo carnal. Es el pensamiento lúcido el que la provoca, pero en ese acto mismo se niega”. Aquí convendría hacer otro retoque: *la obra de arte nace de la medida de la inteligencia que ha comprendido que su razonar no es suficiente para abarcar en toda su extensión y profundidad lo concreto. Señala la aceptación de lo carnal. Es el pensamiento lúcido el que a veces la provoca, pero en ese acto mismo asume los límites de su facultad de abstracción*. ¿No podríamos aplicar también este aforismo al lenguaje metafórico? ¿No nace este de un lenguaje conceptual que no se cree exclusivo ni todopoderoso, que acepta con humildad la ayuda carnal de las imágenes, que en vez de absolutizar su poder de abstracción sabe equilibrarlo y potenciarlo con la fuerza de la imaginación?

Si “el arte existe porque la vida no alcanza”, como gustaba decir el poeta brasileño Ferreira Gullar, podría decirse también que *las metáforas existen porque la literalidad del lenguaje no basta*. [...]

El lenguaje metafórico no es un lenguaje más, entre otros lenguajes. Es un lenguaje que condensa arte, que está saturado de imaginación estética y simbolismo. Las metáforas son una vía privilegiada –de alta densidad– para la producción de sentido. Quizás el mayor antídoto jamás inventado contra el horror del vacío, contra el absurdo del silencio”. Federico Mare, “La fantasmagoría de *Kalewche*”, en *Kalewche*, 3 de septiembre de 2022. Disponible en: <https://kalewche.com/la-fantasmagoria-de-kalewche>.

¹⁹ Rodolfo González Pacheco, *Carteles*, vol. 1. Bs. As., Americalee, 1956, p. 192.

Y partiendo de esas premisas, no cabe otra opción más que concebir la ensayística como *pensamiento crítico*, es decir, como un pensamiento que pretende ser antisistémico, contrahegemónico; que busca situarse en las antípodas de la ideología dominante y del sentido común; que intenta visibilizar, desmontar y cuestionar las relaciones de poder. Un pensamiento por fuera del *status quo* y en contra del *status quo*. Parafraseando lo que Celaya dijera de la poesía, librepensamiento como *arma cargada de futuro*.

Rasgar velos, romper yugos, parir sueños. Deconstruir lo dado, destruir lo impuesto, construir lo propio. Crítica, Revolución, Utopía. Vida en expansión. Camino de libertad.

Bajo el signo del pensamiento crítico, escribir ensayos es como sembrar sueños. ¿Sembrar sueños para qué? Para cosechar despertares, muchos o pocos, hoy o mañana. Viene a mi memoria, en este preciso instante, el numen de Ricardo Flores Magón y su metáfora del *sembrador de ideales*.

[...] Yo también he sido un sembrador, aunque sembrador de ideales...!, y he sentido lo que el sembrador de semillas en las generosas entrañas de la tierra, y yo confío las más en los cerebros de mis semejantes, y ambos esperamos... y las agonías que él sufre en su espera son mis agonías. La más pequeña muestra de mala suerte oprime nuestro corazón, deteniendo la respiración, espera que la rotura de la costra de la tierra le anuncie que la semilla ha brotado, y yo, con mi corazón comprimido, espero la palabra, la acción, el gesto que indique la germinación de la semilla en un cerebro fértil [...]

El sembrador de ideales no detiene su obra, continúa hacia un futuro que mira con los ojos del espíritu, sembrando, siempre sembrando. Puños muy apretados pueden agitarse amenazadoramente, y todo a su alrededor puede temblar y llegar a arder en el odio que se desprende de aquellos cuyos intereses se benefician, dejando sin cultivo los cerebros de las masas [...] El sembrador no retrocede, el sembrador continúa siempre sembrando, y ésta ha sido su tarea desde tiempo inmemorial, [...] porque el sembrador de ideales ha tenido siempre una misión de combate, pero serena y majestuosamente; con un amplio movimiento de brazos, tan amplio que parece trazar en el aire hostil la órbita del sol, constantemente siembra la semilla que hace avanzar la humanidad, aunque con grandes tropiezos, hacia ese futuro que él mira con los ojos del espíritu...²⁰

Cuando las «tradiciones» son eufemismos de prejuicios y privilegios, y cuando la «subversión» es un disfemismo de la razón y la justicia, quienes luchamos por el progreso del *espíritu público* (el conocimiento y la asunción de los derechos humanos por parte de la sociedad civil, al decir de los filósofos ilustrados) debemos tener el temple suficiente para pasar por locos en una sociedad de locos, para no apartarnos jamás de la cordura en un mundo sin cordura, para conservar y ejercitar la lucidez en medio de la insania generalizada de la barbarie.²¹ No debemos caer jamás en la soberbia de creernos vanguardia iluminada, ni tampoco en la desmoralización que, tarde o temprano, nos llevaría a bajar los brazos y darnos por vencidos. Nuestro desafío es traer al presente la utopía del mañana sin creernos portadores de ninguna mesianidad providencial, ni sentirnos víctimas impotentes de la maldición de Casandra. La mirada puesta todo el tiempo en el horizonte, los pies siempre sobre la tierra y el corazón constantemente abierto al vivificante sol matinal de la esperanza.

El ensayismo como pensamiento crítico va de la mano con la *parresía*, tal como era concebida y practicada en la *polis* democrática de la Grecia clásica: libertad de expresión al servicio del bien común (*koinei sympheron*), ejercitada con franqueza y honestidad, de manera integral y rigurosa, apelando siempre a la

²⁰ Ricardo Flores Magón, *Antología*. México, UNAM, 1972, pp. 126-127.

²¹ Escribí eso antes de la pandemia. Luego de semejante pandemónium de irracionalidad, dicha convicción se ha reforzado enormemente. Véase al respecto Ariel Petrucci y José R. Loayssa, *Una pandemia sin ciencia ni ética*. Madrid, El Salmón, 2022, *passim*. También mi reseña sobre ese libro, “Del catastrofismo a la iatrogenia”, en *Kalewche*, 14 de octubre de 2022. Disponible en <https://kalewche.com/del-catastrofismo-a-la-iatrogenia-resenando-una-pandemia-sin-ciencia-ni-etica-de-a-petrucci-y-j-r-loayssa>.

razón (*logos*) y buscando siempre la verdad (*alétheia*). Siguiendo a Foucault²², el ensayista que se asume como *parresíasta* sería aquel que se enfrenta al poder en nombre de la solidaridad, aquel que no calla ni adula, aquel que antepone la ética y la política del altruismo a la mezquindad del autointerés, aquel que está dispuesto –incluso– a correr riesgos en la prosecución de sus ideales: censura, difamación, cesantía, amenazas, exilio, cárcel, muerte. Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Mijaíl Bakunin, José Martí, Rosa Luxemburgo, Gustav Landauer, Walter Benjamin, José Carlos Mariátegui, Emma Goldman, Carlo Levi, Eduardo Galeano, Nawal al Saadawi... El oscurantismo, la persecución ideológica y el antiintelectualismo van de la mano.

Pero el pensamiento crítico no consiste sólo en la capacidad de deconstruir y cuestionar *lo dado* como *lo impuesto* (la ideología dominante, el sentido común, los prejuicios y mandatos culturales, las ortodoxias, los argumentos de autoridad, las tradiciones, los mitos y dogmas religiosos, los discursos del poder, la corrección política), sino también, no lo olvidemos, en la capacidad de ejercer el incómodo e ingrato oficio de *abogado del diablo*, tanto a favor de nuestros oponentes como en contra de nosotros mismos, y a pesar de la impaciencia y los abucheos de nuestra propia tribuna. Supone no tener demasiada prisa ni facilismo ventajero en llevar agua para el propio molino y exclamar *touché!* Demanda, pues, mucha rigurosidad, coherencia y honestidad, y no poco coraje y rectitud. Por eso abundan las personas que creen ser críticas sin serlo, y escasean las que realmente lo son. Dicho en pocas palabras, la crítica implica autocrítica.

En su ensayo *On Liberty*, John Stuart Mill escribió:

Se debe reprobar a todo aquél que, sea cual fuere el lado del argumento en que se coloque, manifieste en su defensa falta de buena fe, malicia o intolerancia de sentimientos. Mas no debemos imputar estos vicios a la posición que una persona adopte, aunque sea la contraria a la nuestra. Rindamos honores a la persona que tiene la calma de ver y la honradez de reconocer lo que sus adversarios realmente son, así como lo que representan sus opiniones, sin exagerar nada de lo que pueda perjudicarlos, y sin ocultar tampoco lo que pueda favorecerlos. En esto consiste la verdadera moralidad de la discusión pública. Y aunque a menudo sea violada, me contento con pensar que existen muchos polemistas que la observan en alto grado, y que es mayor todavía el número de los que se esfuerzan por llegar a su observancia de un modo consciente.²³

Hago más estas palabras. La ética del polemista es un componente esencial de la ensayística en tanto experiencia política. Los medios no están justificados por el fin. Deben, al contrario, reflejarlo, prefigurarlo y honrarlo.

Para la intelectualidad crítica de izquierda, militar en organizaciones políticas nunca ha sido fácil. El dogmatismo, el verticalismo, el sectarismo, el pragmatismo, no son fáciles de digerir para quienes defienden con celo su *independencia*, su derecho a pensar y expresarse libremente, incluyendo la heterodoxia y el disenso. La *parresía* individual y la disciplina organizacional siempre han estado en tensión, manifiesta o latente, como ilustra la relación de Trotski con el bolchevismo, entre muchos otros ejemplos.

²² Michel Foucault, *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo* (Grenoble, 1982/Berkeley, 1983). Bs. As., Siglo XXI, 2017, *passim*.

²³ John Stuart Mill, *Sobre la libertad*. Madrid, Verbum, 2016 (1859), p. 68. El *fair play* intelectual del que nos habla Mill incluye la buena fe hermenéutica. Otro filósofo inglés, Hobbes, había escrito en el siglo XVII lo siguiente, refiriéndose a la exégesis bíblica: “No son las meras palabras sino la finalidad del escritor lo que procurará la verdadera luz para interpretar toda escritura; y los que insisten sobre textos singulares, sin tener en cuenta el designio capital, no pueden derivar de ello nada claro; antes bien, reuniendo átomos de la Escritura, como el polvo delante de los ojos del hombre, hacen cada cosa más oscura de lo que es; y éste es un artificio común de quienes no buscan la verdad, sino su propia ventaja” (*Leviatán*, III, 43). ¡A cuántos posmodernos se les podría poner este sayo!

Pero esto, sin embargo, no es pretexto para retirarse de la arena política y refugiarse en la *torre de marfil*. Cabe la alternativa de desarrollar un activismo cultural muy fecundo por fuera de las organizaciones partidarias o políticas de izquierda. Cuando un intelectual de vocación contrahegemónica siente que no es posible *encuadrarse*, combatir en tropa, puede y debe luchar a solas, individualmente (o asociarse con otros quijotes, en pequeños círculos culturales). La historia nos brinda innumerables ejemplos de la existencia y eficacia de esta clase de *intelligentsia*. Escritos cruciales de la tradición de izquierda, de amplísima difusión pública y profundo impacto social, pertenecen a intelectuales independientes que no militaban en ninguna organización política, entre otros, el *J'accuse* de Émile Zola y *La Patagonia rebelde* de Osvaldo Bayer.

Asumo mi deber de luchar sin tregua contra este mundo de injusticia y barbarie. Pero reivindicó el derecho a hacerlo en solitario, como francotirador de un ejército al que nunca he de negar mi lealtad y servicio, pero dentro del cual no podría ser yo mismo. No toda soledad es evasión y comodidad. No toda soledad es cobardía y egoísmo. Esta metáfora del francotirador vale también, claro, para los pequeños colectivos intelectuales, como *Kalewche*.

Necesitamos, pues, el pensamiento crítico de intelectuales de izquierda independientes, autónomos, libres de la autocensura que impone la disciplina partidaria. Pero necesitamos también, imperiosamente, que esa *praxis* sea hecha extramuros, a la intemperie, de cara a la sociedad, fuera de la *torre de marfil* académica y su lógica endogámica del *paper* pensado y escrito para especialistas colegas.

Bien o mal, con aciertos y errores, eso es lo que tratamos de hacer desde *Kalewche* y *Corsario Rojo*. No somos los únicos, por cierto. Pero somos muy pocos. Debiéramos ser más, muchos más. Y de hecho, podríamos perfectamente ser más. Existen muchas personas capacitadas para el ensayismo y el debate público de ideas. No es tanto un problema de *aptitud* intelectual, como un problema de *actitud* política. Más que capacidad, lo que falta es decisión.

Allá por enero de 1908, Rafael Barrett, uno de los más notables ensayistas contemporáneos de la lengua castellana, publicó en *El Diario* de Asunción del Paraguay una bella y lúcida prosa de librepensamiento acerca del rol social de los intelectuales, intitulada, no en vano, *La torre de marfil*. Cito en extenso sus palabras. Valen la pena.

Lástima es que se metan a escribir los que no saben, y mayor lástima que abandonen la pluma los que podrían con fruto manejarla. [...Estos últimos] se dividen en dos clases. Los unos pretextan que el oficio de las letras es criadero de pobres, y prefieren lucrar en un rincón. Con tal de cenar, renunciarían a concluir el *Quijote*. Los otros, enredados en su pureza, dicen que se preparan, que aún es tiempo, y que de no producir cosas notables, mejor es no producir cosa alguna. [...] No lloremos demasiado la fuga de los infieles al arte que se acomodan con el destino de un Rotschild, y llamemos a la torre de marfil donde se encierran los indecisos:

—¡Salid! Perfumemos los pies en el rocío de los campos. Descubramos lo que el monte oculta. Viajemos.

—Nuestra torre es muy bella.

—No hay cárcel bella.

—Estamos cerca del cielo.

—¿De qué os servirá lanzar al cielo vuestra simiente, si no cae a tierra? Sólo la humilde tierra es fecunda.

—El polvo nos asfixia. El pataleo de la plebe nos da asco. El sudor de la soldadesca hiede. La realidad mancha y aflige: es fea.

—Porque no sois bastante agudos para penetrar su hermosura. El mundo os abruma, porque no sois bastante fuertes para transformarlo. Os parece oscuro y triste, porque sois antorchas apagadas.

—En cambio, nos entregamos al maravilloso resplandor de nuestros sueños.

—¿Qué valen vuestros sueños, si no los comunicáis? Hacedlos universales y los haréis verídicos. Mientras los guardéis para vosotros, los tendremos por falsos.

—Nuestras ideas solitarias baten sus alas en el silencio.

—Ideas de plomo, incapaces de marchar diez pasos. Alas de gallina. De los muros de vuestra torre de marfil, nada se desprende, nada parte. Decoráis vuestro egoísmo: bostezáis con elegancia. Complicáis vuestra inutilidad. Prisioneros del humo de vuestra pipa, confundís la filosofía con la toilette, el genio con la pulcritud. Tomáis la timidez por el buen gusto; envejecéis satisfechos de vuestros modales. Alejados de la ciudad, nadie os busca, porque nadie os necesita. Sois muy distinguidos: os distingue vuestra debilidad. Desdeñáis, pero ya se os ha olvidado.

—El presente nos rechaza tal vez, por no doblegarnos a sus exigentes miserias. Nos refugiamos en el pasado. Somos los eruditos de la tumba. En nuestras salas, vagan los tintes tenues de los venerables tapices. La claridad discreta de las lámparas de bronce arranca un noble relámpago sombrío a las armaduras milanesas, y en la paz nocturna sólo se oye el pasar de las rígidas hojas de pergamino bajo nuestros dedos pálidos, donde brilla un sobrio y denso sello antiguo.

—Os refugiáis en el pasado, como muertos que sois. Si estuvierais vivos, os refugiaríais en el porvenir. Desenterrad en buena hora, mas no cadáveres. Resucitad a los difuntos o dejadlos tranquilos. ¿Para qué traer su podre al sol? Ya que tanto afán tenéis de frecuentarlos, id vosotros a ellos: huid a la región de eterna sombra. Mas si os decidís a vivir con nosotros, vivid de veras, no en simulacro; vivid en vida y no en muerte. Respirad el aire de combate común y empezad vuestra propia obra.

—La queremos perfecta. La perfección a que aspiramos nos paraliza. Apenas trazamos una línea, nos detenemos, porque la reputamos indigna de nuestro ideal. Lo perfecto o nada.

—¡Suicidas! Lo primero y lo último y lo perfecto es vivir. Esa perfección es una forma del egoísmo. Ansiáis lo perfecto, es decir, lo acabado, lo intangible, aquello en que nadie colabora ya, aquello a que nadie llega, lo que aparte y humilla, lo que os eleva y aísla, el mármol impecable y frío, la torre de marfil. Por aparecer perfectos según vuestros patrones del minuto, os inutilizáis y mentís. Atentáis a la secreta armonía de vuestro ser, destruíis en vosotros y alrededor de vosotros, la misteriosa, exquisita, salvaje belleza de la vida.

Sobre lo perfecto está lo imperfecto. Sobre la augusta serenidad de las estatuas, hay que poner nuestros espasmos y nuestros sollozos y nuestras muecas de criaturas efímeras. Lavad vuestra alma, encontradla y dadla toda entera, con sus grandezas y con sus bajezas, con sus fulgores sublimes y con sus tinieblas opacas, con sus cobardías y hasta con sus monstruosidades. Libertaos de vosotros mismos y os salvaréis y nos salvaréis a nosotros. Habréis aumentado la sinceridad y la luz del universo. Abrid la mano del todo, ¡oh sembradores! Que no quede en ella un solo germen.²⁴

Necesitamos más pensamiento crítico, más ensayistas de izquierda. Precisamos más ideas germinales, más sembradores de estirpe *magoniana*. Contra la opresión de clase, contra el sexismo y contra todos los otros males sociales que ensombrecen la vida en este planeta, el único que —al menos por ahora— la especie humana es capaz de habitar.

Necesitamos quijotes. Muchos. Quijotes rebeldes, en la acción y en la palabra. Porque el capitalismo, el patriarcado, las guerras imperiales del Tío Sam, el racismo, la xenofobia, etc., no son enemigos imaginarios, molinos de viento. Son gigantes de veras. Y hasta que no sucumban, la libertad, la igualdad y la fraternidad serán sólo un *flatus vocis*.

²⁴ Rafael Barret, “La torre de marfil”. *El Diario*, Asunción del Paraguay, 10 de enero de 1908.

Más acciones colectivas en las calles, sin duda, y por sobre todo. Pero también, frente al pensamiento y discurso únicos de la prensa hegemónica, más *ensayística de la urgencia* fuera de la torre de marfil. Podemos. Ojalá queramos.²⁵

Palabras finales

Esboqué en este escrito una concepción triádica de la ensayística: la ensayística como experiencia intelectual, como experiencia estética y como experiencia política (*contrahegemónica*); la escritura de ensayos, el ensayismo, como aspiración humanista a lo verdadero, lo bello y lo justo en tanto fines integralmente asumidos. Suena desmesurado, demasiado pretencioso, y tal vez lo sea...

Pero quererlo *todo* no significa despreciar lo poco o mucho que se logra cuando no se lo puede todo. Significa no resignarse de antemano a la parte, no claudicar por anticipado, ansiar la plenitud. Poco es mucho cuando se lo ha intentado todo, y mucho es poco cuando el esfuerzo no está a la altura de la voluntad. La «medida» de la subjetividad revolucionaria no está en los avatares del resultado, sino en la lucha misma, como lo entendía Ibsen. La disyuntiva del todo o nada no es, como se cree comúnmente, un «extravío» de la conciencia revolucionaria, sino la coartada del nihilismo: *como todo no se puede, mejor no hago nada*. Aun cuando no se pueda todo, incluso cuando la nada parezca doblegarnos, hay que intentarlo todo. Pueden privarnos del goce de la libertad, cierto; pero nunca de la dignidad de luchar por ella, aun en la derrota. Hay allí, como bien supo advertir Camus, una razón de sobra para querer seguir viviendo. Por lo demás, cuanto más se quiere y más se hace, más se consigue; y cuanto más se consigue, menos lejos se está del todo.

²⁵ En relación a los problemas de una intelectualidad cada vez más enclaustrada en la torre de marfil académica, recomiendo leer el siguiente artículo: Ariel Petruccelli, “Russell Jacoby: contra la miopía intelectual”, en *Ideas de Izquierda*, 26 de septiembre de 2021. En este texto, Petruccelli rescata para el público argentino y de otros países de lengua castellana los libros en inglés (*Dialectic of Defeat*, *The Last Intellectuals*, *The end of Utopia*, etc., nunca traducidos hasta hoy) del historiador y pensador estadounidense, profesor en la Universidad de California. Pone en valor sus críticas al academicismo posmoderno, a sus derivas intelectuales y políticas. Aunque Jacoby centra sus análisis y reflexiones en el caso de la Norteamérica anglosajona, mucho de lo que dice en sus obras es extrapolable a otras regiones del mundo, por ej., América Latina y Europa. Señala Petruccelli que la academización, para Jacoby, representa “un viraje gradual pero profundo de una práctica intelectual íntimamente asociada al mundo de la bohemia, caracterizada por perspectivas que aunaban intereses diversos, escritos dirigidos a un público educado pero amplio, una prosa clara (literariamente pulida y llegado el caso acuciante) y una voluntad manifiesta de colaborar en la educación de la ciudadanía e intervenir políticamente; a una práctica concentrada en la academia, crecientemente especializada, que se dirige a un público restringido, que poco espacio deja a la ‘educación’ ciudadana, que emplea una jerga incomprensible a los ‘no iniciados’ y que, si conserva voluntad política, la misma se restringe al interior de los muros universitarios. El tránsito de una realidad a otra no puede ser negado. Excepciones hubo, hay y habrá. Pero las tendencias generales no pueden ser ignoradas o rechazadas...”.

“Junto con la descripción del campo intelectual y sus modificaciones, Russell Jacoby nos ofrece perspicaces observaciones respecto a lo que favorecen o traban, impulsan o socavan, ciertos contextos colectivos. Individuos de inclinaciones bohemias puede haber en cualquier tiempo y lugar; pero algo diferente es la bohemia como fenómeno comunitario, cultural. Recíprocamente, eruditos meticulosos puede haber en cualquier sitio, pero algo diferente es la existencia de un campo académico que fomenta y premia la meticulosidad erudita, al tiempo que desaconseja e incluso castiga otras prácticas intelectuales. Para quienes han hecho de la academia una forma de vida, parece difícil imaginar otro tipo de prácticas intelectuales. Y Jacoby comete la imprudencia de recordarlas. Pero no solo eso: la suya no es una mirada que se limita a trazar semejanzas y diferencias. Se atreve a evaluar, una verdadera fruta prohibida de la huerta académica. La evaluación de Jacoby, con todo, es equilibrada. No es un tirabombas antiacadémico. Pero ante universitarios muy conformes con ser lo que son, la simple enunciación de que no todo es color de rosa bastó y sobró para que hubiera quienes perdieron la compostura. Jacoby no cuestiona el aumento de la erudición, el rigor metodológico o los elevados estándares lógicos que, se supone, caracterizan a la producción universitaria. Pero muestra que estos atributos no se hallan en realidad tan extendidos como a veces se supone, ni estaban ausentes en la ‘vieja intelectualidad’.

“Paralelamente, evidencia que a las ganancias en erudición, especialización y rigor, habría que contraponer algunas pérdidas: público de masas, capacidad totalizadora, influencia política e incluso cierta libertad (acosada por formatos textuales que moldean mucho más que la forma, afectando el contenido). Aunque no se priva de exponer algunos casos de censura académica groseros y abiertos, Jacoby muestra que es mucho más decisivo el impacto de mecanismos sutiles, casi imperceptibles, de domesticación intelectual. El resultado es que en el campo académico pueden florecer millares de perspectivas críticas que desatan tormentas en vasos de agua. Así, la larga marcha de la izquierda a través de las instituciones y de los campus ha arrojado el resultado no del todo imprevisto –y no del todo indeseado– de que los intelectuales se amoldaron más a la academia de lo que lograron transformarla. Y, entre tanto, su capacidad para influir en capas más amplias de la población y modificar la sociedad extramuros se ha visto debilitada”.

Huelga aclarar, por otra parte, que el «modelo» de ensayística aquí propuesto es un ideal de autoexigencia, un horizonte de referencia, no un acto jactancioso de autodescripción. Como ensayista, trato de honrarlo en la medida de mis aptitudes y posibilidades. Pero harina de otro costal es si lo consigo o no, o qué tanto lo consigo cuando lo consigo; asunto del cual, obviamente, no me corresponde opinar, en tanto resulta imposible ser –con credibilidad– juez y parte.

Exceso de idealismo, pensarán con desdén, sorna o escepticismo algunos. Ricardo Mella les respondería: “No hará el ideal el milagro; no está en el pensamiento y en la pasión todo el contenido del progreso humano. Se requiere la acción, la labor incesante de todas las potencias; preciso es que en la conflagración de los intereses así lo pequeño como lo grande agite, conmueva, sacuda; pero sin estos grandes resortes de la idealidad y de la pasionalidad exaltados, el avance del mundo sería nulo. Trabajemos, cualquiera que sea nuestra etiqueta, por el ennoblecimiento de la vida”²⁶. Vale decir, el optimismo del ideal y la voluntad que preconizaban Mariátegui y Gramsci. Pero contrapesados –como ambos teóricos marxistas lo aclararon con prudencia y mesura– por el pesimismo de la inteligencia, por el realismo de la racionalidad crítica, que también es parte del «ADN» de la izquierda anticapitalista.

Es momento ya de concluir este ensayo sobre la ensayística, y me gustaría hacerlo con esta breve prosa que alguna vez publiqué en *Soliloquios de Extramuros*. En ella trato de dar cuenta de mi relación vital, existencial, con la escritura.

Escribo sin cesar, endemoniadamente, como un poseso, para que mis pensamientos y pasiones, mis conocimientos y dudas, mis convicciones y utopías (mi espíritu, mi ser, todo lo que mal o bien soy, o he llegado a ser en esta jungla de circunstancias), no se marchiten conmigo en la estéril soledad de mi conciencia, y para que no desaparezcan conmigo el día que la Parca golpee a mi puerta. Escribo para que el absurdo sea menos grande y lacerante de lo que es. Escribo para rebelarme contra la iniquidad de la sociedad y la comodidad de mi trasero. Escribo para existir más allá de mí, en mis semejantes, con mis semejantes, por mis semejantes. Escribo para sentirme vivo en este mundo demasiado parecido a un cementerio. Escribo para sobrevivir. Escribo para palpar y anticipar la utopía del mañana. Escribo para no morir del todo el día que me muera.²⁷

La ensayística como *numantinismo* del pensamiento y la palabra libres, como alternativa agonal al pesimismo antropológico del *homo homini lupus*. El ensayismo como encrucijada y sinergia de las tres grandes búsquedas que han cimentado la tradición humanista desde tiempos antiguos: *verdad, belleza, justicia*.

Alfonso Reyes pensaba –ya lo citamos y comentamos– que el ensayo es el *centauro de los géneros*. Con esta metáfora teriantrópica, con este guiño poético al teriomorfismo de la mitología griega,²⁸ el escritor mexicano buscaba aprehender la esencia híbrida del ensayismo, su mixtura ínsita entre producción intelectual y creación artístico-literaria, entre racionalidad argumentativa y sensibilidad estética. Todos estos componentes están presentes en mi concepción de la ensayística, pero le agregué un tercer elemento, que hallo crucial: el compromiso social y político, la *parresía* anticapitalista de izquierda.

²⁶ Ricardo Mella, *Ideario*. Bs. As., Clío Libertaria, 2012 (1926), p. 79. Otro anarquista, el alemán Landauer, pensaba en una sintonía parecida: “el ideal es lo último, lo que se encuentra en la cúspide de belleza y de alegría de vivir [...]. Pero la realidad nunca es completamente idéntica al pensamiento de cada ser humano particular [...]. No es el ideal el que se convierte en realidad, pero es por el ideal y sólo por el ideal que nuestra realidad toma forma en estos tiempos nuestros. Vemos algo ante nosotros, y tras ello no vemos nada más que sea posible, nada mejor; percibimos lo más extremo y decimos: «¡Eso es lo que yo quiero!». Y entonces hacemos todo lo posible para crearlo; realmente todo”. Gustav Landauer, *Llamamiento al socialismo*. Madrid, Ediciones El Salmón, 2019 (1911), p. 17.

²⁷ Blog *Soliloquios de Extramuros*, 26 de octubre de 2016, <https://www.facebook.com/soliloquiosextramuros>.

²⁸ Piénsese en los centauros, pero también en las sirenas, los faunos, las harpías, el Minotauro, etc.

Al decir esto, no creo estar desvirtuando o forzando la metáfora teriantrópica de Reyes. ¿No fueron los centauros, acaso, grandes guerreros, bravos soldados, aparte de hombres-caballos? Según Homero, no había en Grecia mejor combatiente que Aquiles, y este héroe tuvo de niño, como maestro, a su bisabuelo Quirón, el rey de los centauros, quien le brindó una formación integral: equitación, cinegética, lucha, arquería, medicina, oratoria, música, moral, etc. Quirón era sabio, artista y guerrero. Las tres cosas al mismo tiempo, todo en uno. En su espíritu, convivían armónicamente las inquietudes intelectuales, estéticas y marciales, y en la cosmovisión helénica –recuérdese– lo marcial era profundamente *político*. Algo de esta antigua noción todavía subiste entre nosotros, pues «polémica» viene del griego *polemos* (guerra).

La mayor guerra librada por los centauros fue contra los lapitas de Tesalia. Los mitos helénicos la llamaron *centauromaquia*. Se trató de una guerra cruenta en su desarrollo y truculenta en su origen, que no viene a cuento ahora. Pero dado que aquí hemos roto lanzas por el ensayo, el centauro de los géneros (y dado que Quirón fue un político y un luchador, amén de un sabio y un artista), me permito metaforizar este empeño apologético llamándolo “Centauromaquia”.

AA.VV.

DOSSIER SOBRE EMILIO SALGARI VIDA, OBRA, MUERTE, LEGADO

La felicidad nos parece un concepto fácil y obvio, una perogrullada. Creemos saber bien lo que es, pero si se nos pide una definición exacta, poner en palabras *claras y distintas* esa noción intuitiva, nos vemos en el brete de no poder «explicarla» más que con balbuceos tautológicos y ejemplos anecdóticos de dudosa solidez teórica o validez general.

Aquí optamos por la segunda imperfección, para pasar menos vergüenza o, en todo caso, merecer más empatía e indulgencia: *felicidad*, en sentido profundo y pleno, era el goce que sentíamos en la niñez, edad de la inocencia y la imaginación, cuando leíamos por ocio y con adicción, una tras otra, las novelas de Emilio Salgari. Esos libros viejos de páginas amarillentas, clásicos de colecciones discontinuadas como Robin Hood o Bruguera, que comprábamos a módico precio en tiendas de usados, o que pedíamos prestados en la biblioteca de la escuela o del barrio. Obras cuyas tramas estaban ambientadas en lugares exóticos (las islas de la Malasia, las junglas de la India, las arenas del Sahara, las estepas del Turquestán, etc.) y tiempos pretéritos (el Egipto faraónico, Roma contra Cartago, las guerras turco-venecianas, el Caribe de los bucaneros y filibusteros, el *Raj* británico), protagonizadas por valientes héroes, marinos o guerreros como Sandokán y el Corsario Negro, de psicología simple y moral no menos simple, con ingredientes románticos de melodrama muy afines al patetismo de las óperas italianas de Rossini o Verdi: el amor vehemente e idealizado, el villano odioso y execrable, la damisela en apuros, el agravio imperdonable, la caída en desgracia (destronamiento, rapto, exilio, cárcel, ignominia), el juramento de venganza con reminiscencias de *vendetta* siciliana, la lucha numantina contra el enemigo maléfico o la naturaleza salvaje, la misión de rescate, la huida ímproba, la fuerza del destino, la gloria de la épica marcial o naval, el escarmiento merecido, la justicia finalmente restaurada.

En España e Hispanoamérica, igual que en Italia, la patria de Salgari, varias generaciones crecieron leyendo con fruición al escritor veronés durante toda una centuria, entre fines del siglo XIX y fines del siglo XX. Incluida la nuestra, rioplatenses que fuimos pibes urbanos de clase media baja antes del *boom* digital de los años 90 (es decir, antes de que el «ocaso de la lectura» mostrara su peor cara)¹. ¿Qué hacíamos para entretenernos durante las siestas en las vacaciones de enero y febrero de la década del 80, cuando la familia no tenía dinero para veranear en la costa atlántica o comprar una consola de videojuegos? Leer a Salgari, a Verne, a Stevenson, a Fenimore Cooper, a Mark Twain, a Jack London, a Susana López de Gomara... En aquel entonces, nos lamentábamos a veces –solo a veces– de no estar en la playa o no tener una Atari como nuestros amigos y compañeros de escuela más pudientes. Pero hoy, con la sabiduría que da la experiencia de los años vividos y trajinados, no podemos sino añorar con ternura aquellos tiempos de felicidad tan sencilla, modesta, como la que preconizaba hace más de dos milenios el filósofo Diógenes de Sínope: un ventilador,

¹ Véase Alfonso Berardinelli, “El ocaso de la lectura”, en *Kalewche*, sección Nocturlabio, 18 de septiembre de 2022. Disponible en: <https://kalewche.com/el-ocaso-de-la-lectura>.

una cama y una vieja novela de aventuras, con alguna enciclopedia o atlas de complemento. O más austeramente aún: la sombra de una pared o de un árbol, y un libro. ¡Con qué poco éramos tan dichosos! El tópico literario del *ubi sunt* tiñe irremediabilmente estos recuerdos infantiles con su *pathos* de la nostalgia.

Las novelas salgarianas están indisolublemente ligadas a la «edad de oro» de la niñez, a la felicidad excepcionalmente intensa de la infancia, cuando la vida y la utopía se confundían, cuando la imaginación era todopoderosa y la inocencia aún no se había desvanecido. La infancia es el *paraíso perdido*, y en ese paraíso perdido todavía palpitan los relatos de Salgari.²

Algo más hay que decir: cuando éramos niños, cuando poco y nada sabíamos o entendíamos de política, cuando no teníamos ninguna formación teórica o militancia vinculadas a la tradición de izquierda, cuando no habíamos leído aún a Marx y Bakunin, cuando todavía ignorábamos la épica revolucionaria de las barricadas y guerrillas, la beligerancia anticolonial sin cuartel de Sandokán contra el imperio británico nos hizo descubrir –y nos enseñó a valorar en sumo grado– la lucha por la libertad, la justicia y la dignidad.³ Antes de conocer al Che Guevara o Severino Di Giovanni, a Ho Chi Minh o Néstor Majnó, al mariscal Tito o Durruti, aprendimos a respetar y admirar a personajes indómitos de coraje justiciero como el Tigre de la Malasia y el Corsario Negro. Ese fue nuestro primer contacto significativo con la utopía libertaria, con la ética de la desobediencia, con la rebeldía antisistema. Las novelas salgarianas fueron, pues, nuestra primera escuela política en el despertar por tanteos de algo así como una *conciencia o sensibilidad de izquierda*, que nos marcarían a fuego para siempre. No en vano esta revista trimestral se llama *Corsario Rojo*, como ya señalamos en el editorial de este primer número. Se trata de un homenaje, un tributo.

* * *

En este *dossier* hemos recopilado, como si se tratara de una antología, seis semblanzas en lengua castellana sobre el escritor veronés que nos parecieron particularmente valiosas, entre las muchas que están publicadas y hemos tenido oportunidad de leer. Son prosas breves, que transitan la triple frontera de la crónica biográfica, la crítica literaria y el ensayo filosófico. Todos estos textos tienen lucidez analítico-reflexiva, vuelo estético y sensibilidad humana, aunque no siempre rigurosidad o detalle suficientes en los datos, un defecto que procuramos remediar con notas al pie de página que rectifican o amplían lo dicho por los autores. Las seis semblanzas seleccionadas son, en orden de aparición, las siguientes: “Capitán Salgari”, de Fernando Savater; “Salgari y el santo pirata”, de Juan Sasturain; “*Il capitano* Emilio Salgari”, de Paula Torres Gorozarri; “Emilio Salgari, escritor *pulp* antes del *pulp*”, de José Miguel García de Fórmica-Corsi; “Emilio Salgari. El destino de ajusticiar”, de Toni Montesinos; y “Las dos vidas de Salgari”, de Daniel Ares.⁴ El público lector de *Corsario Rojo* encontrará, en notas al pie, la información pertinente sobre los textos y sus respectivos autores: lugar y fecha de la publicación original, datos biográficos, etc.

Todas las semblanzas están disponibles en la moderna babel de Internet, en el laberinto inconmensurable del ciberespacio donde todo se dispersa, se pierde y se invisibiliza con facilidad, por culpa de la sobreabundancia e instantaneidad de la información. Fueron publicadas a lo largo de 24 años, entre 1998 y 2022, en España y

² Sobre la niñez como «edad de oro» de la inocencia, la imaginación y la felicidad, *vid.* Rafael Llopis, “En busca del paraíso perdido”, en *Kalewche*, 24 de septiembre de 2022. Disponible en: <https://kalewche.com/en-busca-del-paraíso-perdido>.

³ Aunque también contribuyeron a eso –no pequesmos de olvidadizos ni ingratos– el bandolerismo social de Robin Hood, la insumisión plebeya de Guillermo Tell, el individualismo antiautoritario del capitán Nemo y el heroísmo indígena de Toro Sentado, entre otros ejemplos entrañables. Mencionarlos a todos sería imposible e innecesario aquí.

⁴ En verdad, hay un séptimo texto en esta antología nuestra, aunque formalmente no lo hayamos incluido en ella: “Emilio Salgari: una vida de esclavitud, una imaginación libre”, de Emilio Pascual. Lo publicamos en *Kalewche*, a modo de anticipo promocional de este *dossier*, el 6 de noviembre de 2022, dentro de la sección Nocturlabio. A quienes no lo hayan leído, les sugerimos que lo hagan. Encontrarán datos biográficos, coordenadas histórico-contextuales y comentarios literarios de sumo interés sobre Salgari y su obra. Disponible en: <https://kalewche.com/emilio-salgari-una-vida-de-esclavitud-una-imaginacion-libre>.

Argentina, en distintos periódicos o libros. ¿Por qué las republicamos en nuestra revista, entonces? Porque nos pareció útil reunir las, enlazarlas, integrarlas en un solo *corpus* de intertextualidad. La perspectiva que da leer todos los textos no es la misma que la que brinda leer solo uno o algunos. Por otra parte, el punto panorámico que se logra leyéndolos de corrido nunca se podría obtener si se los lee esporádica e incidentalmente, con meses o años de diferencia. En este mundo posmoderno signado por la fragmentación del saber, todo intento de interrelación y totalización es agua fresca en el desierto.

Fernando SAVATER: *Capitán Salgari*⁵

Siempre he sentido gran admiración por quienes proclaman que su afición a la lectura se despertó a los siete años, cuando una tía les regaló el día de su santo *La montaña mágica*, para confirmarse a los nueve, cuando acabaron *En busca del tiempo perdido*. Confieso que mi vocación tiene orígenes más modestos: me convirtieron en lector los relatos de aventuras, y muy especialmente las novelas de Emilio Salgari, de cuyo suicidio se cumplen este mes los primeros cien años. Quizá desde entonces vivo de rentas y sigo nutriéndome de aquel gozo que no se extingue: residuos radioactivos de la imaginación...

Salgari nació en Verona, para después marchar a Génova y finalmente morir en Turín. Quiso ser marino, pero dejó a medias su formación náutica, y en toda su vida apenas hizo en barco unas pocas excursiones y un crucero modesto por el Adriático. Sin embargo, como periodista primero y como novelista después, ya nunca dejó de navegar. En junco, en fragata, en bergantín, en galeón y en canoa, por el golfo de Bengala, el mar de la China o de las Antillas, por el río Orinoco y el padre Nilo, por el Ártico... Navegó ya toda su vida por el azul de los atlas y las ilustraciones coloreadas de las enciclopedias. Hay poetas de lo íntimo que escriben hacia adentro y poetas de lo exótico y remoto, que escriben hacia fuera y a lo lejos. A esta última tripulación perteneció Salgari y no seré yo quien le hubiera querido de otro modo.

Casi desde sus comienzos como cronista y novelista, Salgari obtuvo un notable éxito de público. En sus últimos años, era el escritor con mejores ventas de Europa: algunas de sus 84 novelas superaron la cota hasta entonces desconocida de los 100 mil ejemplares y tuvo multitud de imitadores, como Luigi Motta o sus propios hijos. Sin embargo, Salgari vivía acosado por la penuria, trabajando como un forzado de la pluma para editores que le estafaban con impávida constancia. Sus quejas al respecto recuerdan a las de tantos autores antes que él, empezando por las del muy pirateado Cervantes en *El licenciado Vidriera*. Fue esa explotación laboral, mientras luchaba por mantener a su mujer trastornada y a sus hijos pequeños, lo que finalmente le empujaron al suicidio. Esta solución trágica era la maldición de su estirpe, pues su padre se había suicidado también como luego hicieron dos de sus hijos. Pero en su caso, los que le empujaron a la muerte fueron quienes le robaban impunemente el fruto de su trabajo. Un día se hartó, cogió uno de los yataganes modelo Sandokán que coleccionaba y se hizo el *harakiri*, no sin dejar una nota para sus verdugos: “A vosotros, que os habéis enriquecido con mi piel, manteniéndome a mí y a mi familia en una continua semimiseria o aún peor, sólo os pido que en compensación de las ganancias que os he proporcionado os ocupéis de los gastos de mis funerales. Os saludo rompiendo la pluma”. Tenía 49 años. No deja de ser triste que hoy, cuando ya los escritores parecían haber conseguido asegurar razonablemente sus derechos, las nuevas tecnologías brinden a otros desaprensivos, posibilidades de reinventar el viejo expolio...

⁵ Columna originalmente publicada en el diario *El País* de Madrid, el 19 de abril de 2011, dentro de Despierta y Lee, la sección especial que Savater tenía en el periódico español. Fue escrita con motivo del centenario de la muerte de Salgari, en vísperas de este acontecimiento (el novelista italiano había fallecido el 25 de abril de 1911, y en seis días se cumplirían los cien años). En 2012, la editorial española Renacimiento reeditaría *Mis memorias* –la autobiografía apócrifa de Salgari– incluyendo el texto de Savater como prólogo. Sobre el autor, no es preciso agregar nada: Fernando Savater (San Sebastián, 1947) es uno de los filósofos y literatos más conocidos de la España contemporánea. Catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, escritor prolífico y polímata, columnista de prensa por décadas, su obra incluye numerosos ensayos, novelas, libretos teatrales y artículos periodísticos.

Leí en mi infancia mucho a Salgari en los pequeños volúmenes editados por Saturnino Calleja. Los compraba en la librería *Paternina* de la calle Fuenterrabia, frente a mi casa en San Sebastián. Rebuscaba en la trastienda, tratando de hallar alguno para mí desconocido todavía, cosa cada vez más difícil. Mi madre aguardaba para pagar ante el mostrador, repitiendo: “¡sólo uno! ¡no cojas más que uno!”. Hace bastante más de medio siglo... Y ya se ha borrado casi todo, empresas, amores, ilusiones. También argumentos y psicologías de libros sesudos que me recomendaron como imprescindibles. Pero no olvido los mares y las selvas de Salgari, sus peligros y travesías que me educaron, sus tigres y sus árboles gigantescos en cuyo tronco hueco podía refugiarme. ¡Y la Montaña de Luz!⁶

Juan SASTURAIN: *Salgari y el santo pirata*⁷

Aunque parezca mentira, Sandokán no fue –no se pensó, no se deletreó– siempre así. Alguna vez, en la imaginaria reconstrucción de la grafía de su nombre, el llamado *Tigre de la Malasia* se convirtió en el habitante titular de una herética estampita con el probable rótulo de «San Docán», patrono de la aventura.

Es que muchos en este país, antes de leerlo, muy chicos aún, lo escuchamos por radio, al igual que al mítico Tarzán de Radio Splendid. *Sandokán* (que así se escribía), *el Tigre de la Malasia* no era un texto sino una audición. Ya existían, en esos albores de los 50, las ediciones de tapa amarilla y con ilustración de Pereyra de la colección Robin Hood, pero los que apenas si leíamos a los tropezones sólo teníamos que buscarlo en el dial: Tremal Naik, Yáñez, Mariana la perla de Lebuán, los ominosos thugs y los encantadores y terribles «tigrecitos» de Mompracem nos entraron primero por las orejas. Para que así fuera –combates navales, cañonazos, abordajes, choque de espadas, estrangulamientos con grito ahogado incluido– tenía que haber un sedimento cultural, un hábito no sólo de «consumo de piratas» sino una complicidad tácita hecha de la frecuentación amistosa del autor. Tanto, que se lo omitía.

Es que Salgari, pues de ese fabulador se trataba, tuvo un destino privilegiado en la Argentina, una popularidad excepcional.⁸ Fue el escritor de aventuras por excelencia, el ejemplo emblemático de un tipo de literatura inconfundible. Tal vez el fenómeno de resonancia se pueda hacer extensivo a la lengua –ediciones españolas de Calleja mediante, con los dibujos de Penagos que le encantaban al viejo Breccia–, pero siempre con un anclaje especial en estos confines del idioma.

No le fue tan bien ni fue tan leído (y mucho menos considerado) en otras capitales culturales fuera de Italia: en Francia e Inglaterra, Salgari no existió. Sigue no existiendo, siendo hoy apenas un epifenómeno paraliterario, un fabulador enfático y efectista de vuelo bajo y recursos mínimos, un impostor en el fondo, un aventurero de biblioteca.

⁶ En su libro *La infancia recuperada* (Madrid, Taurus, 1976), Savater le dedicó un capítulo entero –diez páginas– a Salgari: el capítulo sexto, intitulado “El pirata de Mompracem”. Es un excelente complemento a la somera columna que hemos republicado en este *dossier*. Derroche de agudeza y sensibilidad, “El pirata de Mompracem” es de lectura ineludible para el público de lengua castellana que siente nostalgia por las novelas del escritor italiano. Puede leerse el [capítulo completo aquí](#), extraído de la novena edición corregida y aumentada de *La infancia recuperada*, 1995, pp. 105-115. Hay muchas observaciones jugosas, pero la comparación entre el Sandokán salgariano y el Nemo verniano (similitudes y diferencias) no tiene desperdicio...

⁷ Columna originalmente publicada en el diario *Página/12* de Buenos Aires, sección Contratapa, el 25 de abril de 2011, con motivo del centenario de la muerte de Salgari. El homenaje de Sasturain vio la luz seis días después que Savater publicara el suyo en España, circunstancia que el autor argentino menciona en su texto. Juan Sasturain (Chaves, sur de la provincia de Bs. As., 1945) es un escritor argentino. Autor polifacético, ha incursionado en la novela, el cuento, el cómic, la crónica y el periodismo. Dirigió la mítica revista *Fierro* y guionó la no menos mítica historieta *Perramus* (ilustrada por Juan Breccia). Ha publicado decenas de libros e infinidad de artículos.

⁸ Cf. Alice Favaro, “La recepción de Emilio Salgari en Argentina”, en *Rassegna iberistica*, vol. 42, n° 112, dic. 2019, pp. 309-316. Disponible en: <http://doi.org/10.30687/Ri/2037-6588/2019/112/003>. También, de la misma investigadora italiana, “La escritura visual de Emilio Salgari. Apuntes para un análisis de las transposiciones de novelas a historietas”, ponencia presentada en el II Congreso Internacional Viñetas Serias. Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 26-28 de septiembre de 2012. Disponible en: <https://core.ac.uk/download/pdf/53179286.pdf>.

Y eso no es toda la verdad, pero es cierto. Porque nada tiene que hacer este italiano ante un sir Rider Haggard, nada que oponer dignamente al prócer Jules Verne. Aquel inglés y otros ingleses –de Stevenson a Kipling, de Conan Doyle al converso Conrad, para quedarnos sólo con escritores a secas– escribían (bien y muy bien) en la lengua de un imperio y ambientaban las historias en los arrabales de un mundo en última instancia propio: la tierra y la lengua eran espacios por los que se iba y de los que se volvía con la naturalidad de andar entrecasa. Y el francés de los inventos escribía o picaba hacia adelante desde la Ciencia, hija de la Razón, y aventuraba a partir de una geografía, una física y una ciencia natural que lo rigoreaban, le bendecían la invención de profecía. Y ni hablar de Wells, parado siempre dos pasos adelante y mirando para allá, tratando de diagnosticar el porvenir.

¿Dónde estaba parado Salgari, desde dónde escribía Salgari, en cambio? Analistas de la literatura de género suelen explicar las diferencias: Italia no fue una potencia colonial, no participó de ese moderno reparto, asistió de espectadora, disgregada, provinciana, al desplegarse de las naciones que la primerearon.⁹ Así, el atrevido Salgari escribía desde ninguna parte, no tenía (entonces) un imperio, una lengua, una idea de sociedad o una ciencia que encarnar, defender o representar, escribía desde la impunidad del fabulador por placer, pero a (miserable) sueldo.

Como el autor de Tarzán y de las aventuras en Marte o en Venus, Edgar Rice Burroughs –con quien tiene tanto en común no en la biografía trágica sino en su manipulación del imaginario– o, yendo un poco más lejos, como el mismo Arlt, son gente que escribe desde ninguna parte o desde el deseo y la lectura, lugares de la fantasía. Desde la falta de autoridad, desde la impunidad, desde la marginalidad cultural y literaria. No tienen ni historia ni aventuras detrás, por eso las escriben. Son, tal cual le gustaría a Wilde, mentirosos como se debe. Como Scherezade, Salgari inventa desde la necesidad o, en su caso, desde la desesperación de zafar: escribir para comer. Y se zafa sólo entreteniéndolo: no son historias para dormir o detenerse sino para quedarse despierto. En Salgari hay una especie de histeria aventurera, una hiperkinesis heroica.

No solo escribió mucho, sino que la proliferación de la peripecia hace que sus más de ochenta novelas de aventuras se atomicen en infinidad de breves episodios de acción sin solución de continuidad. Y Salgari no para de escribir mientras sus héroes se muevan. Es una carrera de persecución a pluma cuyo término es –literalmente– la muerte.

Pocos textos más patéticos que *Mis memorias*, su libro autobiográfico, que culmina con las últimas confesiones y los arrebatos previos –apenas en horas– al sangriento suicidio. Lo notable, lo grotesco casi, es que en esas circunstancias Salgari no deja, no puede dejar, de fabular. Su loca versión de las aventuras juveniles que habría vivido en la Malasia con romance incluido –la emblemática amada inglesa se llama Eva Stevenson–, el conocimiento del mítico Sandokán y la amistad de Tremal Naik sólo pueden entenderse como desafueros de una mente obsesionada no tanto por la necesidad de ser conocido (ser veraz respecto de su vida) como por la necesidad de ser creído, de ser personaje, de tener un tipo de existencia a partir de la fabulación: ser verosímil, en suma. Al «mentir» sobre sí mismo, Salgari se aproxima al status de sus personajes, se coloca en su mismo plano, hace inútil la pregunta por la veracidad y coloca a todo su universo narrativo en un mismo plano de existencia: lo verosímil desaforado, las aventuras y desventuras de la pasión, las razones del corazón, en suma. Para que su vida (de escritor) tenga sentido tiene que ser la transposición de una experiencia aventurera.

⁹ La observación del autor es correcta en su trazo grueso, pero habría que matizarla un poco. Completada su unificación en 1870, el Reino de Italia trataría de forjarse un imperio de ultramar en el Mediterráneo, África y Asia. Pero su intento fue demasiado tardío, y no contaba con el poderío económico, naval y militar suficiente para competir con las grandes potencias europeas como Gran Bretaña y Francia. Aunque Italia no quedó totalmente excluida del reparto colonial, solo consiguió migajas. Su modesta expansión imperial se desarrolló mayormente durante el régimen fascista de Mussolini (período de entreguerras y etapa inicial de la Segunda Guerra Mundial), luego de la muerte de Salgari. Pero en vida de éste ya hubo algunas anexiones territoriales y coloniales: Eritrea (1882) y Somalia (1889) en el Cuerno de África, y Tientsin (1901) en la costa norte de China. Con posterioridad al deceso de Salgari, Italia engrosaría su imperio colonial con el Dodecaneso, Libia, Etiopía, Saboya, Albania, Dalmacia y otros territorios balcánicos, mediterráneos y africanos. Así y todo, la expansión imperialista de la Italia fascista fue limitada, marginal y efímera.

Paradójicamente, en *Mis memorias*, en lugar de decirnos que tomó sus personajes de la realidad, como se supone que quiere demostrar, lo que en realidad nos dice es que él es (quiere ser) su personaje más fantástico.¹⁰

En la Argentina lo consiguió plenamente; fue, desde siempre, el sinónimo de la fabulación aventurera atravesando todos los medios. A tal punto llegó, que cuando los Civita –italianos, dueños de Editorial Abril– se lanzaron en 1948 al mercado local de las revistas de historietas, comenzaron con una publicación centrada en adaptaciones suyas que se llamó simplemente así: *Salgari*. Después vendrían *Misterix*, *Rayo Rojo* y alguna otra, pero en principio, el lugar de la indudable aventura fue ese apellido mágico, casi una garantía, una marca. La marca de la pasión.

En un libro muy agradable y preciso en su diversidad, *La infancia recuperada*,¹¹ Savater rinde homenaje –sin pudores y entre otros–, a los héroes de Salgari. Y a Sandokán, claro está. El Tigre de la Malasia es el héroe exótico que sólo se puede leer escuchando música de Verdi, imaginando los gestos ampulosos y estatuarios, los arrebatos de ira y los ojos llameantes, las lágrimas de amor, la carne blanca bajo telas rojas y espesas, la piel aceitunada y la espada de plata, los escenarios tormentosos de cielos enrojecidos, fieras sanguinarias y traidores inolvidables. Sandokán es un héroe transgresor, impar, sin caja, impensable entre franceses o sajones, para quienes encarna el enemigo. Movido por impulsos terribles y definitivos, el Tigre arrasa con incontables chinos –que operan como los mexicanos del *western*– y combate por principios, pero sobre todo por venganza personal, al extranjero invasor –ingleses, holandeses, europeos colonialistas en general– movido sólo por pasiones básicas: el odio y el amor. La lealtad que va poco más allá de la familia y una sangre licuada en combate sólo se templea y se prueba en la aventura compartida. La única moraleja es la de Jacinto Chiclana: “Siempre el coraje es mejor”.

En el día del centenario de su muerte, 25 de abril de 1911, vaya pues este recuerdo a don Emilio Salgari.

Paula TORRES GOROZZARI: *Il capitano Emilio Salgari*¹²

Cae la tarde en Turín. La joven lavandera Luigia Quirico sale de su casa y se dirige al monte para recoger un poco de leña, porque este mes de abril está siendo frío. Atraviesa varios prados agradeciendo que anochezca más tarde, para tener todavía un rato de luz, y poco a poco se adentra en el bosque de San Martino. A lo lejos

¹⁰ Sasturain es perspicaz en su interpretación, pero parte de una premisa fáctica equivocada: está comprobado que la novelesca autobiografía de Salgari es apócrifa. No fue escrita por él, sino por el profesor de letras Renzo Chiosso, el tutor de sus hijos, quien la publicó póstumamente en 1928 con la complicidad de ellos, a través de la popularísima editorial Mondadori (un poco por homenaje póstumo y otro poco por oportunismo comercial, en un contexto donde Mussolini propugnaba un *revival* chovinista de Salgari como novelista laureado de la Italia fascista, prócer literario de la población infanto-juvenil, y clásico nacional en las escuelas y bibliotecas). Cf. Fernando Díaz de Quijano, “Las apasionantes ‘no memorias’ de Salgari”, diario *El Español*, 13 de marzo de 2012. Disponible en: https://www.elespanol.com/el-cultural/letras/20120313/apasionantes-no-memorias-salgari/14249062_0.html. Véase también la página web italiana *Emilio Salgari*, que dedica toda una detallada sección a los escritos apócrifos del canon salgariano, http://www.emiliosalgari.it/racconti_falsi_articoli/falsi.htm. Asimismo, Emilio Pascual, “Emilio Salgari: una vida de esclavitud, una imaginación libre”, en *Cuadernos de Literatura Infantil y Juvenil*, n° 154, Barcelona, nov. 2002, pp. 38, 40-41 y 43 (reprodujimos el texto en *Kalewche*, véase la nota 4). Pascual acota: “En todo caso, lo cierto es que el propio Salgari se había encargado concienzudamente de dar pábulo a la leyenda de sus misteriosos viajes en conversaciones, entrevistas, declaraciones e incluso en las cartas a su novia”. Vale decir que la fabulación de Chiosso, en parte, fue alimentada por la mitomanía de Salgari y la credulidad de sus descendientes (y por las expectativas patrioterías acriticas de la Italia fascista). El artículo de Pascual es de lectura muy aconsejable, pues ofrece mucha información biográfica e histórica sobre Salgari y el país donde vivió y escribió (*Risorgimento*, reinado y magnicidio de Humberto I, irredentismo, crisis agraria en el sur, luchas obreras en el norte industrial, aventuras coloniales en África, etc.). Disponible en: <https://prensahistorica.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=1007575>. También en nuestra página *Kalewche*: <https://kalewche.com/emilio-salgari-una-vida-de-esclavitud-una-imaginacion-libre>.

¹¹ Véase la nota 6 de este dossier.

¹² Artículo publicado originalmente por la revista literaria *Zenda* de España, el 29 de julio de 2022, dentro del blog Ruritania. Paula Torres Gorozarri es una escritora española, especializada en literatura juvenil. Ha escrito varias novelas de aventuras, como *La perla de Argenta* (2016) y *El regreso de T. J.* (2017), ambas publicadas por la editorial madrileña PoeBooks. Para mayor información sobre la autora y su producción literaria, véase la entrevista que le hiciera María José Solano para *Zenda*, el 30 de mayo de 2022: <https://www.zendalibros.com/paula-torres-gorozarri-la-vida-me-inspira-constantemente>.

se abre un claro entre los árboles, y cuando se acerca, un grito helado escapa de su garganta: en el suelo yace el cuerpo sin vida de un hombre, encharcado en sangre y llevando en la mano la cuchilla con la que se ha quitado la vida. Viste traje elegante con chaleco, a su lado descansan el sombrero y el bastón, y tiene el vientre y el cuello completamente rajados. Aterrorizada, susurra una oración al Altísimo y corre a dar el aviso. Es la hora 18 del 25 de abril de 1911 y se trata del cadáver de su vecino, el capitán Emilio Salgari.

El escritor nace en Verona el 21 de agosto de 1862. Aquella noche, una terrible tormenta de verano cayó sobre la ciudad, pero ni siquiera el rugido de los truenos pudo ahogar la fuerza y los gritos del recién nacido, al que bautizaron como Emilio Carlo Giuseppe Maria. Sus padres eran comerciantes textiles, burgueses acomodados, que se desesperaban cuando llegaban las notas de la escuela. El pequeño Emilio suspendía siempre las matemáticas, aunque fuera el mejor en literatura y gramática italiana. Enfrascado desde muy niño en la lectura de las obras de Boussenard, Aimard, Mayne Reis y Verne, bebía de ellas y esbozaba constantemente dibujos de todo lo que pasaba por su prodigiosa imaginación. Se obsesionó con el mar como inagotable fuente de aventuras, y con 16 años partió a Venecia para estudiar en el Regio Istituto Tecnico e Nautico Paolo Sarpi. Obtenido el ansiado título de capitán, ebrio de felicidad, embarca en el *Italia Uno*.

En esa goleta, que se dedicaba principalmente al transporte de carbón, el joven capitán recorre el Adriático desde Venecia hasta Trieste, pasando por Brindisi. Vive sus primeras experiencias como marino, y por cierto, una de ellas aterradora: llegando a Bari desde el puerto de Brindisi, y estando Salgari sentado en el asta del bauprés, un enorme tiburón saltó del agua con las fauces abiertas, directo a nuestro héroe. Sólo gracias a su instinto y a sus excelentes reflejos pudo doblarse y salvar la vida, ganándose el respeto y la admiración de sus compañeros de tripulación.

Al llegar a puerto se siente incapaz de permanecer en tierra, pues tal era su pasión por el mar, y embarca de nuevo, esta vez rumbo a Bombay. El destino le da la oportunidad de continuar hacia Borneo, y durante unos años recorre el océano Índico viviendo toda clase de aventuras inimaginables. Secuestros, abordajes y persecuciones se convierten en su día a día, y su valentía y nobleza de espíritu enarbolan su bandera particular. Tras una cruenta escaramuza con los enemigos naturales del mundo libre, los ingleses, consigue escapar milagrosamente y salva la vida, rescatado por un navío francés.

Atrás queda desde entonces esa vida nómada, y de vuelta en Italia, decide plasmar en sus escritos todas sus experiencias. Se ha empapado de conocimiento. Los paisajes, el Índico, sus playas, sus selvas y sus habitantes son ya algo natural para él y los llevará siempre en su corazón.

Escribe *Il selvaggi della Papuasias* y lo envía al diario *La Valigia*, de Verona. En las mismas fechas se publican, siempre por entregas y en la misma ciudad, *El Tigre de Malasia* y *La favorita del Mahdí*, en el periódico *La Nuova Arena*. El éxito es tal, que el periódico rival, *L'Arena*, lo contrata en exclusiva. Y Salgari se entrega a la escritura con la misma devoción con la que se había entregado a la mar.

Sólo deja de escribir para acudir al teatro Aporti, porque tras la primera representación de una nueva obra queda irremediablemente enamorado de la bellísima Ida Peruzzi, maravillosa actriz de cabellos negros, que lo hechizó con su infinita sensibilidad. Correspondido y henchido de alegría, contrajeron matrimonio en 1892 y Salgari se dedica a fondo a escribir para mantener con honor a su familia. Relata sus vivencias de tal forma que exalta la imaginación de los jóvenes y se convierte en el autor más leído de Italia. Tras algún que otro traslado, la familia se asienta en Turín, y van naciendo sus cuatro hijos, a quienes bautiza con los nombres de los amigos que había dejado atrás: Omar, Nadir, Fátima y Romero.

La única nube que empaña su horizonte es el trasunto económico: concentrado siempre en sus escritos, y sabiendo los editores de su constante ensoñación, le pagan una auténtica miseria. Ida trata de animarlo, pero la educación de los hijos y el cuidado de la casa y de su propia madre merman poco a poco su salud

física y mental, y en 1911 es ingresada en una casa de reposo. Agobiado por las deudas, y hundido por el ingreso de su amada, Emilio Salgari deja a sus hijos al cuidado de un buen amigo y se quita la vida ese 25 de abril.

¿Les ha gustado? Porque me temo que es falso. Salvo la fecha de nacimiento y el episodio de su muerte, hay muy poco que sea real en lo que les he narrado.

Emilio Salgari vivió un periodo políticamente muy convulso en la Italia de finales del XIX. Unificada en 1861 –con las salvedades de Venecia y Roma, que no tardarían en incorporarse–, el país comienza a finales de los años 70 un periodo de enorme pobreza, de crisis agrarias y de grandes contrastes sociales. El descontento popular genera éxodos hacia la industria del norte, brotes de violencia en el sur y graves tensiones, que culminan con el asesinato de Umberto I el 19 de julio de 1900. Nuestro escritor, que no consiguió título alguno de marino y que sólo hizo un viaje de tres meses por el Adriático, posiblemente como grumete, vivió ajeno a todo lo que ocurría a su alrededor. Siempre fantaseando sobre su vida y alimentando su propio mito, él mismo se consideraba capitán de navío, hasta el punto de retar a duelo a un periodista que lo llamó “marinero de agua dulce”; la extravagancia le costó unos cuantos días de cárcel y una multa de 30 liras. En 1887, la reina Margarita, fascinada con sus relatos, lo nombra Caballero del Reino de Italia. Sin embargo, sus editores le exigían la entrega de tres novelas al año, así que ni siquiera tenía tiempo para corregir sus escritos. Los hermanos Speirani en Turín, Dontah en Génova, Bemporad en Florencia, Treves en Milán... Ninguno de sus editores le ofreció un porcentaje de las ventas, sino que le pagaban una cantidad fija y no precisamente excesiva por cada libro terminado. Él, en su revuelto mundo interior, no supo administrarlo.

Atrapado entre la biblioteca y su mesa de trabajo, su obra entera es fruto de su maravillosa y descomunal imaginación. Los más de un centenar de relatos, entre novelas y cuentos, nacen de sus estudios, de sus lecturas. Siempre al borde de la pobreza, con una mujer mentalmente desequilibrada, perseguida además por una reputación cuestionable, trató de matarse por primera vez en 1909, pero lo pudo evitar a tiempo su hija Fátima. Su madre había fallecido de meningitis, su padre se había suicidado tirándose por la ventana y su esposa finalmente tuvo que ser ingresada en el manicomio di Collegno, porque no tenía medios para cuidarla de otra forma. En abril de 1911, poco después de verse obligado a dejar a Ida, consigue suicidarse en el bosque poniendo en práctica la técnica japonesa del *harakiri*.

Dejó cartas de despedida a sus hijos (los cuales dedicaron sus vidas a enaltecer su imagen), a la prensa y por último a sus editores...

“A vosotros, que os habéis enriquecido con mi piel, manteniéndome a mí y a mi familia en una continua semimiseria o aún peor, sólo os pido que, en compensación por las ganancias que os he proporcionado, os ocupéis de los gastos de mis funerales. Os saludo rompiendo la pluma. Emilio Salgari”.

Denostado por la crítica «seria», adorado por el público, tiranizado por sus editores y esclavizado por la necesidad de escribir. A pesar de que, gracias a su pluma, cientos de generaciones de jóvenes viajaron al gran mundo, no se le perdonaba su derroche de imaginación, porque él siempre quiso ser un personaje, o mejor dicho, uno de sus propios personajes. Lo tildaron de mentiroso, alcohólico, derrochador, esquizofrénico y posiblemente sifilítico. Obviaron su capacidad de estudio, de trabajo, su constancia, su pasión, su genio. Al morir se hizo justicia y sus falsas memorias, escritas por el tutor de sus hijos, convirtieron su vida en su más delirante fantasía: el escritor se convirtió en leyenda.

Gracias, *capitano* Salgari.

José Miguel GARCÍA DE FÓRMICA-CORSI: *Emilio Salgari, escritor pulp antes del pulp*¹³

Leí a Salgari en la época en que se lee a Salgari y luego, como pasa con aquellos escritores que, clasificados como lectura infantil-juvenil, son buenos escritores sin necesidad de más etiquetas, seguí leyéndolo en distintas temporadas, y de un tirón (quienes han leído a este autor saben de qué hablo: o se leen seguidas varias de sus novelas, o no se lo lee, por cuanto, y no es una crítica, son de lectura rápida). Durante un intervalo largo de tiempo dejé de frecuentarlo, y en ese ínterin conocí, no sé si con profundidad pero sí al menos con cierto afán, la literatura *pulp*.

(Inciso: en nuestro país, este tipo de literatura, por lo general bastante obliterada fuera de algunos nombres míticos como el de Lovecraft, ahora está siendo presentada al público con minuciosidad y en ediciones muy atractivas por la editorial La Biblioteca del Laberinto, con introducciones que presentan obras y autores en general poco conocidos salvo por los incondicionales, y que muestran un gran mimo con las ilustraciones. Ediciones que son un proyecto personal de un editor, Francisco Arellano, también traductor de buena parte de sus títulos, al que habría que levantar un monumento por su entrega a una empresa críticamente nada reconocida y comercialmente cuando menos insegura.)

Mi reciente regreso a Salgari –el año pasado la antigua y entrañable editorial Molino publicó un lujoso volumen del ciclo completo del Corsario Negro– ha traído una sorpresa: descubrir que la forma narrativa del italiano anticipa los modos del relato *pulp*. Lo cual tampoco debía haberme sorprendido tanto, puesto que los autores englobados bajo esta etiqueta fueron, ante todo, amantes de la literatura de género (aventura, terror, policíaco, ciencia-ficción) que conformaron la primera generación de escritores que volcaron su bibliofilia en su acceso, aun modesto, al ámbito profesional, y sin intentar disimularlo. En cine suele ser considerado una virtud que los directores luzcan su cinefilia; en literatura, a ellos los consideraron durante mucho tiempo meros remedadores. Y sin duda es cierto que, unos con mayor talento que otros, se complacieron en dejar bien claro que seguían caminos ya transitados. Su modestia no les impedía reconocerlo, y de ahí los cruces de personajes y ambientes creados por uno en la obra de otros (el caso más conocido es el círculo formado por H. P. Lovecraft y sus amigos y seguidores). No es la originalidad lo que hace bueno a un escritor, sino su capacidad narrativa y dramática.

Situémonos. Por literatura *pulp* se conoce hoy a la obra de un nutrido grupo de autores estadounidenses (en su inmensa mayoría) que publicaron, durante las décadas del 20 al 50, pero sobre todo hasta la Segunda Guerra Mundial, en revistas populares de grandes tiradas y papel muy barato. El término *pulp*, de hecho, se refiere a la materia de donde se extraía ese característico papel, fino y amarillento, más fino y más amarillento con el paso del tiempo: la pulpa de madera. Reconocibles en el acto en los puntos de venta por sus llamativas portadas (característicamente sensacionalistas, muchas de ellas especializadas en forzar hasta el límite la tolerancia censora en cuanto a la exhibición de carne femenina), también hoy objeto de culto por la calidad de sus ilustradores, los *pulp magazines* fueron especialmente propicios para un buen número de escritores vocacionales, cuyos gustos los marginaban del marco de la llamada *literatura culta*. Estos autores se movían en un terreno muy modesto, nada artístico, que los sometía a drásticas limitaciones: la ceñuda amenaza de unos editores que velaban antes por lo económico que por lo creativo (y que creían saber lo que el público *quería*), imponiendo «consejos», censuras y alteraciones muchas veces salvajes sobre los

¹³ Artículo publicado originalmente en el blog de literatura, cine y cómic *La mano del extranjero*, el 21 de octubre de 2012. Disponible en: <https://lamanodelextranjero.com/2012/10/21/emilio-salgari-escritor-pulp-antes-del-pulp>. José Miguel García de Fórmica-Corsi (Málaga, 1969) es un escritor, docente, crítico de arte y bloguero español, licenciado en geografía e historia por la Universidad de Málaga. Se desempeña como profesor en el IES Jacarandá, un instituto terciario de su ciudad natal. Ha escrito numerosos artículos sobre literatura, historieta y cine –mayormente de fantasía y aventuras– para las revistas *Delirio*, *Homonosapiens* y *Café Montaigne*. Es autor del libro *Edad Media soñada. La imagen del Medioevo en la ficción* (Marbella, Algorfa, 2020). Tiene un blog personal, el ya citado *La mano del extranjero*, cuya visita y lectura recomendamos fervientemente. Contiene cientos de escritos estupendos, de gran variedad, erudición, amenidad y lucidez.

originales, las limitaciones económicas (el *pulp* se pagaba mal y muchas veces a destiempo, dejando acumular los retrasos), la frustración de no tener siempre garantizada (salvo unos pocos autores...) la publicación de esas páginas a las que dedicaban tantas horas en su esfuerzo por vivir únicamente de la literatura...

El caso de Emilio Salgari es muy similar, incluso en cuanto a presiones e imposiciones editoriales. La carrera profesional del veronés se concentra entre 1883 (publicación del relato *Los salvajes de la Papuasía*) y 1911, cuando se suicida. En esos 28 años, Salgari tuvo tiempo de publicar nada menos que 84 novelas y un número de relatos cortos incluso superior e indeterminable, al decir de sus biógrafos. La sobreexplotación que sufrió por parte de sus editores fue notable. Recordemos que dejó una nota para ellos que decía: “A vosotros, que os habéis enriquecido con mi piel, manteniéndome a mí y a mi familia en una continua semi-miseria o aún peor, solo os pido que en compensación por las ganancias que os he proporcionado os ocupéis de los gastos de mi funeral. Me despido de vosotros rompiendo la pluma”.

El nombre de Salgari fue sinónimo de éxito de tal modo que, tanto en vida como, sobre todo, tras su muerte, se publicaron un buen número de apócrifos presuntamente firmados por él, buena parte de ellos con la aprobación de sus hijos. Otro paralelismo surge aquí: muerto Robert E. Howard (también por suicidio) aparecieron múltiples aventuras de su personaje más conocido, *Conan el bárbaro*, del mismo modo que con los apuntes y esbozos que dejó Lovecraft en sus cuadernos personales se dio vida a muchos relatos, aparte del número ya ingente de cuentos en los que los más diversos (y prestigiados) escritores hicieron incursión en los famosos *Mitos de Cthulhu* creados por el solitario de Providence.

Como Lovecraft, como Howard, Salgari vivió una vida corriente, anodina (en comparación, se entiende, con las tremendas peripecias de sus héroes de ficción). Por supuesto, no hay nada que decir en contra de ello, ni se pretende efectuar un fácil psicoanálisis de salón, pero que su obra de ficción fue un escape para Salgari, en todos los sentidos, parece algo que sí se puede afirmar. No en vano siempre pretendió haber vivido una juventud viajera y aventurera, en la que recorrió medio mundo y donde conoció buena parte de los tipos que luego, alegaba, le inspiraron sus personajes más famosos. Escribió una autobiografía más falsa que un billete de tres dólares,¹⁴ en la que se presentó como un héroe de aventura. La realidad es más prosaica: apenas realizó algunos viajes por el Adriático, sobre todo en su tiempo de aprendizaje en un buque-escuela (quiso ser patrón de cabotaje, pero no lo consiguió, y sin embargo firmó alguna novela bajo el título de capitán o, incluso, de teniente de espahíes).

La aventura fue el marco donde Salgari se movió en casi toda su obra. Aventura que lo llevó a pasearse (y con él, al fascinado lector) por escenarios del mundo entero, con predilección por los más exóticos. ¿Cuándo se había dado el protagonismo a un pirata malayo o a un guerrero vietnamita? Salgari, nacido en un país joven ansioso de glorias imperiales (las que le dejaron los países que llegaron primero a la carrera civilizatoria), curiosamente hizo suya la voz de las víctimas de la rapiña europea, empezando por su emblemático Sandokán... lo que no quiere decir que el escritor fuera un antiimperialista, curiosa paradoja habitual en los narradores puros. En cualquier caso, el amor por las tierras distantes (que él sólo conoció a través de los diccionarios enciclopédicos y las revistas de viajes y geografía, entonces tan populares como hoy lo son las de la prensa rosa) fue una constante en él: los archipiélagos malayos, el mar Caribe, la India profunda, el *Far West*, el África negra... No por nada, los autores *pulp* especializados en la aventura (vuelve a surgir el nombre de Robert E. Howard como gran referencia) sintieron igual deleite por las tierras, fabulosas por lejanas, que nunca habían pisado salvo en las páginas de la literatura o en las ensoñaciones que producen los mapas a aquellos que nos enamoramos con facilidad de los nombres sonoros. Salgari puso a sus cuatro hijos los nombres de Fátima, Nadir, Romero, Omar: ¿qué mejor declaración de principios sobre su rendición a la magia de las palabras exóticas?

¹⁴ García incurre en la misma inexactitud que Sasturain. Véase nota 10.

Sin embargo, el rasgo verdaderamente *pulp* de la obra de Salgari es su narrativa. Cualquiera que lo haya leído reconoce al instante la falta completa de un mínimo sentido de la estructuración, algo que, por ejemplo, lo diferencia radicalmente de un Julio Verne. Estoy convencido de que Salgari comenzaba a escribir con poco más que un argumento básico, un punto de partida y un final vago en la cabeza. A partir de ahí, dejaba fluir con total libertad su pluma. Así, lo típico es la acumulación de la peripecia por la peripecia, a partir además de un principio que, casi desde la primera página, ya sitúa a sus héroes en medio de un peligro colosal. No es raro que dedique un buen número de páginas a anticipar un acontecimiento (por ejemplo, algún tipo de trampa)... que luego no llegue a realizarse porque otro hecho inesperado desvía la acción por otro cauce. Un rasgo típico es que el lector se encuentre con que se están acabando las páginas del libro que tiene entre manos... y no parece posible que dé tiempo a llegar al final previsible. Y así sucede, y es uno de los defectos del autor, que las conclusiones suelen ser demasiado precipitadas, restando parte del magnífico dramatismo conseguido hasta ese momento.

Lo normal en los personajes de Salgari es la actividad continua: son héroes que no conocen nunca el reposo. Desde luego, nada más alejado de un escritor reflexivo que nuestro autor. Y sin embargo, como todo gran narrador –y eso es lo que fue Salgari por encima de todo, con sus irregularidades e ingenuidades–, sus obras y personajes no pueden evitar que acaben componiendo sobrada materia de reflexión sobre los temas eternos: el amor, el destino, la voluntad humana, la ambición, la muerte o la innata atracción del ser humano por la destrucción, personal o ajena.

Es maestro en el relato de sitios y asedios de héroes muy inferiores en número a los sitiadores; de persecuciones a través de junglas infestadas de peligros o de mares tormentosos; de terribles tempestades que convierten los barcos en cáscaras de nuez. Pero, sobre todo, donde Salgari se revela un narrador inolvidable es en la descripción de terribles pasiones condenadas por el destino. Con frecuencia, el protagonista salgariano se enamora nada menos que de la hija o la pariente o la ahijada de su peor enemigo, sea Sandokán amando a Mariana, la sobrina del rajá Brooke; el Corsario Negro ídem con Honorata de Wan Guld, hija del hombre al que ha jurado matar porque mató a sus hermanos; o Tremal-Naik, el cazador de serpientes, con respecto a Ada Corishant, la sacerdotisa de Suyodhana, el criminal jefe de los *thugs* de la Jungla Negra. De hecho, es un hallazgo dramático del italiano hacer que esos elementos puramente de melodrama desaforado, en su momento más incontenible, estallen bajo la forma de la aventura en su grado más extremo, hasta el punto de crear un género nuevo que podría llamarse melo-aventura.

Pocos escritores han sabido cómo hacer que la misma página se crispe mientras leemos las imprecaciones que sus apasionados héroes lanzan a los cielos jurando que obtendrán la libertad de sus amadas, eternamente en peligro, eternamente en manos de quienes, a su vez, han jurado exterminarlos sin piedad y del modo más doloroso. Aunque Salgari nació en Verona, su pluma parece dar rienda suelta al más prototípico italiano meridional, incapaz de entender de compromisos, para quien la serenidad es sólo propia de seres sin sangre en las venas: el jugador que apuesta a todo o nada, que, puesto que sabe que para él sólo puede valer el cielo, está dispuesto, para alcanzarlo, a correr el riesgo de hundirse en el infierno.

Un narrador inolvidable. Los autores *pulp*, sus herederos, sin duda así lo entendieron y le rindieron homenaje, incluso lo que no lo leyeron pero sí a otros como él, en sus propias páginas que repitieron sus formas narrativas, su caracterización de personajes, su modo de expresar el puro instinto humano.¹⁵

¹⁵ Recientemente, García de Fórmica-Corsi ha compartido en su blog otros cuatro artículos sobre Salgari de sumo interés, aunque más específicos, centrados en el personaje de Sandokán y el ciclo de novelas –once en total– *Pirati della Malesia* (Piratas de la Malasia), las cuales salieron a la luz entre 1883 y 1913, a lo largo de treinta años: *Los tigres de Mompracem*, *Los misterios de la jungla negra*, etc. Las prosas en cuestión son “Sandokán, luz del sol que la fuerza me da” y la trilogía “Los libros de Sandokán”, publicadas entre mayo y septiembre de 2022. Tenemos previsto republicar estos textos en el futuro. Hacerlo ahora, en este *dossier*, nos pareció excesivo.

Toni MONTESINOS: *Emilio Salgari. El destino de ajusticiar*¹⁶

Cuando, el 26 de abril de 1911, en un bosque cercano a su casa de Turín, Emilio Salgari se enfrenta a su última aventura, lo hace por pura desesperación, por la angustia de verse solo, explotado, exhausto. Su propio desenlace es la aventura no escrita, sino vivida, más dura de cuantas pudiera concebir: el valiente acto cobarde de suicidarse. Para ello, elige una forma extraña y oriental, el *harakiri*. Pero antes, ese hombre abrumado por los acontecimientos –Ida, su mujer, lleva siete días ajena al mundo, en un psiquiátrico; sus cuatro hijos están a punto de ser huérfanos; siguen las penurias económicas, pese al centenar de exitosos libros– escribe tres cartas donde el dolor, la indignación y la tristeza florecen de forma patética.

En la segunda de esas notas, dirigida a sus editores –las otras son para la prensa y para sus hijos, muertos prematuramente, Fátima y Nadir, más los futuros suicidas Romero y Omar (el padre del autor también se había matado, en 1889)–, dice “A vosotros, que os habéis enriquecido con mi piel, manteniéndome a mí y a mi familia en una continua miseria o más aún, solo os pido que, en compensación por las ganancias que os he proporcionado, paguéis los gastos de mi entierro. Os saludo rompiendo la pluma”. El escritor más famoso de Italia, aquel al que idolatraba la propia reina Margarita, deja de escribir, y por eso la única salida es la desesperación, pues la suya ha sido una existencia dedicada, íntegramente, a la generosidad de redactar ficciones para el entretenimiento de los demás.

Así las cosas, el ocio de una cantidad ingente de niños y adolescentes proviene del sudor, las lágrimas y hasta la sangre de un Salgari obligado por contrato a escribir cuatro novelas anuales a cambio de un dinero que le resulta insuficiente. Pero ni siquiera cuando su salud quedó quebrantada, quiso desligarse de la obsesiva producción de su literatura; en su última etapa de desdicha familiar y miseria, hasta los médicos le aconsejaban descanso, como le confesó a Antonio Casulli en la única entrevista que concedió, en 1910, para un medio de comunicación napolitano: “Sufro de neurastenia aguda. Pero no sabría vivir lejos de mis personajes. Alejarme de mis fantasías sería quitarme la razón lógica de la existencia. ¡Es inútil! Sufro el *spleen* de los ingleses y siento la necesidad, para no morir de aburrimiento, de seguir mis quimeras en el mundo de los personajes y de volver a vivir en la creación las aventuras que he vivido en India o en las costas de Groenlandia”.

Cuánto sufrimiento habría en este hombre inclinado sobre su mesa de trabajo de sol a sol, esclavizándose para alimentar a su adorada familia, sin tiempo para revisar sus manuscritos, con la tentación de sucumbir al plagio con tal de avanzar en las entregas, firmando a menudo con seudónimo para eludir, en vano, a los editores que le querían en exclusiva. En consecuencia, su obra combina lo estético y lo mediocre, lo simple y plano con lo profundo y emotivo, y siempre desde lo romántico, lo sentimental, lo melancólico, en la escritura vivida, en la vida escrita.

Probablemente, hoy no haya jóvenes que se interesen por Emilio Salgari. Tal vez, mi generación sea la última en España que conserve en sus estanterías algunas de sus narraciones sobre filibusteros (en mi viejo ejemplar de Bruguera de 1981, *El corsario negro* ilustrado sigue mirando al horizonte, dominando el timón de su nave, con su sable y su pelo al viento). Desde luego, en la actualidad todavía se siguen leyendo historias de aventuras navales, pero solo se atiende al vendible género de la novela histórica o a clásicos cuya calidad va más allá de su contexto marítimo para construir grandes creaciones psicológicas, como *Benito Cereno* de Herman Melville. Y sin embargo, el autor veronés aún pervive en la memoria colectiva, siquiera en las evocaciones infantiles de los muy mayores y en la pantalla de cine y televisión que puso rostro a

¹⁶ El presente texto de Montesinos es un capítulo de su libro *La letra herida. Autores suicidas, toxicómanos y dementes* (España, Berenice, 2022). Toni Montesinos es un escritor, crítico literario y periodista catalán, nacido en Barcelona en 1972. Escribe para *La Razón*, *Clarín*, *Cuadernos Hispanoamericanos* y otros periódicos, y se desempeña como jefe de redacción en la revista *Qué Leer*. Es autor de varias novelas, poemarios, ensayos y crónicas biográficas.

Sandokán –personaje heredero del capitán Nemo y de otras invenciones de Jules Verne, al que Salgari admiraba tanto–, y también al caballero Roccabruna, a unas peripecias que nos devuelven al mundo de la aventura por la aventura, de una épica humanizada.

Así, Sandokán, el sultán destronado, también llamado el Tigre de Malasia, que se enfrenta al invasor británico en *Los tigres de Mompracem* y *El rey del mar*, representa el ejemplo del eterno perdedor que se levanta de sus cenizas; derrotado con asiduidad, el pirata jamás tira la toalla junto a su fiel compañero, el portugués Yáñez. Por su parte, Roccabruna, en *El corsario negro*, obsesionado por vengar la muerte de sus hermanos perpetrada por un poderoso duque, es débil como cualquier mortal: llora en la última línea de la novela después de descubrir que su amada, a la que acaba abandonando en medio del mar por no traicionar su juramento, es hija del maligno duque. Y es que, como dice Eleonora Arrigoni en una antología de relatos poco conocidos¹⁷ que Salgari publicó durante los años 1900 y 1906 –con el seudónimo de Capitán Guido Altieri, en una famosa colección italiana– “los personajes de Salgari son el espejo de su propia persona, insertados en un ambiente fantástico para que puedan cumplir gestas heroicas, siempre inmersos en la duda y en la dificultad, pero capaces de superarlas”.

El escritor malvivió de esta forma, respondiendo con miles de páginas a las exigencias editoriales, combatiendo la injusticia con la iniciativa de la acción proyectada en sus protagonistas, pues “el «actuar» es el punto clave de sus relatos”, según afirman Claudio Gallo y Caterina Lombardo en el texto “El gran universo de los cuentos de Salgari” –perteneciente también a la antología aludida¹⁸, donde recuerdan la famosa colección *Bibliotechina Aurea Illustrata*, concebida como regalo a los alumnos estudiosos, y en la que participó desde luego Salgari, aunque con el seudónimo referido antes. Era el tiempo en que un niño quedaba fascinado por las historias sobre los polos, el salvaje Oeste, India, Siberia, África o Australia, lugares que en algunos casos Salgari visitó solo con la imaginación¹⁹ –más si cabe en novelas de trasfondo histórico, como las que protagoniza Mirinri, heredero del trono egipcio que es rescatado y ocultado hasta la edad adulta por los seguidores de su padre, al que habían quitado el poder–, anclado como estuvo a su escritorio, pendiente de un destino tan trágico como el de algunos de sus héroes fracasados. Una vida de escritura, pues, que se proyectó en los confines del mundo, pero cuyo sedentarismo tuvo una tremenda excepción de la que daría cuenta en una autobiografía realmente ideal para los aficionados a las historias épicas de romanticismo marítimo, a India y a las junglas, incluso a las trayectorias de los escritores en decadencia.²⁰

Y es que aquel texto sería el canto de cisne de un hombre que escribe sus memorias sumido en el quebranto y la extenuación. Un bello canto para Salgari, porque su autobiografía es a la vez su última ensoñación: revivir la juventud a bordo de barcos surcando mares asiáticos; rememorar el primer e imposible amor adolescente; retomar una vida de pirata que no pudo ir más allá, pues el mar y los peligros fueron sustituidos por el periodismo y las novelas escritas a destajo, por un lado; y por el otro, por el ambiente mortuorio y demente en el seno de su familia. Pero antes de todo ello, Salgari logra burlarse de toda esa muerte previa y futura, recordando.

“Mis memorias serán, por eso, el coronamiento de toda mi obra: la síntesis, el epílogo”, dice en la primera página, melancólica, sufriente, de sus recuerdos autobiográficos. Sin embargo, el instinto por novelar es mayor que la tristeza por verse en la miseria, tras enriquecer a editores que se aprovecharon de él, y el texto

¹⁷ El autor se refiere al libro *Los tigres del mar y otros cuentos*, coeditado por Eleonora Arrigoni –encargada también de la traducción del italiano– y Luis Navarro. Madrid, Páginas de Espuma, 2002. Con epílogo de Claudio Gallo y Caterina Lombardo.

¹⁸ Se trata del epílogo, como ya se indicó en la nota anterior.

¹⁹ Montesinos se equivoca. Salgari solo fue un trotamundos en su imaginación. No conoció ninguno de esos lugares exóticos que evocó en sus novelas. Era un mitómano, un fabulador, como Edward Bloom, el personaje de Tim Burton que protagoniza la película *El gran pez*.

²⁰ El autor desconoce que las memorias de Salgari son apócrifas. Véase nota 10.

cobra un vigor narrativo y una intensidad propios de la mejor de sus novelas de aventuras, en caso de que *Le mie memorie*, publicado en 1928, no sea su mejor libro. Yo me atrevo a decir que sí. Un libro-testamento que se cierra con una especie de diario de sus postreros años –de cuando se intentó quitar la vida por primera vez, en 1909– en el que llora la pérdida de su mujer y siente que “ha llegado el fin” también para él. Un libro, en suma, que precede a sus tres notas de suicidio.

Salgari, así las cosas, pudo disfrutar de una libertad maravillosa previamente a que se entregara a lo que da en calificar de “dolorosa profesión”, cuando muy joven se hizo capitán de barco y navegó hasta las tierras que nutrirían sus mejores narraciones: la India de Sandokán. Tiene entonces “veinte años y una imaginación demasiado romántica” cuando llega al islote de Mompracem, donde va a conocer al famoso rebelde de “ojos penetrantes”, de “mirada hipnótica”, que “tenía las cualidades características de los grandes dirigentes: conocía a fondo el alma humana y sabía el modo de dominarla”. Salgari idolatra así al apuesto y noble pirata, también a su lugarteniente Tremal-Naik, “un hombre excepcional”, y a la joven de la que se enamorará trágicamente, la bella Eva.

De tal modo que él, un marino independiente, simpatiza con las causas de los Tigres, cuya ferocidad es temida por doquier, y se hace revolucionario, justiciero ante los abusos de los países que pretenden aprovecharse de los indios.²¹ En este sentido, no es difícil ver concomitancias entre esta vida errante y oceánica y la que protagonizará el caballero Roccabruna en *El corsario negro*. Salgari es testigo del tiempo en que Inglaterra y Holanda intensifican su lucha contra Sandokán; en las memorias vivimos los peligros, las acciones guerreras, las heridas y las fiebres: episodios reales que se volverán ficticios cuando el escritor haya de regresar y se integre en el mundo del periodismo –“También mi vida de periodista fue pródiga en aventuras”– y de la literatura.

A recorrer esta vida, esta muerte, estos viajes, se dedicó asimismo Ernesto Ferrero en *El último viaje del capitán Salgari*. Una novela en la que el escritor y crítico literario turinés recreaba la vida de Salgari a partir de las voces de su entorno: sus hijos, una chica que queda encandilada por él, su médico, un periodista que va a verlo en 1909 y se encuentra con “el retrato del cansancio”... Pero el autor más célebre de Italia –el mismo que firmó más de ochenta novelas, aquel a quien el rey Humberto I le otorgó el título honorífico de Caballero de la Corona de Italia en 1897– no iba a tardar mucho en descansar eternamente, con el gesto simbólico de abrirse el cuerpo reclamando el honor que las calamidades familiares y profesionales le habían arrebatado.

Daniel ARES: *Las dos vidas de Salgari*²²

Es imposible contar la vida de Emilio Salgari porque en él hay dos vidas: la que tuvo que vivir y no quiso tener, y la que supo escribir y no pudo vivir. Y no se trata de vidas paralelas porque, al final, las dos confluyen y concluyen en la doble rareza de una muerte propia y una autobiografía ajena.

²¹ El verdadero autor de esa fabulación anticolonial, Lorenzo Chiosso, era fascista. Los fascistas italianos, igual que los nazis alemanes y los nacionalistas japoneses, denunciaban con mucho escrúpulo y vehemencia los atropellos imperialistas de Gran Bretaña y Francia en ultramar, y hablaban de «solidaridad» con los pueblos oprimidos de Asia, África, Oceanía y América Latina. Pero solo se trataba de una sobreactuación demagógica y oportunista, puesto que las tres potencias del Eje fueron rabiosamente expansionistas en su política exterior, vale decir, nada respetuosas del principio de autodeterminación nacional. El antiimperialismo que Chiosso atribuye a Salgari en su autobiografía apócrifa es selectivo. Se trata de un *anticolonialismo de doble vara*.

²² Este texto de Ares forma parte de su libro *Historias de escritores* (Bs. As., Alfaguara, 1998), donde reunió semblanzas de once grandes literatos: Honoré de Balzac, William Faulkner, Ernest Hemingway, Jack London, Roberto Arlt, Fiodor Dostoyevski, etc. Daniel Ares es un periodista y escritor argentino. Nació en Buenos Aires, en 1956. Durante muchos años trabajó en grandes diarios y revistas de la Argentina, como *Clarín*, *Noticias*, *La Prensa*, *Siete Días*, *Eroticón*, *Satiricón*, *Conozca Más* y *El Gráfico*. Actualmente reside en Brasil. Es autor de varias novelas (*La curva de la risa*, *Banderas en los balcones*, *Josefina atrapada por la pasión*, *El asesino entre el centeno*) y la biografía *Popper. La Patagonia del oro*.

Dice el estupendo poeta brasileño Ferreira Gullar: “El arte existe porque la vida no basta”. En el caso de Emilio Salgari, dicha verdad alcanzó la forma material de la locura.

La vida que Emilio tuvo que vivir empieza el 21 de agosto de 1862, en la ciudad de Verona, Italia, donde nace Emilio Salgari, y, según recuerde hasta su muerte, dispuesto desde ya a ser navegante. Avistar las costas y los puertos extranjeros, explorar otras tierras, atravesar sus selvas, sus desiertos. Esa es la vida que quiere, y va por ella.

Hijo de pequeños comerciantes, con 16 años deja Verona y marcha a Venecia para ingresar en el Real Instituto Técnico Naval Paolo Sarpi. Allí obtendrá el sonoro título de capitán de gran cabotaje, cree, pero no. Nunca lo logra. Navega, sí. En un buque escuela recorre un poco el Mediterráneo y, alguna vez, incluso, hará un crucero por el Adriático... Pero no alcanza la India, ninguna Malasia, ni el Pacífico Sur, o todos esos lugares sobre los que, a partir de entonces, recordará tanto.

Enfermo de regreso de un viaje, incapacitado para el esfuerzo físico, hacia 1882 deja la escuela naval y se vuelve a Verona porque ya descubrió que escribir no sólo le permite navegar, sino también vivir.

En 1883, con 21 años, ve su primer relato publicado en un periódico de Milán. Sus dos vidas empiezan a cruzarse.

La crítica lo mira de reojo y el público lo abraza. Sucesivas generaciones de críticos y públicos harán exactamente lo mismo en todo el mundo. El éxito lo lleva. Salgari se interna en sus ficciones, y comienza a perderse.

Un crítico lo tacha de escritor menor, y él lo reta a duelo cuando en Italia estaban ya prohibidos. Su crítico no volverá a criticarlo, pero lo denuncia: Salgari le corta la cara con un florete real de sus ficciones, y acaba en la cárcel. ¿Treinta días, seis meses, tres? Desconcertados por su extraña autobiografía póstuma, sus biógrafos no podrán precisarlo nunca. El hecho es que un día recupera la libertad y vuelve a la escritura con la trágica buena suerte de sus corsarios.

Su fama crece. Regresa a Verona requerido por un periódico local, donde en octubre de 1883 comienza a publicar *El Tigre de la Malasia*. Más éxito, más fama. Ya logró en Génova su primer contrato editorial. No le parece muy ventajoso, pero confía en que su público lo sacará de la pobreza más tarde o más temprano. Y no.

Las ventas suben, sí, el público crece, también... pero el dinero sigue sin llegar. Tal vez cuando saque un libro... Trabaja duro.

En 1887 aparece su primera novela en forma de libro: *La favorita del Mahdi*. La saga de Mompracem sigue y suma, y él mantiene todas las esperanzas de los 25 años mientras pasa sus horas entre bellas princesas, héroes nobles y villanos sin perdón... Se diría que hasta allí cada una de sus vidas mutuamente se inspiran, y se fortalecen. Pero en 1889 se suicida su padre.

Por tres largos años, Salgari no escribe ni publica nada. Ni una palabra. Es el lapso de silencio más largo de su vida. Así se mide mejor el terremoto callado que lo sacude. Como si supiera o sintiera que allí se inaugura un trágico sino familiar que un día vendrá por él, y más tarde por dos de sus hijos.

Tenue y difuso, reaparece en 1892 con *La cimitarra del Buda*, una historia independiente, menor, se dirá, pero está de vuelta, y otra vez se pierde por tierras que no conoce, y lo mejor: ahora él también tiene su amada. Su heroína.

Ese mismo 1892, conoce a una actriz y se enamora y se casa y es feliz, como si él mismo escribiese sus días. Ella se llama Ida Peruzzi, pero inspirado en Verdi, él prefiere ponerle Aída, así ya tiene su propia musa, auténtica y ficticia. Para eso está el arte, para que baste la vida.

Pronto nace su primera hija, Fátima. Una alegría, y un despertar. Algo de sus ficciones escapó hacia una realidad que no conocía. Ahora ya no importa el dinero prometido, ahora urge.

En busca de mejores contratos, los Salgari se trasladan a Turín. Será editor de la casa Speirani, dedicada al público que más lo sigue: los jóvenes. En los próximos seis años, producirá 25 novelas, más de 50 folletines, y otros dos hijos: Nadir y Romero. El dinero se hace imperioso: “El pan, había que ganarse el pan. El editor me lanzó, es verdad, con deslumbradoras cubiertas, pero vendía ejemplar tras ejemplar y yo me atareaba en emborronar cuartillas y cuartillas para ganar lo indispensable y no morir de hambre”.

En 1898 aparece *El corsario negro*. Ya es el escritor más vendido de Italia y un editor lo convence de abandonar Turín por Génova, donde firma un nuevo contrato por diez años para la casa Donath. Cuatro mil liras por tres novelas anuales. Cree que es un buen arreglo, pero pronto cuatro mil liras son nada, y sus tres novelas siguen siendo tres.

En 1900, abandona Génova y se vuelve a Turín, donde nace su cuarto hijo: Omar. Las mudanzas, la familia, los traslados. Por mucho que trabaje, ya nada es suficiente. La vida no bastaba, y de pronto el arte tampoco. Y comienza el fin.

Hacia 1905, sin mediodía que la preceda, llega la noche de su destino: Aída, su esposa amada, comenzó a enloquecer. Debe internarla en una clínica psiquiátrica. Para entonces, es el escritor más vendido de Europa, rompe la barrera de los cien mil ejemplares, y hasta le otorgan el título de caballero. Pero el dinero sigue sin llegar y él ya no puede esperarlo, y desespera.

“He perdido cuanto más tenía de querido, ¡mi Aída! Aquella que todo lo compartió conmigo, aquella que sufrió con mis pesares, mi inspiradora, mi amiga, mi alma. Ha llegado el fin”.

El fin, sí. En 1907, hartos, rompe su contrato con Donath, y firma con la casa Bemporad. El nuevo acuerdo es su última esperanza.

Pero mientras su Aída se aleja de todo y de sí misma en un manicomio, Salgari recibe el empujón que le faltaba: su ex editor Donath lo procesa por incumplimiento de contrato, y exige indemnización de 6.000 liras. Su ingreso anual.

Así se explica mejor la aparición, en 1907, de *Las maravillas del año 2000*, repentina novela de ciencia ficción, apurada, desgana, artificiosa, la primera de una serie que expone la vasta extensión de su cansancio. En cuatro años le entregará a su nuevo patrón otras veinte novelas así. Ninguna mejor. Es el fin: “Llega la vejez. Nada tengo para pasarla tranquilo. Solo la eterna pluma, el eterno tintero y mi inseparable cigarrillo. El alivio me lo procura el tabaco, el alimento no”.

En 1910 tiene su primer intento de suicidio. Sobrevive. Pero en 1911 no falla.

Diecisiete años después, en 1928, aparece *Mis memorias*, esa rara autobiografía ajena, firmada por Emilio Salgari, narrada en primera persona, pero escrita por un profesor de sus hijos, al que éstos le encargan la obra como una especie de homenaje al padre, o acaso urgidos por sus deudas. Tanto da, es falsa.

Reconstruye las aventuras y los duelos y los viajes de esa vida única que supo escribir y no pudo tener; pero eso sí: confluye y concluye, fiel, textual, con las últimas palabras que dejó escritas Emilio Salgari para sus editores: “A ustedes, que se enriquecieron con mi sudor manteniéndonos a mi familia y a mí en una continua semimiseria, o algo peor; les pido sólo que, en compensación con las ganancias que les he proporcionado, paguen los gastos de mi entierro. Los saludo rompiendo la pluma”.

Era el 25 de abril de 1911. En las afueras de Turín, en la casa de verano de los días mejores, hacia la medianoche, Salgari se interna en un bosque cercano. Lleva una daga curva propia de sus mejores ficciones, y allí, digno de sus mejores héroes, practica el rito japonés del *seppuku*. Se hunde la daga en el estómago, rasga su vientre, y sin discípulos que lo asistan, intenta abrirse la garganta. Y sangra hasta que no sangra más.

Por eso es imposible contar la vida de Emilio Salgari. Porque la vida que quiso tener y no pudo vivir, allí, en ese final, se funde y se confunde con la otra, la que no pudo vivir pero supo escribir, y que por esa misma razón todavía vive. Porque la muerte no basta cuando existe el arte.

ENTREVISTA A JORGE RIECHMANN

¿HACIA DÓNDE VAMOS? ECOLOGÍA Y DECRECIMIENTO

Verano boreal de 2022, en Cercedilla y el *camping* de La Nava (Pinares Llanos, cerca de Madrid)

Corsario Rojo: Desde Argentina es difícil calibrar el alcance, la importancia y las consecuencias posibles del altercado policial/judicial en el que usted, junto a otras personas, se ha visto envuelto recientemente. Nos parece un tema en modo alguno menor...

Jorge Riechmann: En realidad se trata de dos acciones no violentas de desobediencia civil (contra la tragedia climática que va desplegándose en nuestro siglo, que yo llamo desde hace algunos años el Siglo de la Gran Prueba) que en mi caso han dado lugar a dos detenciones, estos últimos años. Por una parte, el 7 de octubre de 2019 unos trescientos activistas y militantes cortamos el tráfico rodado en una de las principales avenidas de Madrid (al lado de Nuevos Ministerios) y aguantamos la presión de la policía durante una hora y media aproximadamente. Ahí nos detuvieron a tres personas (hubo además 180 identificaciones), y nos enviaron después al juez de instrucción con acusaciones falsas.

Se nos acusa de *resistencia grave* a la autoridad (artículo 550 del Código Penal español), lo que contempla castigos con penas de prisión de uno a cuatro años y multa de tres a seis meses. Toda nuestra «resistencia» consistió en tratar de que no nos lesionaran al retirarnos del puente ocupado –algunos compañeros y compañeras sí que sufrieron daños, incluso con algún hueso roto–. No es para tomárselo a broma, desde luego, porque el juez de instrucción (siguiendo instrucción de Fiscalía) decidió dar curso a la acusación y ordenó la apertura de juicio oral. (Del que aún estamos pendientes: estos procedimientos son lentos, y la pandemia de covid-19 los ralentizó aún más). Tengo opción de acabar en la cárcel por esa protesta pacífica.

Sucede que tras el aumento de conflictividad social que suscitó la crisis económica que arrancó en 2008, muchos países (España entre ellos) endurecieron sus leyes para desalentar las protestas, mediante reformas de la legislación penal y/o introduciendo legislación específica (en España la llamada “ley Mordaza”: desde que entró en vigor el 1º de julio de 2015 y sólo hasta 2020, se impusieron un total de 1.155.727 sanciones que suman 815 millones de euros, y la cuenta sigue después: la ley está en vigor). Por otra parte, uno es bien consciente del privilegio que supone vivir dentro de un orden político que quiere ser un estado de derecho, aunque siempre le falte bastante para ello, si lo comparamos con el tipo de represión de las protestas que encontramos en sistemas más autoritarios. Nuestra represión es poca cosa comparada con los más de 1.700 ecologistas asesinados en un decenio en países del Sur global, con Brasil y Colombia a la cabeza (informe *Global Witness* 2022).

En realidad, el asunto tendría un aspecto un poco chusco. El mismo art. 550 de nuestro Código Penal estipula que “se considerarán actos de atentado los cometidos contra los funcionarios docentes o sanitarios que se hallen en el ejercicio de las funciones propias de su cargo, o con ocasión de ellas”. Ahora bien, yo soy un

funcionario docente, y cabría argumentar que, como profesor universitario de ética y filosofía política, al protestar contra el ecocidio y genocidio climático que se está urdiendo me hallaba en el pleno ejercicio de las funciones propias de mi cargo (algunas de mis estudiantes participaron en la protesta, codo con codo y mostrando un coraje ejemplar). Así que el delito lo habrían cometido más bien los policías que me detuvieron, no yo... Aquí aparece un conflicto interesante, aunque me temo que no resultará sencillo convencer al juez o jueza de lo acertado de este punto de vista.

La segunda acción tuvo lugar el 6 de abril de 2022. Doy un recorte de prensa que explica el asunto: “Decenas de manifestantes –más de un centenar según la organización–, en su mayoría científicos, se han sentado frente a la fachada principal del Congreso gritando consignas como *No hay planeta B* o *Sin planeta no hay futuro*, mientras que otros concentrados portaban una pancarta que decía: *Alerta roja. Escuchad a la ciencia*. Desde la entidad han explicado en un comunicado que ‘la sangre roja que se ha derramado simboliza el estado de trágica emergencia que establece el sexto informe del IPCC que, de no actuar, nos lleva a una senda suicida para la humanidad’. Ahora bien, ‘esta sangre falsa y biodegradable no ocasionará daño ni perjuicio material alguno, al contrario de la criminal inacción climática actual de los gobiernos’, han agregado. La acción transcurrió con el pleno del Congreso en marcha y cerca de la mitad de los miembros del Gobierno dentro del hemiciclo. El presidente del Ejecutivo, Pedro Sánchez, había salido del edificio pocos minutos antes y, tras lo ocurrido, en los pasillos de la Cámara baja se comentaba un posible fallo de seguridad. De hecho, el ministro del Interior, Fernando Grande-Marlaska, salió del hemiciclo para ser informado por la comisaria del Congreso de lo ocurrido en las afueras del edificio. Los policías que estaban en la escalinata también resultaron manchados de la pintura y comprobaron que se quitaba fácil sólo con agua”, según apuntaron los agentes a Servimedia” (*La Vanguardia*/Agencias: “Activistas contra la inacción climática arrojan pintura roja en la fachada del Congreso”, *La Vanguardia*, 6 de abril de 2022).

Como se ve, otra acción de desobediencia civil no violenta. En este caso nos detuvieron a una quincena de personas, de nuevo con acusaciones falsas, la más importante de las cuales remite al artículo 497 del Código Penal: perturbación grave de las sesiones del Congreso (pena de prisión de seis meses a un año). Esto irá a un juez o jueza de la Audiencia Nacional (es una cuestión de procedimiento –competencias sobre el delito contra Altas Instituciones). Lo normal sería que se archivase el procedimiento por no existir la comisión de delito alguno. Pero estamos muy lejos de encontrarnos en un mundo normal, y las estrategias de *lawfare* contra adversarios del (des)orden vigente (o personas que son percibidas como tales) resultan cada vez más rudas y desacomplejadas.

De manera que si las cosas fueran muy mal tengo opciones, entre el juicio anterior aún pendiente (aquella protesta climática del 7 de octubre de 2019) y lo que se siga de esto de ahora en 2022, a pasar varios meses (o algún año) en la cárcel. Ningún deseo de que eso suceda, pero al mismo tiempo ninguna preocupación. Por una parte, quienes hemos protestado en esas acciones estamos cumpliendo deberes básicos de ciudadanía. Para llegar a la cita previa a la acción del 6 de abril en el Congreso, tenía yo que atravesar caminando el Parque del Retiro. Iba valorando la situación, temiendo que hubiese quizá detenciones y acabásemos en los calabozos de la gran Comisaría de Moratalaz, pasando revista a lo que debíamos hacer y evitar en una acción de desobediencia civil como la que iba a tener lugar apenas una hora después... Y veía a gente haciendo deporte. Jubilados andando rápido o corriendo, un piragüista en el gran Estanque, un joven practicando artes marciales... Cuidar el cuerpo está bien, sí. Pero ¿cuidar el cuerpo para qué? Y sentía yo una gran serenidad al pensar que mi vida, como la de las y los otros activistas a cuyo encuentro iba, estaba justificada. En un mundo donde casi nada tiene sentido, nuestras vidas sí lo tienen. La desproporción entre lo que habría de lograrse y nuestras flacas fuerzas es enorme, pero al menos lo que hacemos se orienta bien. Sentimos quizá ecoangustia, pero al menos no la triste angustia del sinsentido existencial.

Por otro lado, ya Thoreau señaló que, en una sociedad injusta, el lugar para un ser humano que aspira a la justicia será en muchas ocasiones la cárcel. Uno intuye que quizá la prisión fuese un espacio de serenidad en un mundo cuyas dinámicas se aceleran para llevarnos hacia futuros infernales. Podría uno decirse a sí mismo: “bueno, hice casi todo lo que pude por evitar este horror”. En medio de las luchas de los años 1960, escribía el poeta gallego Uxío Novoneyra: “da vergüenza estar vivo”. En la cárcel ¿sentiría uno, quizá, menos vergüenza de estar vivo?

Aprovecho esta entrevista para agradecer públicamente el valiosísimo trabajo del colectivo de abogadas y abogados de Legal Sol (una de las buenas herencias del 15-M), que nos defienden con asistencia jurídica gratuita en estos casos de detenciones y juicios (y muchos otros similares).

CR: El primero de mayo de 2020, en medio de la gran encerrona planetaria impuesta para luchar contra el SARS-CoV-2, usted dio a conocer un manifiesto –*La necesidad de luchar contra un mundo virtual*– firmado junto a Adrián Almazán y trescientas personas más. ¿Podría contarnos los entretelones de la redacción de ese texto: ¿quiénes, cómo y por qué lo redactaron y dieron a conocer en ese momento, nada menos?

JR: La iniciativa venía de Francia, donde hay minorías más conscientes de los lados oscuros de la tecnociencia que en mi propio país. El colectivo francés *Écran total* redactó el texto; Adrián Almazán (un joven amigo y colaborador mío, cuya tesis doctoral tuve el gusto de dirigir hace algunos años) y yo mismo lo traducimos, y junto con compañeras del Grupo de Investigación Transdisciplinar sobre Transiciones Socioecológicas (GinTRANS) introducimos algunos pequeños matices.

Nos pronunciábamos en ese texto, efectivamente, contra la “doctrina del *shock* digital”, señalando el riesgo de que una parte de los buenos propósitos para el día después de la pandemia estuviesen siendo ya *de facto* neutralizados por la aceleración de los procesos de digitalización e informatización. Proponíamos, en esa primavera de 2020, un boicot explícito y masivo a las diferentes aplicaciones móviles que, bajo la premisa de la lucha contra la covid-19, apuntaban a la instalación efectiva de un seguimiento generalizado de la población: un “Gran Salto Adelante” en el “capitalismo de la vigilancia” contra el que vienen advirtiendo Shoshana Zuboff, Marta Peirano y otras investigadoras. En el texto mostrábamos cómo ese tipo de aplicaciones son el ejemplo paradigmático de nuestra fascinación ante la tecnología, que se va convirtiendo en dependencia total de ella.

El neurocientífico alemán Manfred Spitzer habla de *demencia digital* (su libro homónimo lo publicó en España Eds. B en 2013): así como los seres humanos podemos padecer, sobre todo cuando envejecemos, diversas formas de demencia incapacitante, el capitalismo senil nos inunda con tanta información que olvidamos lo esencial y perdemos la capacidad de priorizar de acuerdo con nuestros verdaderos intereses a largo plazo. El actor español José Sacristán ha evocado en varias ocasiones cómo el tío Tomás, un viejo sabio y analfabeto de su pueblo, solía decir: lo primero es antes. Pero nuestras sociedades, muy desorientadas, no son capaces de priorizar lo más importante... ¡No vemos que lo primero es antes!

La instantaneidad superficial de los continuos intercambios virtuales degrada nuestra capacidad de atención: cada vez nos cuesta más, por ejemplo, sumergirnos en un texto extenso (por importante que sea), comprenderlo de verdad, dialogar con él. Se impone la desinformación por sobreinformación y acabamos sepultados bajo un alud de nimiedades digitales. Una de las causas profundas de la incapacidad de nuestras sociedades para reaccionar adecuadamente frente a las amenazas existenciales que afrontamos (comenzando por la tragedia climática) se encuentra en esta generalizada demencia digital (véase Ellen Kositz, “Siete horas y catorce minutos: Manfred Spitzer sobre la demencia digital”, *Rebelión*, 18 de febrero de 2022).

Internet, la gran promesa de inteligencia colectiva, nos extravía en la trivialidad, la gresca y la desatención. Está funcionando en la superficie sobre todo como un multiplicador del ruido, mientras que en el trasfondo vemos afianzarse una red de dominación más tupida y compleja de lo que nunca pudieron soñar las tiranías del pasado (incluyendo las distopías orwellianas del siglo XX). Las NTIC (Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación) van traducéndose en fetichismo tecnológico, consumismo ininterrumpido, aislamiento social y debilidad política. Y sumándoles el “internet de las cosas” aparece ese horizonte de tiranía integral que no vemos, cegados –como los niños en los cuentos– por la promesa de superpoderes. Se diría que Prometeo no ha sabido qué hacer consigo mismo...

CR: Poco después dio a conocer “Decrecer, desdigitalizar – 15 tesis”, un extenso y muy documentado texto (que reproducimos en *Kalewche*) donde argumenta tanto contra la viabilidad energética de un mundo fuertemente «virtualizado» como contra su deseabilidad ética, política y social. La asociación “verde y digital”, hoy tan en boga, le parece a usted una contradicción flagrante. Para el común de los mortales, sin embargo, un celular parece consumir poca energía, y una reunión por Meet o por Zoom parecería más barato y menos costoso energéticamente que un viaje para un encuentro «presencial»: ¿dónde está la trampa?

JR: La dinámica más importante para nuestras sociedades, ya desde hace algunos decenios, es la extralimitación ecológica, que está poniendo en entredicho la habitabilidad del planeta Tierra para nuestra especie (y muchísimas otras especies, claro está). Lo más obvio es la tragedia climática, pero hay muchos otros aspectos de la degradación en curso. Por ejemplo, impresiona constatar que hoy el agua de lluvia no es en rigor ya potable en ningún lugar del mundo por contener altos niveles de PFA (SPP en castellano: Sustancias Perfluoroalquiladas y Polifluoroalquiladas, o *Per- and Polyfluoroalkyl Substances* en inglés), sustancias que son cancerígenas, hepatotóxicas, inmunotóxicas, y tóxicas para la reproducción, el desarrollo y el comportamiento (véase Ian T. Cousins y otros, “Outside the safe operating space of a new planetary boundary for Per- and Polyfluoroalkyl Substances”, *Environmental Science and Technology*, 2 de agosto de 2022).

Así pues, debemos interrogar todos los desarrollos socioeconómicos y tecnológicos en relación a este enorme asunto de la crisis ecosocial y la extralimitación. A menudo nos cuesta hacerlo a las izquierdas, porque estamos acostumbrados a prestar atención, sobre todo, a las cuestiones de desigualdad social (que son importantísimas –pero ¡no agotan el campo de nuestros problemas!). Necesitamos ver con claridad lo que está en juego (y no a largo plazo): la habitabilidad de la Tierra, la misma extinción de la especie humana.

De manera que hemos de evaluar cada tecnología no en función de cómo encaja en el imaginario de progreso capitalista que hoy prevalece, sino a partir de criterios económico-ecológicos muy básicos: cuáles son sus requisitos metabólicos (uso de materia y energía), en qué medida contribuye o no a contrarrestar la extralimitación ecológica, cuál es el contexto sociotécnico de cada chisme en particular. Teniendo además en cuenta las trampas de la ecoeficiencia, la paradoja de Jevons y los ciclos de vida completos.

La eficiencia, en general, es una buena cosa. Es valioso ser más eficientes *a igualdad de las demás circunstancias* (esa importante cláusula limitativa que encontramos a menudo en ciencias sociales). Y la ecoeficiencia también es valiosa: el hacer más con menos es una buena idea. Pero si uno solamente apuesta por estrategias de eficiencia y ecoeficiencia dentro de la dinámica general de nuestras sociedades capitalistas, casi siempre lo que se gana con esa eficiencia se lo come el aumento de consumo que se produce dentro de esa misma dinámica. Eso es lo que los economistas, desde hace más de un siglo, conocen como “efecto rebote” o “paradoja de Jevons”. Podemos ser cada vez más eficientes y al mismo tiempo más insostenibles: y eso hace que una estrategia de eficiencia, sin más, en realidad no nos lleve muy lejos.

Si aplicamos esta clase de análisis a los procesos de digitalización, si nos preguntamos por la “mochila ecológica” oculta de cada cachivache electrónico y cada proceso informático, vemos que las NTIC (que están funcionando sobre todo como aceleradoras del capitalismo) no salen bien paradas... La economía digital, como ha señalado José Bellver, esconde tras de sí unas cargas ecológicas importantes que cabe encontrar en dos frentes: importantes requerimientos de energía y materiales para su fabricación y uso, y por otra parte residuos tóxicos “desde la cuna hasta la tumba” de su ciclo vital (remito a su artículo “Costes y restricciones ecológicas al capitalismo digital”, en *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global* n° 144, 2019).

Una fantasía básica de nuestra época es que el crecimiento exponencial de las tecnologías digitales sobrecompensará el descenso energético y los demás límites biofísicos... Y es pura fantasía –pese a que el orden existente se apoya en ella. Gustave Flaubert anotaba en su *Sottisier* las tonterías, tópicos, estupideces e irreflexiones que conformaban la parte peor del sentido común de la Francia de su época (esto desembocó, como se sabe, en la segunda parte de *Bouvard et Pécuchet*). La tesis de la digitalización imparable e irreversible, las “islas que pronto serán sepultadas por océanos digitales”, conviene anotarla en nuestro *sottisier* del siglo XXI.

CR: En las 15 tesis coloca usted ya en el propio título al decrecimiento, un concepto sobre el cual, en el pasado, había expuesto reparos (no un rechazo abierto, pero sí algunos reparos), prefiriendo hablar de lo que llamaba usted “ecosocialismo descalzo”. ¿Ha habido un cambio en su perspectiva, así sea de matiz, en relación al decrecimiento?

JR: Bueno, mi *ecosocialismo descalzo* significa básicamente ecosocialismo decrecentista. La tensión estaría más bien entre lo que cabría llamar “ecosocialismo clásico” (que era también el mío hacia 1990, por ejemplo) y decrecimiento. ¿Qué ha variado? Sobre todo, el rápido empeoramiento de nuestra situación ecológico-social. Dado que estamos más allá de los límites (*overshoot*), toca decrecer. Había ciertos márgenes de acción hace tres o cuatro decenios de los que ahora ya no disponemos.

Por otra parte, después de que una de las organizaciones a las que pertenezco y que más respeto y aprecio, Ecologistas en Acción, aprobase en su IV Congreso (Valencia, diciembre de 2008) una importante línea de trabajo sobre decrecimiento (con la fórmula de que decrecer es “producir valor, libertad y felicidad reduciendo significativamente la utilización de materia y energía”), yo depuse algunas reservas que aún abrigaba contra el concepto.

El ideario del decrecimiento ha sido impulsado en Francia desde hace dos decenios por autores como Serge Latouche, Vincent Cheynet, François Schneider, Paul Ariès; o Carlos Taibo en España. La parte absolutamente sensata e irrenunciable del decrecentismo es la disidencia de la huida hacia delante: resulta imposible el crecimiento ilimitado dentro de una biosfera finita. Una economía que crece al 3% (lo que nuestros productivistas consideran el mínimo deseable para que el sistema funcione medio bien), ¡se dobla en 23 años, y en apenas 78 años se multiplica por diez! El desarrollo capitalista es una revuelta contra el principio de realidad. Como sugería Joaquim Sempere (en “Decrecimiento y autocontención”, *Ecología política* n° 35, 2007), “la duda no está en si habrá o no decrecimiento, sino en si será deliberado y más o menos programado según pautas consensuadas (...) o si se impondrá al margen de la intervención consciente de la humanidad, caóticamente y en un contexto de lucha darwinista de todos contra todos”. Es lo que luego autores que escriben en inglés como Giorgos Kallis o Jason Hickel formulan como *degrowth by disaster or by design*.

Pero, si nos damos cuenta, esa denuncia de la locura de pensar que es posible el crecimiento indefinido dentro de una biosfera finita no la ha inventado el decrecentismo: forma parte de las tesis básicas de los

movimientos ecologistas desde los años sesenta y setenta del siglo XX. Yo diría que lo mismo pasa con muchos otros temas del decrecimiento: son variaciones y reelaboraciones sobre asuntos que desarrolló el ecologismo mucho tiempo antes.

Un aspecto que puede resultar problemático en las propuestas de decrecimiento es que a veces se centran demasiado exclusivamente en la esfera del consumo; en la idea de reducción de los consumos. La posible trampa es el simple *consumerism*: una ideología ciudadanista de transformación a través del consumo responsable individual.

No es que no nos haga falta actuar sobre la esfera del consumo, y en toda esa dimensión cultural y simbólica que tiene un peso tan grande en las sociedades productivistas y consumistas contemporáneas. Nos hace falta, pero no basta con eso. Hay toda una dimensión de transformaciones institucionales y estructurales que solamente se pueden abordar, no desde las iniciativas individuales e individualizadas de cambios en los consumos y estilos de vida, sino desde la acción colectiva para transformar los parámetros básicos del sistema. Por decirlo de una manera clara: no nos hace falta solamente disminuir nuestro consumo individual de carne y de pescado (que nos hace falta; nos hace falta autolimitación en este terreno), sino que nos hace falta también socializar la banca.

Consumo y producción van de la mano. Productivismo-y-consumismo-y-extractivismo: producir más para consumir más para producir más para... Otra forma de verlo: producir por producir y consumir por consumir. La rueda que mueve la máquina infernal está oculta detrás del vistoso primer plano: es la acumulación de capital. Nos oponemos al productivismo-consumismo-extractivismo (producción por la producción acoplada con el consumo por el consumo), y no puede obviarse la dimensión de los cambios estructurales que son necesarios. No podemos descuidar esos objetivos institucionales y estructurales para privilegiar sólo estrategias de modificación de los hábitos de consumo.

Ése es un riesgo de las propuestas de decrecimiento, y tenemos que ser conscientes de ello. De ahí que sigan estando a la orden del día las nociones de ecosocialismo (descalzo) y ecofeminismo (de subsistencia), que nunca han descuidado aquellas dimensiones estructurales.

Un texto breve e interesante para reflexionar sobre estas cuestiones es “Concretando el decrecimiento” de Luis González Reyes (en la revista *Éxodo*, 11 de julio de 2022). Remito también a la nueva edición del *Manifiesto ecosocialista* de 1990 que preparé junto con dos jóvenes colaboradoras, Irene Gómez-Olano y Amanda Subiela Mathiesen (publicado en Libros de la Catarata, Madrid, 2022), y que incluye algunos textos recientes básicos para el diálogo entre ecosocialismo y decrecimiento (textos de Joaquim Sempere, Facundo Nahuel Martín, Timothée Parrique, Giorgos Kallis, Michael Löwy y otros).

Lo queramos o no, por las buenas o por las malas, habrá decrecimiento material y energético –insiste por ejemplo Yayo Herrero–. Y entonces, o vamos a políticas de redistribución e igualdad social, o nos adentraremos aún más en un mundo caníbal, crecientemente fascistizado.

CR: Plantea usted que siempre que algo lo pensamos como irreversible, lo más probable es que nos equivoquemos, y que es un error pensar que la digitalización es irreversible. A la mayoría de las personas les cuesta pensar que ciertas cosas son reversibles (la agricultura, se podría decir, ha sido irreversible, al igual que el Estado). Más en concreto, cuesta pensar que la industria y la digitalización vayan a retroceder. ¿Qué podría decirnos sobre esto?

JR: Necesitamos pensarnos, no ya en la *longue durée* de algunos siglos que proponían historiadores como Fernand Braudel, sino en la *Big History* de una humanidad enmarcada en la historia de la Tierra (¡4.500

millones de años!) y el cosmos. ¿La desigualdad social es reversible? En términos de historia de la especie, es un fenómeno reciente. *Homo sapiens sapiens* existe desde hace más de 150.000 años. Hasta hace cinco mil años aproximadamente, vivimos primero en grupos de cazadores-recolectores, y luego en aldeas de agricultores y pastores, sin apenas desigualdades sociales. (Sólo algo de división sexual del trabajo; nada comparable al patriarcado que vendría después.) Lo podemos llamar “comunismo primitivo”, o de otra manera si se prefiere.

Luego, hace aproximadamente cinco mil años, aparece el fenómeno de la desigualdad: se desarrollan el patriarcado, las ciudades, las estructuras estatales, los ejércitos permanentes, las élites que se apoderan de los excedentes que producen los de abajo... Sirva como ejemplo cercano la cultura de El Argar, que se desarrolla entre 2.200 y 1.550 AEC (inicios de la Edad del Bronce en Europa), asentada en la actual región de Murcia, en España. Los arqueólogos coinciden en que se trata de la primera sociedad dividida en clases en la Península Ibérica, identificando tres estratos: la clase dominante, aproximadamente un 10% de la población; un 50% de individuos con ciertos derechos político-sociales; y un 40% de personas en régimen de servidumbre o esclavitud. Las ciudades amuralladas de El Argar desaparecieron sin dejar otros rastros que los arqueológicos o bien “por un agotamiento de los recursos naturales que la sustentaban (...) o por una gigantesca revolución popular que arrasó todas sus ciudades a causa del insoportable yugo de la clase dirigente, la tenedora del armamento, los recursos y las vidas” (escribe el periodista Vicente G. Olaya).

Bueno, no porque los fenómenos de esclavitud, servidumbre, trabajo asalariado y otras formas de dominación social tengan cierto recorrido histórico vamos a pensar que son irreversibles, ¿verdad? Con mayor razón todavía para los fenómenos de industrialización y digitalización. Si sus presupuestos materiales y energéticos flaquean, ¿cómo pensar que no van a retroceder? Como decimos muchas veces: con una patronal o con un gobierno o con un Estado Mayor de las fuerzas armadas cabe negociar; pero el contenido en litio de la corteza terrestre, o la segunda ley de la termodinámica, no son negociables.

Hoy ya no podemos pensar en una sociedad industrial de alta tecnología para ocho o diez mil millones de seres humanos. Una economía de subsistencia modernizada poscapitalista está aún a nuestro alcance, y daría lo bastante para satisfacer las necesidades básicas de todas y todos, y posibilitar formas de plenitud vital con poca huella ecológica. Creo que, en Europa, debería inspirarnos la estupenda consigna de *vivir sabroso* (en la Colombia de Francia Márquez y Gustavo Petro) en ese sentido (ecosocialista decrecentista).

CR: Permítanos colocarnos en el rol de abogado del diablo. Hay al menos una objeción que se podría formular a lo que usted sostiene. Lo que el capitalismo demanda es el crecimiento de la economía en términos de valor, no necesariamente en términos de bienes materiales absolutos o de energía. De hecho, una paradoja de nuestros tiempos es que la economía global tiene dificultades para conseguir tasas de crecimiento (medido en valor) del 3%, pero las consecuencias de su crecimiento material son terribles. Ahora bien: ¿no se podría conseguir un crecimiento en valor junto a un decrecimiento económico material?

JR: Lo que ustedes están evocando es el debate en torno a la desmaterialización de la economía capitalista, que lleva varios decenios en curso. Es ciertamente una posibilidad teórica que se ha plasmado en algunas propuestas interesantes: “factor 4” y “factor 10” (aquí podemos remitir a los trabajos del Instituto Wuppertal en Alemania, entre otros), vender servicios en lugar de productos, etc. Pero a ese capitalismo ideal, que emprendería una senda de desmaterialización, nunca nos hemos acercado y todo indica que tampoco lo haremos en el futuro. Es una cuestión empírica: no sólo no hay evidencias que apoyen la existencia de una economía de crecimiento desacoplada de las presiones medioambientales que se acerque a lo que se necesitaría para lidiar con la crisis ecosocial (incluyendo la crisis climática), sino que parece inverosímil que

ese desacoplamiento se pueda dar en un futuro. El informe de 2019 *Decoupling Debunked* es muy convincente a ese respecto (<https://eeb.org/wp-content/uploads/2019/07/Decoupling-Debunked.pdf>). En España, uno de nuestros mejores economistas ecológicos, el profesor Óscar Carpintero (Universidad de Valladolid), ha argumentado poderosamente contra la tesis de la desmaterialización: recomendando sus trabajos al respecto.

Es el mundo del «como si»: el capitalismo verde no llegará a existir, pero hagamos como si fuese posible. No habrá desacoplamiento entre crecimiento económico e impactos ambientales, pero obremos como si lo contrario fuese cierto. La transición energética implica usar menos energía, pero finjamos que la sobreabundancia energética va a prolongarse. Las ilusiones del neoliberalismo progresista... con las que comulga también casi toda la izquierda.

CR: Atrapada entre el descenso/agotamiento de los combustibles fósiles, por un lado, y el cambio climático, por el otro, la humanidad afronta desafíos inéditos. Muchos creen que estamos al borde de un colapso civilizatorio, e incluso que el colapso ya ha llegado. Usted considera que estamos en el “Siglo de la Gran Prueba”. ¿Es adecuado pensar en términos de colapso? Y en tal caso, ¿cómo deberíamos definirlo?

JR: En España, recientemente, se ha levantado cierta polémica por un artículo de Clemente Álvarez sobre «colapsismo» (“El discurso del colapso divide a los ambientalistas”, *El País*, 9 de agosto de 2022). Intervinieron con largos hilos en Twitter Antonio Turiel, Emilio Santiago Muíño, Héctor Tejero, Luis González Reyes y otras personas.

Yo mantengo desde hace varios años mi personal debate sobre este asunto, sobre todo con Emilio Santiago Muíño, un joven amigo que se considera en cierta forma discípulo mío, pero cuyas posiciones divergen bastante de las que yo mantengo (desde hace algunos años, cuando él dio un giro que le ha hecho privilegiar la política institucional y sostener las bondades políticas de un *Green New Deal*).

Con ocasión de este intercambio reciente a raíz del artículo de Clemente Álvarez pregunté a Emilio: un mundo de *apartheid* con genocidio –digamos, eliminar a cinco o seis mil millones de personas en unos pocos decenios–, donde la mayor parte del planeta Tierra fuese ya inhabitable, ¿no lo llamarías colapso? Y me contestó que no. Que eso sería una pesadilla moral inenarrable, pero semejante mundo de *apartheid* ecológico y ecofascismo no sería el colapso, aunque fuese horrible (y que tal desenlace, por otra parte, le parecía más probable que un derrumbe).

Es curioso. Situado ante uno de los famosos escenarios del informe *The Limits to Growth* de 1972, que Emilio conoce muy bien y cuya dinámica básica siempre hemos descrito como extralimitación seguida de colapso, uno tiene la impresión de que hoy, para él, mientras siga habiendo ejércitos regulares capaces de combatir, ¡prohibido hablar de colapso! Todo se subordina a (tratar de) alcanzar el gobierno del Estado... Bueno, lo menos que podemos decir es que el concepto de colapso que maneja Emilio es muy *sui generis*.

CR: Sin duda, sin duda. Pero cuando se hacen esas previsiones catastróficas (permítame usar la palabra) ¿no hay un margen de error importante? En un reciente escrito incluido en su libro *Las ilusiones renovables*, José Ardillo realiza un ejercicio de especulación histórica en el que analiza, entre otras cosas, lo inverosímil que le hubiera parecido a un militante ecologista de los años setenta enterarse que el mundo actual contiene ocho mil millones de seres humanos. Imaginar el peor

escenario no siempre es lo más sensato, aunque claro, descartar escenarios muy malos puede ser incluso peor. ¿Podemos hallar un equilibrio?

JR: Explicué con cierto detalle (en mi libro *Otro fin del mundo es posible*) que el futuro está abierto en muchos sentidos, y que no tenemos ni tendremos bola de cristal para adivinar la evolución de sistemas complejos como las sociedades humanas. Pero eso no implica que todas las trayectorias sean posibles a partir de cierto momento de cierto desarrollo: y por desgracia tenemos, creo, buenas razones para pensar que, estando donde estamos en 2022, no lograremos evitar desenlaces catastróficos.

El dramaturgo español Juan Mayorga decía, en una entrevista reciente, que no era pesimista porque “cuando el pesimismo nos lleva al fatalismo y, finalmente, a la resignación deviene reaccionario, porque parece que no hay nada que hacer”. Pero no vayamos tan deprisa: el pesimismo no tiene por qué conducir a ningún fatalismo. El pesimismo activo sabe que siempre tenemos margen de acción (y que éste suele ser mayor que el que muchas veces nos permitimos percibir). No obstante, hoy –en nuestro tiempo de Gran Desproporción– la cuestión difícil es: lo que deberíamos hacer, ¿podemos hacerlo? Es decir, por ejemplo, somos capaces –desde Ecologistas en Acción Sierras– de bloquear la urbanización de una parcela en la ladera de La Peñota (en Los Molinos, en la zona de influencia del Parque Nacional de la Sierra de Guadarrama): se trata de una pequeña victoria que hemos logrado recientemente. Pero reducir de forma drástica las emisiones de GEI (Gases de Efecto Invernadero) de la sociedad española en un lustro o dos ¿está a nuestro alcance?

Siempre tenemos margen para actuar (lejos de mí ningún fatalismo): pero esa capacidad de acción ¿es conmensurable con los cambios de la magnitud necesaria, en los plazos temporales disponibles? Probablemente se nos agotó el tiempo. Si pensamos en términos de transiciones ecosociales, sabemos que los cambios infraestructurales requieren décadas (transformar la matriz energética en primer lugar), y sabemos que los cambios culturales, “superestructurales” si se quiere, requieren décadas (transformar la cultura productivista, extractivista y consumista en primer lugar). Y no sólo eso: no es que la sociedad se halle convencida de la necesidad de esa metamorfosis y el camino esté expedito para avanzar, sino que nuestras sociedades están muy desorientadas y enfrente tenemos un capitalismo senescente y caníbal que defiende sus posiciones con uñas y dientes.

¿De cuánto tiempo disponemos todavía? “Nunca es tarde para evitar el colapso”, dice Antonio Turiel tratando de animar al personal, “pero el primer paso es asumir que tienes un problema”. Pero, por supuesto que a partir de ciertos puntos críticos, en una trayectoria de colapso, resulta imposible evitar el desenlace.

Dicho lo cual: cuando discuto con amigos como Emilio en los términos que antes evocaba, siempre comienzo y termino diciendo que ojalá sea yo quien se equivoque con esa clase de previsiones sombrías.

En todo caso, hablar de “catastrofismo” como si fuese una especie de subgénero literario, en vez de atender en detalle a qué está pasando con el clima, la energía, la trama de la vida en el planeta Tierra, es de una frivolidad que corta el aliento; pero así está funcionando la vida cultural de esta sociedad.

Ya he contado alguna vez aquel encuentro en un pasillo de la Universidad de Barcelona, hacia 1991. Dos de mis estudiantes charlaban animados entre sí, sin darse cuenta de que yo estaba al lado, y al final se despidieron: “Bueno, vamos a la clase de catastrofismo del profesor Riechmann”. “Catastrofismo” era entonces –entonces, cuando aún era posible, quizá, evitar la catástrofe– explicarles *The Limits to Growth* (1972) y darles algunas herramientas para entender el mundo en que vivían (incluyendo historia del feminismo, en aquel curso sobre crisis de civilización).

Nuestra reacción como sociedad ante las malas noticias que transmiten los movimientos ecologistas era, entonces como hoy, ponernos una buena venda delante de los ojos. Y cuando las cosas empeoran, una segunda venda más tupida, o una tercera si hace falta...

Por no ser capaces del movimiento del “menos” (decrecimiento) es por lo que estamos destruyendo las perspectivas de vida civilizada (quizá de vida humana a secas), dañando a las demás formas de vida y degradando de forma radical la biosfera. Es el tremendo proceso donde nos hallamos. Los procesos destructivos globales (el “cambio global”) son de tal magnitud, y tienen tanta inercia, que lo que hagamos a partir de ahora probablemente ya no podrá evitar un planeta Tierra convertido parcial o totalmente en infierno (para los seres humanos y para muchos seres no humanos: la perspectiva cambia mucho no sólo cuando salimos del cortoplacismo, sino cuando cuestionamos el marco antropocéntrico). Estamos hablando del calentamiento global, la acidificación de los océanos, el desmoronamiento de los ecosistemas, la Sexta Gran Extinción... Ay.

¿A qué cabe llamar colapso social? Creo que lo plantea bien Luis González Reyes: una pérdida de la complejidad social rápida en términos históricos (aunque lenta en plazos vitales). Y esta complejidad se puede medir mediante cuatro indicadores: población (número de personas), interconexión entre las personas, nivel de especialización social e información que fluye por la sociedad.

En fin, diría que sí, que afrontamos perspectivas de colapso, que ya perdimos las opciones de “buenas” transiciones ecosociales y que la perspectiva debería ser ahora *colapsar mejor*.

CR: Es muy interesante este planteo. Permítame que le pida precisiones. Sé que hacer previsiones de futuro es arriesgado, pero quizá podamos tomar una vía alternativa. Me explico: si parece francamente absurdo negarse a hablar de colapso ante “un mundo de *apartheid* con genocidio donde la mayor parte del planeta Tierra fuese ya inhabitable”, ¿no sería también exagerado hablar de colapso ante situaciones menos dramáticas? Por ejemplo, Carlos Taibo ha dicho que sería absurdo hablar de colapso en Gaza: ellos viven ya en el colapso. Supongamos un proceso lento en el que muchas poblaciones antaño “prósperas” van pasando a vivir en una situación semejante a la actual en Gaza: ¿debería hablarse de colapso o de decadencia? ¿Y qué cabría a su juicio esperar más probablemente: una situación de genocidio y amplias zonas inhabitables, o más bien algo parecido a la actual Gaza? Y en cualquier caso: ¿en todo el mundo, o en algunas regiones?

JR: Con franqueza: diría que lo más probable (mucho más probable) es el ecocidio con genocidio (y no tanto una situación semejante a la de Gaza). Pero intuir esa clase de desenlaces no debe desanimarnos, sino fortalecer nuestra resolución de hacer cuanto esté en nuestra mano para evitarlos.

Vuelvo sobre una cuestión central: hoy, en un solo día, consumimos unos 7.000 años de la acumulación fotosintética que llevó a la formación de los combustibles fósiles. A medida que va agotándose el inmenso tesoro fósil que ha posibilitado dos siglos de crecimiento económico acelerado (en los países centrales del sistema), las ilusiones se disipan. Al mismo tiempo que los efectos climáticos de esa desacumulación de carbono fósil amenazan con llevarse por delante a la especie humana y tornar el planeta inhabitable para la mayor parte de las otras especies con las que hoy lo compartimos. Cualquier política sería para hacer frente al calentamiento global implica cierta clase de empobrecimiento, por dos vías: dejar bajo tierra la mayor parte de los combustibles fósiles hoy aún existentes, y desviar recursos enormes de inversión hacia la nueva infraestructura energética renovable, que no puede permitírnos usar demasiada energía.

Así que nos empobreceremos colectivamente, o por las buenas o por las malas. Mi propuesta de *ecosocialismo descalzo* trata de ayudar a que tomemos el camino de “por las buenas”, deshaciéndonos de ilusiones (la abundancia material fue presupuesta para pensar el socialismo de los siglos XIX y XX) e impulsando dinámicas de decrecimiento material y energético, redistribución masiva, educación en la “igual libertad”, relocalización productiva, tecnologías sencillas, agroecología, recampesinización de nuestras sociedades, renaturalización de zonas extensas de la biosfera, cultivo de una Nueva Cultura de la Tierra...

CR: En varias ocasiones se refirió usted elogiosamente al libro *Colapso*, de Jared Diamond. Tengo el mismo aprecio por esa obra. Sin embargo, la misma ha sido objeto de críticas –de intencionalidad científica– provenientes de investigadores e investigadoras políticamente identificados con la izquierda. Pienso en la obra de Patricia McAnany y Norman Yoffe, *Questioning Collapse*. ¿Tiene alguna opinión al respecto?

JR: Creo que, con el conjunto de su trabajo (recordemos también *El tercer chimpancé*, *El mundo hasta ayer* o *Armas, gérmenes y acero*), Jared Diamond ha prestado un valioso servicio a la humanidad. Lo cual no excluye, claro, que puedan señalarse errores: merced a esa clase de diálogo avanzamos en el conocimiento... Por ejemplo, resulta fascinante cómo en los últimos dos decenios se ha dado la vuelta al relato convencional sobre la catástrofe ecológico-social de la Isla de Pascua: la verdad de lo que sucedió parece hoy más cerca de tropelías coloniales que de extralimitación ecológica. A falta de que los científicos terminen de afinar sobre el asunto, recomiendo el capítulo 6 del libro de Rutger Bregman *Dignos de ser humanos. Una nueva perspectiva histórica sobre la humanidad* (si nuestro lector o lectora está cansada de las sandeces cínicas que constantemente se vierten sobre el “buenismo”, éste es su libro).

El cuestionamiento excesivo de *Colapso* desde sectores de izquierda me recuerda otra polémica anterior con un esquema similar: los ataques contra Edward O. Wilson en los setenta a propósito de sus tesis sociobiológicas. Tesis que eran excesivas, igual que lo era el exagerado constructivismo social de algunos de sus detractores; pero en la polémica se jugó sucio contra este gran mirmecólogo. Para mal, diría yo, de la cultura de izquierdas, que con esa “cancelación” de Wilson se dificultó a sí misma seguir de cerca sus valiosas aportaciones sobre biodiversidad, biofilia o teoría de la evolución (por ejemplo, sobre selección de grupo, ¡un asunto que debería ser de mucho interés para los biólogos de izquierdas!).

Digámoslo así: cuando Peter Singer reivindicaba, hace ya años, una “izquierda darwiniana” (en el sentido de una izquierda competente y al día en lo que vamos sabiendo a través de las ciencias naturales), básicamente tenía razón. Entre nosotros Manuel Sacristán defendía tesis parecidas, abogando por cierta naturalización de las ciencias sociales, que deberían “asimilar facticidad cosmológica”; es la expresión que empleó en su comunicación al Congreso Mexicano de Filosofía en Guanajuato (México) en 1981. (Aprovecho para recomendar la edición de sus textos sobre ecología y ecologismo que ha preparado Miguel Manzanera: Manuel Sacristán, *Ecología y ciencia social*, Eds. Irrecuperables, 2021.)

CR: Fin de los combustibles fósiles/cambio climático: es difícil determinar cuál de estas cosas implica desafíos mayores. Sin embargo, aunque de momento las autoridades políticas y las grandes corporaciones privadas siguen haciendo poco o actuando cosméticamente al respecto, uno tiene la impresión de que al menos en el discurso público el cambio climático es ya un tema instalado, no así el agotamiento de los combustibles fósiles. ¿Coincide con esta percepción? Y en caso afirmativo, ¿cómo lo explicaría?

JR: Hay dos verdades que, más que incómodas (Al Gore acuñó aquella expresión de *an inconvenient truth*), son inaceptables desde la visión del mundo que prevalece. Pero si no nos hacemos cargo de la realidad estamos perdidos.

La primera es que el calentamiento global (más bien hay que hablar de tragedia climática) no significa algunas molestias más para nuestra vida cotidiana (un poco más de calor en verano, disponer de algo menos de agua de lo que solíamos): lo que está en juego son sociedades inviables en una Tierra inhabitable.

Y la segunda es que la crisis energética no tiene ninguna solución que no implique vivir usando mucha menos energía –lo que significa empobrecimiento de algún tipo. No aceptamos que buena parte de lo que

hemos llamado «progreso» y «desarrollo» a lo largo de los dos últimos siglos se debe en buena medida a la excepcionalidad histórica de los combustibles fósiles y a la estupefaciente sobreabundancia energética que nos proporcionaron.

No cabe seguir pensando en una «buena» transición a una sociedad industrial ecosocialista que pudiera, por ejemplo, conservar (no digamos ya ampliar) los enormes consumos de energía del capitalismo actual. Mal que les pese a Mark Z. Jacobson o David Schwartzman. Por no hablar de las tonterías del “comunismo de lujo totalmente automatizado” a lo Aaron Bastani.

Ni siquiera quienes están metidos desde hace años en los debates ecosociales lo ven casi nunca. Se trata de nuestra ceguera mayor, anclada en nuestra ignorancia termodinámica. Así, en el *Manifiesto ecosocialista* de 1990 (cuya segunda edición acabamos de publicar) hallamos la referencia a “un parque de máquinas que equivaldría [dentro de una o dos generaciones] a 40.000, 50.000, 60.000 millones de esclavos”... No, señores: ¡la estimación es falsa en un orden de magnitud! No 50.000 millones de esclavos energéticos sino 500.000 millones. Inimaginable, ¿verdad?

Doy la palabra a uno de los estudiosos de este asunto, Nate Hagens: “En 2018 la economía mundial funcionaba a base de una energía constante de 17 billones de vatios, suficiente para alimentar continuamente más de 170.000 millones de bombillas de 100 W. Más del 80% de esta energía (...) procedía de los 110.000 millones de barriles de petróleo equivalentes en forma de hidrocarburos fósiles que alimentan (y están embebidos en) nuestras máquinas, transporte e infraestructura. A razón de 4’5 años/ barril, es el equivalente al trabajo de más de 500.000 millones de trabajadores (frente a los cerca de 4.000 millones que existen realmente en la actualidad). La historia económica del siglo XX fue la historia del aporte de la productividad solar prehistórica procedente del subsuelo a la productividad agrícola de la tierra. Estos ‘ejércitos’ fósiles constituyen los cimientos de la economía mundial moderna y realizan su trabajo incansablemente en miles de procesos industriales y vectores de transporte” (Hagens, “Una economía para el futuro: más allá del superorganismo”, *PAPELES de relaciones ecosociales y cambio global* n° 151, 2020).

Pero estamos ciegos ante la energía, porque no estudiamos la termodinámica básica (igual que estamos ciegos ante nuestra ecodependencia, porque no estudiamos ecología y teoría Gaia). Semejante ceguera, casi huelga decirlo, no es un fenómeno social casual: viene condicionada por la enorme propaganda que constituye la mayor parte de la información que recibimos, orquestada por los principales beneficiados del capitalismo neoliberal.

CR: Parece indudable que los enormes desafíos ecosociales ante los que nos enfrentamos requerirán de mucha y buena ciencia, mucha y buena técnica. Pero no parece menos indudable que también es necesario un sentido (o unos sentidos) de la vida, de la vida buena, para lo cual quizá la filosofía, la literatura o la poesía sean incluso más importantes que la ciencia, la técnica y acaso la razón. ¿Está de acuerdo? ¿Cómo deberíamos pensar y vivir una vida buena según Jorge Riechman?

JR: “La forma del progreso contemporáneo: la implacable apropiación y dominio del tiempo y la experiencia”, escribe Jonathan Crary. Cada vez más vivencias en cada vez menos tiempo... Es una aspiración coherente con la sociedad de la mercantilización total (y está impulsada por la desaparición de la esperanza en una *second life* ultraterrena después de la muerte, en nuestra sociedad secularizada), pero se frustra a sí misma.

La otra gran opción es la buena: buscar la calidad de las experiencias en vez de la cantidad de las vivencias, bailar sobre una baldosa, estar *ahí*. Es cierto que los seres humanos podemos sacarle algún gusto ocasional a

la velocidad –ahí están para demostrarlo las montañas rusas de los parques de atracciones o todo ese loco mundo de las carreras de motos GP–, pero la vida buena queda del lado de la lentitud. Por eso resulta tan destructivo el proceso de aceleración social que analiza Hartmut Rosa.

Si pudiéramos parar –detenernos a reflexionar, conversar, disfrutar, amar, contemplar... Uno de los rasgos más detestables del capitalismo es que imposibilita esa pausa necesaria. Por ejemplo, nos dice Doña Demoscopia que a siete de cada diez españoles y españolas les gusta cocinar, pero sólo una de cada diez personas tiene tiempo para hacerlo... Así nos expropia el capitalismo del tiempo de nuestra existencia.

En los años 1980, un psicópata dijo aquello de *greed is good*. Y en lugar de reenviarlo a un centro de reeducación lo pusieron al mando de la nave. Nuestro naufragio actual es, en buena medida, consecuencia de aquella espantosa decisión.

CR: La crisis ecológica parece ser hoy en día el callejón sin salida de la sociedad capitalista, con su desmesurada pulsión productivista/consumista. Sin embargo, no parece menos cierto que una alternativa societaria parece, al menos para las grandes mayorías, prácticamente impensable. ¿Tenemos un déficit de imaginación? ¿O el problema está en otro lado?

JR: ¿Capitalismo “con rostro humano”? ¿Poscapitalismo keynesiano? No resolveríamos el principal de nuestros problemas económicos hoy (o si se quiere uno de los tres principales, puedo transigir ahí): la dinámica sistémica de autoexpansión. Lo que necesitamos es un “más allá del capitalismo” que se plantee en serio la igualdad social y el decrecimiento... (Un buen texto al respecto, penetrado de las experiencias neozapatistas en Chiapas: Jérôme Baschet, *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, NED eds., Barcelona, 2015). Yo lo llamo *ecosocialismo descalzo*.

Nuestras propuestas socialistas/comunistas ¿pueden hacerse cargo de lo que hoy sabemos en física, en biología, en modelización de sistemas complejos? ¿Pueden asumir de verdad el hecho epocal de la extralimitación ecológica? ¿Pueden tomar nota de la excepcionalidad histórica de los combustibles fósiles? ¿Pueden retomar el ávido interés de Marx y Engels por las ciencias naturales sin prejuicios industrialistas y sin extravíos prometeicos? ¿Pueden asimilar la termodinámica, la ecología, la teoría Gaia?

CR: En distintas oportunidades ha recomendado la obra de Carl Amery, *Auschwitz: ¿comienza el siglo XXI?* ¿Cuán seria es la amenaza de ecofascismo (o de ecofascismos)?

JR: Diría que es muy seria la amenaza de fascismos en general, y de ecofascismos en particular. Necesitamos autolimitación e igualdad social: pero el funesto BAU (*business as usual*) conduce a la geoingeniería y el canibalismo.

A partir de 2030, según cierta prospectiva científica razonable (Ugo Bardi), la población humana puede estar reduciéndose en quinientos millones de personas por decenio –básicamente muertes por hambre–. Si estoy vivo entonces, yo seré septuagenario. Y ése será el mundo que habremos creado, básicamente en el Norte global, las dos o tres últimas generaciones de seres humanos –con nuestra acción y nuestra inacción... No se trata de “salvar el planeta”: la cosa va de no convertirnos en asesinos de nuestros hijos e hijas, nietas y nietos.

Las clases medias urbanas (venidas a menos) que se creen la propaganda del “no te conformes con menos”, *the sky is the limit* y “lo mejor está por venir”, en un mundo de recursos escasos que se precipita al colapso ecológico-social, ¿podrán evitar convertirse en nazis? Es la tragedia política del Siglo de la Gran Prueba.

CR: En los últimos años parecen haber aumentado las propuestas y las discusiones en torno a la crisis ecológica y cómo afrontarla: *Green New Deal*, economía de estado estacionario, diferentes versiones de decrecentismo, geoingeniería, etc. Paralelamente, la inmensa mayoría de las propuestas ofrecidas dan por descontada la insuperabilidad del capitalismo: asumen que nos queda poco tiempo y, en consecuencia, que no se puede más que contar con los agentes hoy existentes. Incluso quienes consideran que no sería posible afrontar los desafíos ecológicos sin salir del capitalismo tienen dificultades para hallar un agente estratégico capaz de emprender esa tarea. Ahora bien, ¿es posible un capitalismo que no sea autodestructivo a largo plazo? La sensación de catástrofe inminente, ¿no favorece soluciones paradójicamente conservadoras? ¿Tenemos alternativas?

JR: Tenemos alternativas, sí, pero ¿están a nuestro alcance? Ésa es la pregunta difícil. Para que la Tierra siga siendo habitable, hemos de cuestionar el capitalismo. Y sin embargo, la incuestionabilidad del capitalismo sigue siendo el axioma central de la cultura política dominante. “Pero nuestro mayor problema ¿no es el calentamiento global?” Éste es sólo un síntoma... Nuestro mayor problema es más bien la naturalización del capitalismo.

No puede servirnos como marco general el *desarrollo sostenible*, ahora concretado en los ODS de NN.UU.; hay que marcar distancias decididamente con el antropocentrismo y las propuestas de “capitalismo verde”; el paradigma del crecimiento económico ha de ser superado; la sedicente transición “verde y digital” que ahora impulsan tantas instituciones en los países centrales de nuestro sistema-mundo nos parece espuria; y el tiempo se nos está agotando (como evidencia ese mega síntoma de mucho de lo que va mal en las sociedades industriales que es el calentamiento global).

Queremos resultados políticos rápidos porque hemos interiorizado una cultura de la gratificación inmediata... y no hay atajos. Y necesitamos resultados rápidos porque el mundo se cuarteo y empobrece y desmorona (crisis ecológico-social)... pero no hay atajos.

Hemos caminado a través de la historia como sonámbulos (*sleepwalkers* – Langdon Winner). ¿Llegaremos a alguna clase de despertar colectivo? Buda –y todas las demás sabidurías de la “Era Axial”– nos intima a despertar... Lo mismo Kant –y todas las demás Ilustraciones en todos los continentes–: madurar, llegar a la edad adulta. ¿Seremos, como sociedad, capaces de ello?

Ecosocialismo o barbarie. Barbarie que hoy quiere decir, sobre todo: el giro enloquecido de los engranajes de la Megamáquina. El ambientalismo de suplemento dominical no sirve ante la dureza de las situaciones que vamos a afrontar... Necesitamos ecosocialismo y ecofeminismo.

SANTIAGO M. ROGGERONE

LA COMUNA CONTRA EL ESTADO

RESEÑA SOBRE *LA COMUNA MEXICANA*, DE B. BOSTEELS

La *comuna mexicana* (México, Akal, 2021) es el más reciente libro de Bruno Bosteels (Lovaina, 1967-), ensayista, crítico literario y traductor de origen belga radicado en los Estados Unidos que, además de desempeñarse como profesor en el Instituto de Literatura y Sociedad, y dirigir el Departamento de Culturas Latinoamericanas e Ibéricas en la Universidad de Columbia, es autor de una extensa y multifacética obra que, solamente en castellano, incluye *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico* (2007), *Badiou y lo político* (2021 [2011]), *La actualidad del comunismo* (2021 [2011]), *Marx y Freud en América Latina: Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror* (2016 [2012]), *El marxismo en América Latina: Nuevos caminos al comunismo* (2013) y *El pensamiento de Oscar del Barco: De Marx a Heidegger* (2020). Actualmente, además, se encuentra trabajando en una promisorio genealogía crítica de la filosofía europeo-continental que llevará por título *Philosophies of Defeat: The Jargon of Finitude*.

Interesado tanto por la literatura, la cultura y la política modernas latinoamericanas como por el pensamiento teórico contemporáneo, Bosteels aboga –y esto ya sea en su rol de lector, investigador o docente– por una tajante supresión y superación de la división internacional del trabajo intelectual y la algo más general (y obviamente falsa) concepción de las capacidades cognoscitivas o epistemológicas que existirían al interior del género humano de aquélla derivada. Esto a lo que el autor aspira se pone especialmente en práctica en su último libro, el cual, en lo fundamental, no constituye una traducción del inglés al castellano, sino que ha sido escrito de forma íntegra en esta última lengua. Partiendo de una doble efeméride que tuvo lugar en 2021 –la de los quinientos años de la caída de la antigua Tenochtitlán y el 150° aniversario de la Comuna de París–, Bosteels explora una serie de zonas de convergencia o encuentro mutuo de tradiciones emancipatorias *a priori* divergentes, persiguiendo el objetivo de hacer una historia –y, a la vez, ensayar una teoría– de la corriente subterránea de las rebeliones, revueltas y resistencias comuneras o comunistas que vinculan a México con otras experiencias de los centros capitalistas del llamado Norte Global.

En el extenso doble preludio del libro –esto es, el prefacio y la introducción que, conjuntamente, ocupan de por sí un tercio de la obra–, Bosteels deja bien en claro cuál es su hipótesis de trabajo: la premisa o punto de partida adoptado consiste en que “una revisión de la historia y la teoría de la comuna desde el continente americano debería ser capaz de transformar no sólo nuestra mirada geopolítica, sino también la manera en que el concepto de la *comuna* (como forma política expansiva) se articula con *lo común*, la *comunidad* o la *comunalidad* en tanto formas de vida” (p. 37). La exposición está dividida en dos grandes momentos: uno histórico, en el que se reconstruyen “algunos de los episodios comuneros más significativos” y se justifica por qué puede incluirse “el territorio mexicano en la historia centrífuga de la Comuna de París”, y otro algo más teórico, en el que se revisita “aquellos textos de Marx donde [se...] ofrece[n] algunas piezas de ese gran rompecabezas que es la *comuna mexicana*” (p. 61).

He dicho que la obertura de la obra aquí reseñada –cuyo título, vale la pena puntualizarlo, alude de forma explícita a una efímera experiencia periodística de izquierdas ocurrida en México durante junio de 1874 y enero de 1875– es dúplice o doble, pues todo aquello que es programáticamente delineado en las primeras páginas se interseca con un episodio clave de la coyuntura del país norteamericano: la desaparición forzada (y probable asesinato) de 43 estudiantes de la Escuela Normal de Ayotzinapa (Iguala, Guerrero), presuntamente perpetrada por fuerzas policiales y militares y que tuvo lugar en septiembre de 2014. A Bosteels le interesa, en efecto, comenzar su estudio sobre la comuna preguntándose por el nombre de Ayotzinapa –por lo que este nombre designa, claro está, y por lo que detrás de él se halla. Es así que, contra la “pulsión mortífera que acosa todo lo que amenaza con escaparse de la cerrazón del Estado”, el autor parte de Ayotzinapa a los fines más amplios de poner en práctica “una investigación militante, que a través de la escritura busca ir a contrapelo de la necropolítica actual” (pp. 80 y 81).

En este marco, Bosteels va a afirmar que detrás del contexto de neoautoritarismo estatal que determina a realidades como la mexicana, y en el que se procura reprimir hasta los recuerdos mismos de las promesas emancipatorias fallidas o incumplidas, hay un núcleo potencial de autodeterminación comunera que es preciso rescatar. En otras palabras: por detrás de crímenes de estado terribles como el de Ayotzinapa suele haber toda una serie de rebeliones y resistencias comunitarias que demandan atención crítica y presente. Es por eso que el autor resignifica aquella “tradición del memorial de los agravios” tan importante para la cultura mexicana, leyéndola ante todo como una tradición de sublevaciones y levantamientos, pues de otra forma –sugiere– se terminaría acrecentando “el efecto omnipotente del Estado soberano, rodeándolo con un irresistible halo siniestro” (pp. 93 y 99). De lo que según Bosteels se trata, vale decir, es de “escribir la historia de la comuna a distancia del Estado, en contra del Estado, o más allá del Estado, para imaginarnos un mundo alternativo en el que el estado de excepción –con su alta mortandad– ya no siga siendo la regla” (p. 104).

En la primera parte del libro se atienden los desencuentros existentes entre las teorías y prácticas de la comuna y la revolución, y, a la vez, las corrientes del anarquismo y el comunismo, el socialismo utópico o libertario y el científico o autoritario. Elevando el episodio de la Comuna de París y el muy diferente proceso revolucionario mexicano a variables de control, Bosteels indaga en “una historia de los pueblos o las comunidades que de hecho no es secreta, sino que ha sido activamente silenciada, con permiso de salir sólo de vez en cuando a la superficie” (p. 137). Es así que, hipotetizando que en esa *forma política al fin descubierta* que –según Marx– es la comuna, habita el “futuro anterior de la emancipación” (p. 150), el pensador de origen belga arroja luz redentora a la experiencia ancestral del *calpulli* nahua y a sucesos sumamente significativos como el proyecto de la Colonia de Topolobampo (1872-1893), la Comuna de Morelos (1914-1915), la Colonia Proletaria Rubén Jaramillo (1973-) o la Comuna de Oaxaca (2011-). En tal experiencia, dichos sucesos y otros acontecimientos relevantes –el 68 mexicano, el neozapatismo, etc.–, se habría puesto a prueba de distintas maneras, según el autor, la “capacidad comunitaria para la autonomía con un distanciamiento respecto al Estado” (p. 219).

En la segunda parte de *La comuna mexicana*, Bosteels procura dar lugar a una articulación mucho más teórica de “los vínculos que existen entre la *comuna* como forma o estrategia política moderna [...] y la *comunidad* o *comunalidad* como formas de vida con un fuerte arraigo” (p. 233). Valiéndose especialmente de trabajos póstumos de Marx como los afamados *Grundrisse* o los menos conocidos *Apuntes etnológicos*, el académico de Columbia intenta cortocircuitar los lazos que suelen unir el pensamiento del gigante de Tréveris con México, América Latina y las periferias del llamado Sur Global en su conjunto para, de esa manera, rebasar las funestas divisiones geopolíticas del trabajo intelectual que, de hecho, sabotean la posibilidad de la articulación aludida. La reposición de un Marx no lo suficientemente difundido, que, en distintos momentos de su trayectoria vital, lee con cuidado a Lewis H. Morgan y se cartea con Vera Zasúlich, permite a Bosteels no sólo dar cuenta de la ruptura con la filosofía unilineal y teleológica de la

historia y la adopción de una perspectiva algo más discontinua y multilineal llevadas a cabo por el propio autor de *El capital* sino también, a su modo, reparar en que la comuna –ya sea como *Gemeinde*, *Gemeinschaft* o *Gemeinwesen*– “encuentra su principal enemigo en el aparato represor del Estado” (p. 297).

Con la actual irrupción en la esfera pública de los nuevos feminismos, los activismos medioambientales y otras formas movimientistas de insurgencia, el reparo señalado obtiene muchísima significación, pues, luego “del declive de los gobiernos progresistas o socialistas de la ‘marea rosada’ en América Latina”, lo que parecería encontrarse cada vez más a la orden del día es un “rechazo a la mirada estado céntrica” (p. 298). En efecto: lo que actualmente parecería imponerse entre las izquierdas emancipatorio-radicales, sugiere Bosteels, es una “nueva perspectiva sobre la *comuna* o, más bien, sobre la *comunalidad* como lógica de producción y reproducción de *lo común* por fuera, o en contra, del Estado” (p. 299). Y, en definitiva, es Marx mismo –y no necesariamente Bakunin o Kropotkin–, quien, al escribir en una de las versiones preliminares del panfleto *La guerra civil en Francia* que la Comuna de París había constituido una revolución contra el Estado, despejó el terreno para la conformación de tal perspectiva.

Bosteels concluye su original y notable investigación llamando la atención sobre las diferentes incongruencias o problemas del título del libro por él mismo escogido. No obstante, justifica su insistencia en él como forma de desafío a la filosofía occidental o europea contemporánea que, pese a no tener problemas a la hora de levantar el dedo aleccionador de un nominalismo de acuerdo al cual jamás podría existir algo así como *la comuna* en singular –lo que siempre habría, en todo caso, serían comunas en plural–, se arroga la posibilidad de la universalidad únicamente para sí, relegando la responsabilidad del particularismo al resto de las regiones del planeta. Ahora bien, el título del libro supone una suerte de *contradictio in adjecto* no tanto por esto sino porque, en él, un Estado-nación moderno como el mexicano queda ligado de forma estrecha a una idea eminentemente antiestatal, como aquella de la comuna. Es exclusivamente debido a esto que el título bien podría haber sido otro. Presente a lo largo y ancho del trabajo del autor, la potente fórmula o consigna de *la comuna contra el Estado* desafía el falso universalismo nominalista del pensamiento occidental tanto como la de *la comuna mexicana*. Ella cuenta, sin embargo, con un plus. Mediante su empleo, en efecto, se hace sitio al despliegue de aquel *pensamiento sin Estado* del que el historiador Ignacio Lewkowicz fue un verdadero maestro y en el que, me animo a afirmar, los esfuerzos de alguien como Bruno Bosteels se inscriben.

Corsario Rojo ya está navegando. Ha zarpado en mal momento. Con marejada alta, anuncio de tifones, tempestades por doquier y sin ningún puerto a la vista. Las poderosas flotas del capital, los cañones del autoritarismo y las fragatas del dogma acechan por todos lados.

Pero no habiendo puerto seguro, mejor hacerse a la mar: respirar el fresco viento de la rebeldía, en vez de apoltronarnos en la engañosa comodidad de una tierra firme que, de firme, no tiene nada. Como el barco de Neurath, nuestro navío se construirá y reconstruirá con los materiales disponibles, y en alta mar.



corsario rojo

REVISTA TRIMESTRAL DE LA PÁGINA KALEWCHE

<https://kalewche.com>