

ÍNDICE

REVISTA DE FILOSOFÍA Y
DIDÁCTICA FILOSÓFICA

2ª ÉPOCA, AÑO XXXIV

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2014



SEPFI
Sociedad Española de
Profesores de Filosofía

PAIDEÍA
101

287

EDITORIAL

- La Filosofía como crítica social 287

289

ARTÍCULOS

- Vigencia del marxismo. 291
– Retorno a Marx (A propósito de libro de Calvez). *Julián Arroyo Pomedá.* 315
– El marxismo hoy: lo que queda del pensamiento de izquierdas. *José Segovia Pérez.* 331
– La sombra de Karl Marx es alargada. *Antonio Chazarra Montiel.* 353

369

AULAS ABIERTAS

- La República de la Educación – un enfoque didáctico a Platón. *Esteban Blacevic.* 369

391

LIBROS

423

COMUNICACIONES

- Olimpiada Filosófica de España: un diálogo imaginado. *Miguel de Santa Olalla.* 425
– Aviso importante. 442
– Crónica del Primer Congreso de la REF, Valencia 3 al 15 de septiembre del 2014. Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. 441



SEPFI
Sociedad Española de
Profesores de Filosofía

PAIDEÍA 101

REVISTA DE FILOSOFÍA Y DIDÁCTICA FILOSÓFICA

2ª ÉPOCA, AÑO XXXIV

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL

SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 2014

PRESIDENTE DE LA SEPFI

Luis María Cifuentes Pérez

DIRECTOR

Javier Méndez

SECRETARIO

Michele Botto

CONSEJO DE REDACCIÓN

Javier Hernández Iglesias

Felipe Aguado Hernández

Julián Arroyo Pomedá

Jesús Pichel Martín

Manuel Sanlés Olivares

Michele Botto

Francisca Hernández Borque

Elisa Favaro

Luis María Cifuentes Pérez

RESPONSABLE DE EDICIÓN: Sociedad Española de Profesores de Filosofía

MAQUETACIÓN: Grupo ADI

EDICIÓN: Grupo ADI

REDACCIÓN, ADMINISTRACIÓN Y SUSCRIPCIÓN:

C/ Martín de los Heros, 66 - 28008 Madrid

Teléfono: 91 542 82 82 - Fax: 91 559 30 60

E-mail: info@auladoc.com / sephi@yahoo.com

De lunes a viernes: de 9,30 a 14,00 y de 16,30 a 20,00. Sábados de 10,00 a 14,00

Suscripción 2014: Personas físicas 34 € (incluidos gastos de envío)

Suscripción 2014: Instituciones/Extranjeros: 40 € (incluidos gastos de envío)

Depósito Legal: M-20432-1981 • ISSN: 0214-7300

C.I.F. G-78/284361 • Reg. Nacional nº 37.762 • Reg. Provincial nº 4.134

Números sueltos: 15 € • Número doble: 22 €.

Todos los derechos están reservados. Esta publicación no puede ser reproducida sin el permiso previo por escrito del editor.

La Filosofía como crítica social

En noviembre de 1989, hace ahora 25 años, caía el Muro de Berlín, un hecho que fue interpretado por muchos como la prueba evidente del fracaso total del sistema social, político y económico del comunismo y por otros muchos como la demostración histórica de que solamente el capitalismo podía ya garantizar el progreso económico y social de los seres humanos que habitamos este planeta. La caída de ese “muro de la vergüenza” parecía haber acabado con la división del mundo en dos tipos antagónicos de sociedad: una basada sobre todo en la libertad de mercado y en las libertades políticas individuales y otra en la planificación del mercado y en la estatalización de los medios de producción. Era, escribían entonces muchos, el final de la Guerra Fría entre los dos Bloques y el triunfo definitivo del sistema capitalista y del pensamiento único.

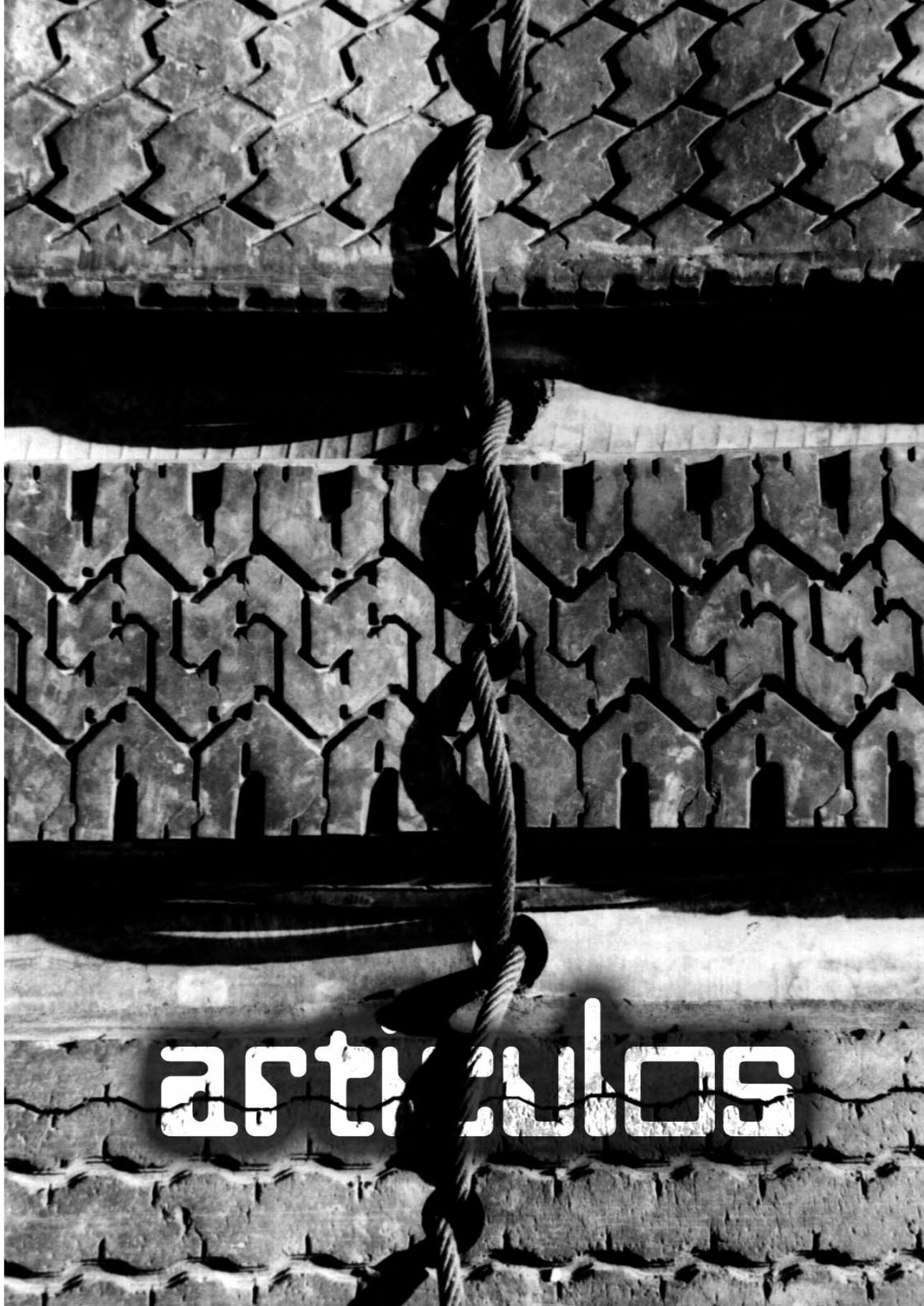
A estas alturas del siglo XXI, la filosofía se asoma a de nuevo a la ventana de la historia para mirar con perspectiva y tratar de comprender cuál es el horizonte en el que nos encontramos y si el marxismo sigue siendo todavía un referente intelectual y moral válido para comprender las sociedades humanas y para mejorar la vida de todos los seres humanos. Por eso en la SEPFI hemos querido contribuir a esa revisión del marxismo dedicando un monográfico de la revista PAIDEIA a repensar el marxismo desde la situación actual de un mundo global e injusto y también para retomar el horizonte de la igualdad como una exigencia ética propia del marxismo. En un mundo en el que se habla mucho de los derechos humanos, merece la pena detenerse a analizar si ese discurso sobre los derechos sociales y económicos puede ya encontrarse en la filosofía marxista y si el neoliberalismo actual puede realmente sentar las bases para la construcción de una sociedad libre y justa para todos.

A lo largo de los artículos que componen este número se pueden apreciar varios aspectos comunes a todos ellos. En primer lugar, la idea de que la filosofía no puede convertirse en una teoría puramente formal y aséptica situada al margen de los graves problemas sociales que afectan a los seres humanos y que la pretendida neutralidad de la actividad filosófica no debe convertirse en una legitimación efectiva de la desigualdad global y de la miseria inhumana. Nuestra Sociedad de Profesores de Filosofía nunca ha sido insensible a los problemas sociales y económicos que condicionan la vida de los seres humanos, sobre todo el que se refiere al derecho a una educación de calidad. Ese derecho a la educación debería incluir también el derecho de todo ser humano a la filosofía, el derecho a recibir una educación filosófica; precisamente ese derecho a la Filosofía va a ser conculcado por la LOMCE, una ley que entra en vigor este curso

escolar. En línea con esa preocupación filosófica, la SEPF ha estado presente en un reciente Congreso Internacional convocado por la REF en Valencia. Allí se ha puesto de manifiesto nuevamente que la actividad filosófica es plural, rica y variada, que la educación filosófica es algo necesario en el sistema educativo español y que los actuales problemas del sistema económico, social y político como la sostenibilidad del modelo de desarrollo, los graves desequilibrios económicos y la regeneración de la democracia requieren una visión filosófica profunda y de largo alcance.

En segundo lugar, los autores coinciden en señalar algunos aspectos por los que el marxismo sigue siendo todavía hoy una teoría filosófica, social, política y económica capaz de seguir ofreciendo instrumentos conceptuales válidos para analizar y criticar el actual sistema neocapitalista globalizado. En el mundo actual se ha convertido en un axioma casi indiscutible que la economía es la que marca el destino de la gobernanza mundial y del modelo social global. Y en eso el marxismo ya en el siglo XIX acertó de pleno, al señalar cómo todos los conflictos sociales y políticos tienen una lectura económica sin la cual no es posible entender a fondo los hechos ni tampoco proponer soluciones a esos conflictos. Dejando de lado las interpretaciones dogmáticas de ciertos autores comunistas, lo cierto es que el análisis marxista de la realidad histórica, social, económica y política del vigente capitalismo neoliberal sigue siendo plenamente válido en lo fundamental; esto es, que la generación de riqueza para unos pocos grupos dominantes está basada en la extracción ilimitada de los recursos naturales, en la explotación de millones de trabajadores en todo el mundo y en la desigualdad creciente entre países y ciudadanos en los niveles de desarrollo humano referidos a la salud, la educación y la protección social. Por todo ello, la actualidad del marxismo como teoría económica y social parece fuere de toda duda. Otra cosa bien distinta es la viabilidad política concreta de las propuestas que algunos políticos hacen en nombre del marxismo para aplicarlas a una determinada sociedad.

Para finalizar estas líneas se podría glosar la famosa Tesis 11ª de Marx de “La ideología alemana” diciendo que la tarea del filósofo hoy no puede limitarse a contemplar pasivamente este mundo injusto, sino que debe intervenir con su discurso crítico en la sociedad y contribuir políticamente a la transformación de esta sociedad globalizada en una Humanidad regida por una justicia global.



articulos

Presentación

La caída del muro de Berlín puso en evidencia que el sueño que se escondía tras el mismo era en realidad, como dijo el historiador Eric Hobsbawm, un paisaje de ruina económica en el que el fracaso formaba parte de la empresa desde el principio. La caída de la URSS y todo el bloque económico que lideraba ha dado paso a un nuevo auge del capitalismo como el único sistema económico sin ninguna alternativa posible, aunque, y esta es la tragedia del mundo contemporáneo, este sistema parezca, a todas luces, la renuncia a la racionalidad y las aspiraciones de justicia e igualdad con la que soñaron los ilustrados. ¿Qué queda de las ideas que han significado un motor de vida para millones de personas que, incluso estaban y de hecho así fue en muchos casos, dispuestos a morir por ellas? ¿Estaba el comunismo condenado al fracaso desde el principio como decía Hobsbawm? Y si esto es así ¿Cómo fue posible que tantas personas hayan vivido en el engaño?

Pepe Segovia a partir de un profundo análisis del proceso histórico y lo que ha significado el marxismo, propone una relectura acompañada del filósofo francés Albert Camus de *El Capital* y de conceptos clave de la filosofía marxista que pudieran llevarnos a la recuperación de la utopía que significó el marxismo. Se pregunta si el fin de la historia que anunciara Fukuyama no es más que la consagración de un pensamiento neoliberal que nos conduce a elegir entre barbarie y civilización, las dos caras de la sociedad actual. Segovia apunta a que el marxismo ortodoxo de inspiración soviética pretendió elevarlo a ciencia total, olvidando que el análisis marxista de la sociedad es mucho más complejo y diverso y con múltiples interpretaciones.

Felipe Aguado propone también una nueva lectura del marxismo que pudiera darnos nuevas formas de su actualización y vigencia. A pesar de que muchos lo han dado por muerto y bien muerto, Marx no para de resucitar y como un fantasma, aparece con nuevos bríos golpeando la conciencia de todos sus sepultureros.

Julián Arroyo nos presenta un marxismo con la necesidad de abrirse a lo absoluto para la emancipación y realización plena del hombre bajo la lectura del jesuita Jean Ives Calvez. Quizás, el marxismo –apunta Arroyo– solo pueda volver a recuperarse bajo la óptica de una ética humanista, que pueda darse sin acudir a la trascendencia.

Antonio Chazarra indaga en las razones por las cuales la influencia de Marx llega hasta nuestros días. La explotación del hombre, las injusticias, el deterioro del medio ambiente no pueden dejarse de lado pues nos estamos jugando la posibilidad de que la humanidad pueda seguir viviendo en los siglos futuros. Según Chazarra, Marx intentó, como dijo Engels en el funeral de su amigo, descubrir las leyes de la historia humana. Y este esfuerzo de comprensión y sentido del progreso social es lo que hace que el pensamiento de Marx pueda seguir siendo fuente de inspiración en la filosofía de hoy en día.

La importancia y vigencia del pensamiento de Marx queda patente en estos y otros escritos como muestra la abundante literatura sobre Marx y el marxismo que se ha producido en los últimos años.

A continuación se recoge una bibliografía sobre Marx y el marxismo que, sin pretender ser exhaustiva, pueda servir de guía y orientación en la significación de la obra de Marx para cualquier lector interesado en su pensamiento.

El Consejo de Redacción

Referencias bibliográficas

(Se recogen algunas obras sobre marxismo como simple orientación y por la referencia de su publicación desde 1999).

Albert, Michael (2003). *Parecon: Life after Capitalism* (London: Verso).

Anderson, Elizabeth S. (1999). "What is the Point of Equality?" en *Ethics*, Vol. 109, N° 2, January.

Anderson, Perry (2004). "El papel de las ideas en la construcción de alternativas" en Boron, Atilio A. *Nueva hegemonía mundial. Alternativas de cambio y movimientos sociales* (Buenos Aires: CLACSO).

Balibar, Étienne (2000). *La filosofía de Marx* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Boron, Atilio A. (1999). "El marxismo y la filosofía política" en Boron, Atilio A. *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras* (Buenos Aires: CLACSO/Eudeba).

Boron, Atilio A. (2000). "El Manifiesto Comunista hoy: permanencias, obsolescencias, ausencias" en *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Boron, Atilio A. (2000). *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Boron, Atilio A. (2003). *Filosofía política marxista* (São Paulo: Cortez).

Callinicos, Alex (2000). *Equality* (Cambridge: Polity Press).

Callinicos, Alex (2001). "Having Your Cake and Eating It" en *Historical Materialism*, Vol. 9.

Callinicos, Alex (2003). *An Anti-Capitalist Manifesto* (Cambridge: Polity Press).

Gerald A. (2000). *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Easterly, William (2001). "The Lost Decades: Developing Countries' Stagnation in Spite of Policy Reform (1980-1998)" en *Journal of Economic Growth*, Vol. 6, N° 2.

Fausto, Ruy (2002). "A apresentação marxista da história: modelos" en Marx. *Lógica e Política III* (Rio de Janeiro: Editora 34).

Fernández Buey, Francisco (2004). *Marx (sin ismos)* (Barcelona: El Viejo Topo).

Gobetti, Piero (2001). *La rivoluzione liberale* (Torino: Einaudi).

- Gramsci, Antonio (1999). *Cuadernos de la cárcel* (México: ERA/BUAP) Tomo 5.
- Grüner, Eduardo (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (Buenos Aires: Paidós).
- Guimarães, Juarez (1999) *Democracia e marxismo: crítica à razão liberal* (São Paulo: Xamã).
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2002). *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Hinkelammert, Franz J. (2000^a) (1984). *Crítica a la razón utópica* (San José: DEI).
- Honneth, Axel (2003). *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Editora 34).
- Huntington, Samuel P. (2002). *El orden político en las sociedades en cambio* (Buenos Aires: Paidós).
- Kohan, Nestor (2003). *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado* (La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello).
- La Gaceta del Fondo, n° 523/Julio 2014.
- Losurdo, Domenico (2004). *Democracia ou bonapartismo* (São Paulo: UFRJ/UNESP).
- Löwy, Michael (org.) (1999). *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo).
- Löwy, Michael (2001). “Le marxisme de la théologie de la libération” en Bidet, Jacques y Kouvélakis, *Eustache Dictionnaire. Marx contemporain* (Paris: PUF).
- Lukács, Georg (2000). *A Defense of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic* (London/New York: Verso).
- Marx, C, (2014). *El Capital I. Crítica de la economía política* (Nueva traducción de Wenceslao Roces). México: FCE.
- Meiksins Wood, Ellen (2000) (1995). *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico* (México DF: Siglo XXI).
- Mészáros, István (2004) (1989). *O poder da ideologia* (São Paulo: Boitempo).
- Mignolo, Walter (2001). “Introducción” en Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento* (Buenos Aires: Ediciones del Signo/Duke University).
- Moraes, Dênis de (ed.) (2004). *Combates e utopias. Os intelectuais num mundo em crise* (Rio de Janeiro/São Paulo: Record).
- Nobre, Marcos (2003). “Apresentação” en Honneth, Axel *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais* (São Paulo: Editora 34).
- Parfit, D. (2000). “Equality or Priority?” en Clayton, Matthew y Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).
- Thomas Piketty, Th. (2013). *Le capital au XXIe siècle* (Paris: Editions du Seuil).

- Pogge, Thomas W. (2002). *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (Cambridge: Polity).
- Prowse, Michael (2002). "Is Inequality Good for You?" en Financial Times, 7 December.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (2004). *Por qué ser marxista hoy*. En <http://www.sme.org.mx/revistalux/lux541/laboral-sindical/50a54.htm>, 2 de junio de 2006.
- Scanlon, T. M. (2000). "The Diversity of Objections to Inequality" en Clayton, Matthew y Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).
- Raulet, Gérard (2001). "La théorie critique de 'l'École de Francfort'. Du néo-marxisme au 'post-marxisme'" en Bidet, Jacques y Kouvélakis, Eustache 2001 *Dictionnaire. Marx contemporain*
- Temkin, L. (2000). "Equality, Priority and the Levelling Down Objection" en Clayton, Matthew y Williams, Andrew (eds.) *The Ideal of Equality* (Houndmills: Macmillan).
- UNDP (United Nations Development Programme) (1999). *Human Development Report 1999* (New York: Oxford University Press).
- Zinoviev, Alexander Alexandrovich (1999). *La caída del imperio del mal* (Barcelona: Ediciones Bellaterra).

Marx & Engels Collected Works, en PDF. Enlaces:

Marx & Engels Collected works, Volume 1:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-1_ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 2:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-2_fr-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 3:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-3_ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 4:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-4_ma-karl-marx1.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 5:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-5_ma-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 6 :

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-6_ma-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 7:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-7_-ma-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 8:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-8_-ma-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 9:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-9_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 10:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-10a_-m-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 11:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-11_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 12:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-12_-m-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 13:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-13_-m-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 14:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-14_-m-karl-marx1.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 15:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-15_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 16:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-16_ma-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 17:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-17_-m-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 18:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-18_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 19:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-19_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 20:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-20_-m-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 21:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-21_-m-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 22:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-22_-m-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 23:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-23_-m-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 24:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-24_-m-karl-marx1.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 25:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-25_-ka-karl-marx1.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 26:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-26_-e-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 27:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-27_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 28:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-28_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 29:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-29_-m-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 30:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-30_-m-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 31:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-31_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 32:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-32_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 33:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-33_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 34:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-34_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 35:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-35_-k-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 36:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-36_-k-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 37:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-37_-k-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 38:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-38_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 39:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-39_-l-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 40:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-40_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 41:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-41_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 42:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-42_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 43:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-43_-l-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 44:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-44_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 45:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-45_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 46:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-46_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 47:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-47_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 48:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-48_-ka-karl-marx.pdf

Marx & Engels Collected Works, Volume 49:

http://mecollectedworks.files.wordpress.com/2014/04/marx-engels-collected-works-volume-49_-ka-karl-marx.pdf

El Consejo de Redacción

AUTOR Y

Vigencia del marxismo

El objetivo del presente artículo es poner de manifiesto algunos aspectos relevantes de la vigencia del marxismo. Se le dio por muerto décadas atrás, aunque nunca lo estuvo, pero hoy se manifiesta con fuerza en muchas de las reivindicaciones y conflictos sociales. Esta actualidad del marxismo se debe probablemente a una nueva fase de luchas sociales, al hilo de la crisis mundial que padecemos.

La vigencia del marxismo la contemplamos desde dos planos. Por una parte, lo que el marxismo directa o indirectamente ha legado a las estructuras políticas y a la cultura de nuestras sociedades y que permanece en ellas. Fundamentalmente el estado democrático en que vivimos, que denominaremos liberal-socialista (marxista), para resaltar y reivindicar lo que en él hay de herencia marxista.

Desde otro punto de vista, destacaremos algunos aspectos de las teorías marxistas que hoy siguen siendo claves para analizar e interpretar las sociedades en que vivimos, particularmente sus dimensiones de explotación y dominio: Nos referimos a la teoría de la alienación en el trabajo (de la plusvalía), a la teoría de las clases sociales y la lucha de clases y a la teoría de la alienación ideológica.

Palabras clave: Alienación, clases sociales, crisis económica, estado del bienestar, explotación, ideología, liberalismo, lucha de clases, marxismo, plusvalía, socialismo, trabajo.

This paper pretends to underline some relevant aspects of Marxism as an outstanding theory today. Although it was thought to be dead during the last decades, it never was. Currently, its principles are behind the majority of social conflicts and demands. The global crisis we are suffering right now is probably some of the reasons for Marxism to be part of a new social fight phase.

This paper distinguishes two levels of analysis of today's Marxism: firstly, we will remark its direct or indirect

influence over our political structures and culture. The model of the democratic system in Europe (possibly named liberal-socialist), contains its legacy today. Secondly, we will study in depth some aspects of Marxism that still allow us to interpret our society, specially, the exploitation and authoritarian dimensions. We refer to alienation theory (the surplus value), to social classes struggle and ideological alienation.

Key words: Alienation, class struggle, economic crisis, exploitation, ideology, liberalism, marxism, social classes, socialism, surplus value, work, welfare state.

Introducción

1. Un fantasma recorre el mundo: el marxismo

Hace ya tres décadas el semanario *Newsweek* proclamaba a toda página: *Marx ha muerto*. Fue una de esas frases con enorme tirón mediático, que hizo fortuna rápidamente. Se extendió por todos los medios universitarios y periodísticos, terminando por convertirse en un lugar común, aceptado en casi todos los ámbitos intelectuales. Todo el mundo hablaba y escribía de “la crisis del marxismo”. En la universidad española se exorcizó el marxismo y muchos de los que trabajaron con sus herramientas durante años o bien se convirtieron a las nuevas doctrinas o bien fueron expulsados a las tinieblas exteriores; hoy queda poco más que dignos residuos. Pero el fenómeno no es sólo español; sucedió en prácticamente todas las universidades, centros de investigación, editoriales, medios periodísticos,... del mundo “desarrollado”. Estábamos en plena ofensiva neoliberal, se proclamaba “el fin de la historia” (Fukuyama, 1994) y la lucha de clases se sustituía hábilmente por “el choque de civilizaciones” (Huntington, 1997). Por momentos hubo algunos que parafraseamos a Groucho Marx: *Dios ha muerto; Marx (Nietzsche) ha muerto y yo tampoco me encuentro muy bien*.

Es verdad que esta “muerte” del marxismo no habría tenido tanto éxito en los medios intelectuales de no haber tenido el terreno abonado en el plano social y político. Por una parte, la socialdemocracia fue abandonando el marxismo, tanto en sus programas y textos definitorios como en su práctica política. Ha permitido el retroceso en elementos clave del estado de bienestar, que había contribuido a construir, por mor de una supuesta modernización, al amparo de confusas “terceras vías”. Por otra parte, la caída de los países llamados del “socialismo real”, ya muy desprestigiados políticamente, dejaba sin referente a los movimientos obreros de todo el mundo y sin enemigo reconocible a los

poderes fácticos del capitalismo, que vieron el cielo abierto para sus estrategias neoliberales.

Sin embargo, en los últimos años vivimos un resurgir del interés por el marxismo. Se manifiesta en revistas, publicación de libros, conferencias y, especialmente, en la recuperación de su pensamiento en un amplio segmento de los movimientos sociales. Va de la mano de la ampliación de las luchas sociales en los últimos años y del surgimiento de nuevos e importantes movimientos, como el 15M en España y otros similares en el mundo entero. Esto ha permitido a D. Bensaïd escribir *Marx ha vuelto* (2012), interpretando el sentir de muchos. Alguno (J. C. Rodríguez, 2013: 5) lo ha dicho ingeniosamente, parafraseando el comienzo de *El manifiesto Comunista: ¿Qué “fantasma” recorre hoy Europa?* No ya el comunismo, sino el propio marxismo redivivo.

No obstante, a nuestro entender, ni el marxismo murió del todo ni vivimos su vuelta plena. Entre la muerte y la resurrección hay un espacio intermedio donde se aloja la actualidad del marxismo. Es lo que intentaremos mostrar en el presente trabajo. No existe un marxismo como tal en plenitud. Sí existe un marxismo difuso presente en muchos aspectos de la realidad social y política y en importantes análisis y propuestas sociales, que en muchos casos no se manifiestan como marxistas pero que llevan su impronta. El 15M es un ejemplo notorio en España. Hobsbawn (2014) contextualiza este resurgir del marxismo:

“Sin embargo, Marx había de experimentar una especie de retorno inesperado en un mundo en el que el capitalismo ha sido advertido de que su propio futuro está en entredicho no por la amenaza de una revolución social, sino por la misma naturaleza de sus limitadas operaciones globales, ante las que Karl Marx se ha revelado una guía más perspicaz que aquellos que creen en las selecciones nacionales y los mecanismos auto-correctivos del libre mercado.” (pág. 404).

2. Las críticas al marxismo

No podemos plantear la vigencia del marxismo sin aludir a las críticas que ha generado en sus casi dos siglos de vida. No es el objeto de este trabajo plantear esas críticas y, mucho menos, responderlas. Sí las reconocemos y remitimos a los muchos trabajos en los que se ha planteado, con mejor o peor fortuna, su refutación. Uno de los más recientes y mejor fundamentados es la obra de T. Eagleton (2011) *Por qué Marx tenía razón*. La nómina de críticas al marxismo que trata este autor es la siguiente: 1) el marxismo está acabado; 2) El marxismo tal vez está muy bien en teoría, pero siempre que ha sido llevado a la práctica se ha traducido en terror; 3) el marxismo es una forma de determinismo; 4) el marxismo es un sueño utópico; 5) el marxismo lo reduce todo a economía; 6) Marx era un materialista; 7) El marxismo tiene obsesión por las clases; 8) los marxistas abogan por la acción política violenta; 9) el marxismo cree en un estado todopoderoso; 10) los movimientos más interesantes de las últimas cuatro décadas han surgido fuera del marxismo. Eagleton afronta las críticas con rigor, dando una respuesta clara y contun-

dente a todas ellas, aunque no siempre con la misma fortuna. En cualquier caso es un buen trabajo que nos exime de entrar en la cuestión. Es cierto también que hay algunas críticas al marxismo que no están recogidas en el libro, como el fracaso en algunas de sus predicciones económicas o los países donde supuestamente se darían revoluciones socialistas. Aunque es claro que, salvo casos de marxismo dogmático, los marxistas libres aceptan errores, fallos e insuficiencias en el marxismo. Eso no es algo que invalide el marxismo en su conjunto. Lo que aquí se mantiene es que el marxismo ha hecho notables aportaciones a nuestras sociedades –no que no se haya equivocado–, y que todavía tiene muchas cosas que decir, y no de detalle, sino importantes y centrales para la comprensión de nuestras sociedades y para plantear su transformación.

No quiero pasar del asunto de las críticas al marxismo sin hacer un último apunte. Entre las críticas del marxismo las hay de diversos tipos: unas bien fundamentadas y otras puramente demagógicas, unas que hacen una censura a la totalidad y otras que se fijan en aspectos parciales. Respetamos las críticas bienintencionadas pero lamentamos la manipulación de aquellas que pintan un marxismo deformado, reelaborado a su gusto e intereses. Hacen una crítica supuestamente demoledora al marxismo, pero evidentemente no de sus planteamientos originales sino de su remodelación *ad hoc*. El caso más paradigmático y triste de estas críticas, pero desgraciadamente no el único, es el de Karl Popper en su conocida obra *la sociedad abierta y sus enemigos* (1982), especialmente dañina por la relevancia intelectual de su autor en otros ámbitos.

Podemos, pues, enfocar el análisis de la vigencia del marxismo desde, al menos, dos perspectivas: Por una parte, su incardinación en la realidad social misma, conformando aspectos amplios y notorios de la sociedad en que vivimos; y por otra, en la actualidad de buena parte de sus análisis y teorías.

Presencia estructural del marxismo en las sociedades actuales

El marxismo se ha encarnado en nuestras sociedades, moldeando profundamente sus estructuras sociales, económicas y políticas y marcando indeleblemente amplios campos de la cultura. Vamos a centrarnos ahora en la *presencia estructural del marxismo*, poco o nada puesta de manifiesto, si exceptuamos sus *aportaciones culturales*, más conocidas y que por ello sólo vamos a aludir superficialmente.

1. Influencia cultural del marxismo

Recordemos la influencia del marxismo en la Filosofía: El pensamiento filosófico de Marx ha sido el más influyente, con mucha diferencia, en los últimos 200 años, para algunos sólo comparable históricamente al de las grandes religiones. E. Hobsbawm (2012) nos ofrece un dato que no por anecdótico deja de ser significativo:

“No creo que deba hacerse demasiado caso de un sondeo de la BBC en el que, según los votos de los radioyentes británicos, Marx fue el más grande de todos los filósofos,

pero si escribimos su nombre en Google, comprobamos que sigue siendo la mayor de las grandes presencias intelectuales, superado sólo por Darwin y Einstein, pero muy por encima de Adam Smith y Freud.” (pág. 15).

La Sociología moderna reconoce en Marx, Weber y Durkheim a sus padres fundadores. En el plano político baste recordar que la mitad de la humanidad ha vivido durante décadas en sistemas políticos que se decían inspirados en el marxismo. Es universalmente reconocido el impacto de Marx en la Economía Política y la Ciencia Política. Lo mismo se puede decir de la Literatura, de las artes,...

Pero es la Historia la ciencia donde tal vez haya sido más notorio su impacto, en su forma de Materialismo Histórico:

“Un estudio (no marxista) de la historiografía europea (G. G. Iggers, ‘Neue Geschichtswissenschaft’, Munich, 1978, p.157), señalaba en 1978 que ‘en las recientes décadas los historiadores marxistas han conseguido entrar en el gremio profesional’, hasta el punto de que el índice de este estudio mantiene más entradas para Marx que para cualquier otro nombre excepto Leopold von Ranke y Max Weber.” (citado por E. Hobsbawm, 2012, pág. 377).

2. El estado liberal-marxista

Desde el punto de vista de la influencia del marxismo en la realidad social, lo más notable, a nuestro entender, es la cristalización de las sociedades llamadas liberal-democráticas (España, Francia, Alemania,...), que nosotros vamos a denominar liberal-marxistas en aras, por una parte, de la precisión terminológica y, por otra, para reivindicar uno de los aspectos más relevantes de la vigencia del marxismo.

Las sociedades llamadas *liberal-democráticas*, en las que vive buena parte de la humanidad y a la que aspira otra buena parte de ella, son una construcción social resultado *grosso modo* de la síntesis del liberalismo y el marxismo. Por eso preferimos denominarlas *liberal-marxistas*. Una síntesis, por otra parte, inestable, como veremos más adelante.

a) La herencia liberal

Las sociedades liberal-marxistas heredan, por una parte, los supuestos del liberalismo político y económico, basados en el individuo: Sus estados están contruidos sobre unas leyes básicas (constituciones); deben respetarse las libertades fundamentales de expresión, reunión, asociación, los principios de electividad popular y control de los poderes, la creación de partidos políticos, la elección democrática de representantes para la gestión de la cosa pública, la división de poderes, la existencia de garantías judiciales, la igualdad ante la ley,...

Los orígenes intelectuales del liberalismo, más allá de anteriores apuntes parciales, los encontramos en J. Locke (1985). Refresquemos la memoria con alguno de los fragmentos más significativos de sus obras:

“Si el hombre es tan libre como hemos explicado en el estado de naturaleza, si es señor absoluto de su propia persona y de sus bienes... ¿por qué razón va a renunciar a esa libertad, a ese poder supremo para someterse al gobierno y a la autoridad de otro poder? La respuesta evidente... es que es muy inseguro en ese estado el disfrute de los mismos... Tienen razones suficientes para procurar salir de la misma y entrar voluntariamente en sociedad con otros hombre... para la mutua salvaguarda de sus bienes o propiedades... La finalidad máxima y principal que buscan los hombres al reunirse en Estados o comunidades, sometiéndose a un gobierno, es la de salvaguardar sus bienes.” (pág. 88).

Y más adelante: “Siendo la salvaguarda de la propiedad la finalidad del gobierno, y siendo ese el móvil que llevó a los hombres a entrar en sociedad...” (pág. 96).

Locke, como Hobbes y Rousseau, parte de un supuesto *estado de naturaleza*. En él los hombres son plenamente libres, iguales y dueños de su *propiedad*. La humanidad decide salir del estado de naturaleza, bien por las dificultades y peligros que encuentran en él, bien por querer mejorar su situación. Mediante un *pacto social*, implícito, no escrito, se pasa del estado de naturaleza a la sociedad civil. Abandona sus derechos primigenios para entrar en sociedad porque la libertad e igualdad de cada hombre es una amenaza para la propiedad de los demás. Por tanto, es el “miedo” a perder la propiedad, la necesidad de *preservar su propiedad* lo que hace a los hombres entrar en sociedad, pactar el *contrato social* del que surge el estado y el gobierno, cediendo parte de aquellos poderes al estado.

Esta cesión de poderes del individuo a la sociedad no se hace sin condiciones. El poder del estado ha de obligarse a defender la propiedad de cada uno, respetando al máximo la libertad del ciudadano. Por ello diseña un estado con los poderes legislativo y judicial (separados) elegidos por los ciudadanos.

El pensamiento de Locke constituye el núcleo originario del liberalismo político. A lo largo de los siglos posteriores, fue completado y perfeccionando por otros muchos autores, tales como Montesquieu, en el S. XVIII, J.S. Mill, en el S. XIX y Hayeck y Rawls en el propio S. XX.

b) La herencia marxista

Visto desde un punto de vista abstracto, todo ello es positivo. No obstante tiene notables limitaciones y deficiencias, en su propia concepción y en su primer desarrollo histórico:

En un principio las democracias liberales fueron censitarias, es decir, no votaban y no podían ser elegidos más que los ciudadanos que tuviesen un determinado nivel de renta y/o de educación (los “propietarios” de Locke). Se excluía así a las capas populares de la sociedad, pobres e incultas. Con ello quedaba manifiesta la raíz burguesa y capitalista del liberalismo. En aquellas primeras democracias buena parte de la población masculina quedaba excluida y toda la femenina. Son democracias basadas en una igualdad abstracta porque se prescinde de las grandes diferencias económicas y sociales, que privilegian política e incluso judicialmente a una pequeña parte de la sociedad. Pero la presión

continua de las organizaciones populares de cariz progresista, y en buena parte de inspiración marxista, a lo largo de los SS. XIX y XX, forzó un cambio sustancial en los sistemas liberales: el *sufragio universal*, hoy generalizado en todas las democracias.

El liberalismo originario se preocupaba escasamente del bienestar de la población. Esto ha cambiado radicalmente en los actuales sistemas democráticos. Hoy se ha generalizado la atención a las necesidades sociales de la población, desarrollándose lo que se ha venido a llamar *estado de bienestar*: Legislación laboral, horario racional de trabajo, contrato de trabajo, protección de menores, seguro de enfermedad, de paro, de jubilación, vacaciones pagadas, seguridad e higiene en el trabajo, educación pública y gratuita... El primer liberalismo no contemplaba nada de esto. Hoy forma parte de la esencia misma de las democracias consolidadas. Se consiguió principalmente gracias a la acción social de los sindicatos, partidos y otras asociaciones de carácter anarquista, socialista o comunista, a lo largo de los siglos XIX y XX y a los gobiernos de partidos socialdemócratas a lo largo del S. XX. En todos estos movimientos y sus prácticas podemos constatar la notable influencia del pensamiento marxista.

c) La síntesis liberalismo/marxismo

Tras todos estos cambios, se puede decir que las democracias actuales, aunque conservan la impronta originaria del liberalismo político, lo han sobrepasado y modificado en mucho, especialmente en el plano de la participación política, de la legislación social y en el ámbito de la corrección de la miseria, el analfabetismo y la marginación de la mayoría de la sociedad.

Podemos, pues, afirmar que la constitución de las sociedades democráticas actuales debe tanto al liberalismo como al marxismo, si hablamos desde el punto de vista de la teoría política y la filosofía política. En nuestras actuales democracias sociales de derechos influyen tanto los principios liberales como los marxistas. Aunque no se trata de una suma matemática de ambos ni de un pacto puntual entre ellos, sino de un largo proceso dialéctico de décadas, en el que se han ido remodelando mutuamente. De nuevo E. Hobsbawm (2012) nos lo recuerda: “Estos acontecimientos alcanzaron su momento culminante en los años setenta, cuando en un determinado momento gobiernos socialdemócratas establecieron su mandato en Austria, Bélgica, Dinamarca, Finlandia, Noruega, Portugal, la España postfranquista, Suecia, El Reino Unido y la Alemania Federal, a quienes se unieron Francia y Grecia en 1981. Después llegó la crisis”. (pág. 415).

¿Se puede decir, desde esta perspectiva, que el marxismo ha muerto? Evidentemente no. Late en todos los rincones de nuestras sociedades democráticas y del bienestar.

d) ¿Se rompe el equilibrio?

Sin embargo, no podemos olvidar que la democracia liberal, e incluso la liberal-marxista, es un sistema ligado al modo de producción capitalista, a la propiedad privada y a la economía de mercado. Y el capitalismo, por su propio origen y fundamento, está reñido con la igualdad y la solidaridad. Por ello el equilibrio entre los componentes liberales y

marxistas o socialistas es inestable. Su confluencia es un pacto de convivencia y supervivencia entre los intereses del capitalismo y de las clases trabajadoras. En estos momentos en que las fuerzas de éstas últimas se han debilitado, porque sus organizaciones de clase se han instalado excesivamente en el sistema, han abandonado en buena medida sus objetivos históricos y su empuje social ha cedido, aquél equilibrio está tambaleándose. La “crisis” de los últimos años no es más que un enorme montaje estratégico del gran capital para recuperar la parte de los beneficios del proceso productivo que consideran suyos y que se han estado derivando al sostenimiento del estado de bienestar. El proceso de privatizaciones de servicios públicos y de recortes en los gastos sociales, junto con nuevas políticas represivas son los ejes de su actuación.

Hay ya muchos y buenos estudios sobre esta estrategia de las élites económicas. Una de las que ha tenido más impacto ha sido el libro de Naomi Klein, *La doctrina del shock: El auge del capitalismo del desastre* (2007). En él se nos muestra cómo, sobre la base de las teorías de la escuela de M Friedman, se ha construido una “contrarrevolución” frente a los logros del estado de bienestar, llevado a la práctica a escala mundial por el *thatcherismo*, el *reaganismo* y sus aliados. Esta estrategia supone el aumento de la explotación económica y de la concentración de capital, acompañados de la destrucción de las organizaciones sociales, de la acción policial sin contemplaciones, incluso del golpe de estado y de la guerra.

También han tenido gran incidencia los libros de J. Stiglitz, particularmente *El precio de la desigualdad* (2012), que abrió los ojos a tantos explicando cómo el 1% de la población acumula y disfruta de la inmensa mayoría de la riqueza mundial, frente al 99% restante empobrecido y necesitado. Nos muestra cómo ha sido esto posible y cuáles son sus consecuencias: la monstruosa e indignante desigualdad.

También se han difundido mucho los libros de T. Judt, por ejemplo, *Algo va mal* (2011), en una línea parecida a los anteriores: algo va mal en la desigualdad económica, en la política manipulada, en nuestras vidas, merced a los excesos de los grupos en el poder económico y político. Es importante saber por qué se ha llegado a esa situación y cómo se podría salir de ella.

Desde un punto de vista propiamente marxista, habría que destacar los trabajos de D. Harvey: *El enigma del capital y las crisis del capitalismo* (2012) y *El nuevo imperialismo* (2007-2). Los anteriores autores muestran desgarradamente la situación de desigualdad y dolor a la que nos están empujando las estrategias de la acumulación de riqueza, pero a la hora de proponer caminos de superación de estas situaciones proponen, en general, la vuelta a un capitalismo “bueno”, simbolizado en la recuperación del estado de bienestar. Harvey profundiza más en los análisis, mostrando la cara auténtica del capitalismo, que el estado de bienestar maquilló, pero que no borró. Su auténtico rostro es el egoísmo, la explotación, el dominio sin concesiones, con una nueva estrategia: la *acumulación por desposesión* de la inmensa mayoría de la población mundial. Con la crisis actual de lo que se trata es de aniquilar políticamente a las clases trabajadoras y volver, en la medida de lo

posible, a situaciones propias del liberalismo inicial. En esto consiste el neoliberalismo. (Harvey, 2007-1).

Algunas teorías marxistas vigentes

Hemos mostrado la pervivencia estructural del marxismo en las sociedades modernas. A partir de ahora veremos el legado del marxismo desde otra perspectiva: las teorías que aportan elementos significativos para el análisis y la transformación de nuestras sociedades. Escogemos, entre otras posibles, tres de las más relevantes: la *teoría de la alienación en el trabajo*; la *teoría de las clases sociales y la lucha de clases*; y la *teoría de la alienación ideológica*.

1. Teoría de la alienación en el trabajo

a) El Trabajo

Para Marx el ser humano es “natural”. Surge de la evolución de las especies y se instala en la naturaleza como una especie más. Al igual que ellas debe *producir su vida*: debe producir los bienes que le permitan cubrir sus necesidades (alimento, cobijo,...). Pero MARX, en el *Prefacio a la Contribución a la Economía Política* (1970: 37-38) no dice sólo que las personas producen su vida, sino que la producen *socialmente*. Ésta es una de las diferencias fundamentales entre el género humano y las demás especies. Los humanos producen su vida, es decir, los bienes que le permiten satisfacer sus necesidades, de modo coordinado, cooperativo, asociado, racional por tanto. Esta producción societaria de bienes convierte al ser humano en la primera especie que produce más bienes de los que estrictamente necesita para mantener su vida en las formas originales. “Para Marx producir significa, pues, realizar las facultades esenciales de la persona en el acto mismo de transformar la realidad” (Eagleton, 2011, pág.125).

La producción de bienes para cubrir necesidades es lo que, de forma más sintética, se ha llamado *trabajo*. El trabajo es, por tanto, esencial y fundamental en la vida humana. No hay progreso ni desarrollo humano sin trabajo. El ser humano es, en cierta medida, su trabajo. Se proyecta socialmente y se realiza personalmente en su trabajo. Se humaniza en el trabajo. Se comprende, pues, que el concepto de “trabajo” sea central en la concepción marxista del ser humano y de la historia. “El trabajo supone para Marx mucho más que lo simplemente económico. Implica toda una antropología: una teoría de la naturaleza y la acción humana, del cuerpo y sus necesidades, de la naturaleza, de los sentidos, de las ideas de cooperación social y realización personal” (Eagleton, 2011, pág.122).

Hay que precisar que para Marx el trabajo no se restringe a las actividades físicas o repetitivas. Tiene una dimensión creadora y autorrealizadora.

“La palabra ‘producción’ abarca en la obra de Marx toda actividad que suponga una realización personal: tocar la flauta, degustar un melocotón, debatir sobre Platón, bailar un ‘reel’, pronunciar un discurso, participar en política, organizar una fiesta de cumple-

años para nuestros hijos. No tiene implicaciones musculares o viriles. Cuando Marx dice que la producción es la esencia de la humanidad, no quiere decir que la esencia de la humanidad sea empaquetar salchichas. El trabajo tal y como lo conocemos es una forma alienada de lo que él denomina ‘praxis’, un vocablo del griego antiguo que denota aquellas actividades que son libres y que nos realizan personalmente mediante las que transformamos el mundo.” (Eagleton, 2011, pág.126).

b) La explotación del hombre por el hombre: la alienación en el trabajo

La teoría de la alienación es tal vez la parte más atractiva del marxismo. Es la formulación del análisis crítico del sistema capitalista, y a nuestro entender la parte más brillante intelectualmente y fecunda históricamente del marxismo.

En sentido estricto, la teoría de la alienación, como la analítica de la formación social, es aplicable a cualquier sociedad, sin embargo Marx la aplica especialmente al caso del capitalismo.

Hegel utilizaba el término “alienación” para explicar el proceso por el que el sujeto, la idea o la conciencia, se proyectan fuera de sí en algo extraño o ajeno a ellos mismos. El marxismo, al menos sus corrientes más influenciadas por Hegel, recoge el término reinterpretándolo como el proceso por el que un ser humano se pierde a sí mismo y a su trabajo, asumiendo un ser y una conciencia extraña, ajena, en la forma de mercancía. En palabras más cercanas a nosotros podríamos decir que la alienación es el proceso por el que, en vez de desarrollar nuestra propia personalidad, asumimos una falsificación parcial de ella, fabricada por el sistema, por la cultura establecida. Dejamos de ser “nosotros mismos” en buena medida, y asumimos la identidad que el sistema nos induce.

La alienación es un fenómeno propio de las sociedades de clases. La alienación es un efecto de conjunto de la explotación del hombre por el hombre. En las sociedades de dominación, el ser humano está alienado en lo económico (pierde el producto de su trabajo), en lo social (es marginado en la sociedad), en lo político (carece de “poder”) y en lo ideológico (se le impone un sistema de ideas y valores). Todas estas dimensiones de la alienación se dan interrelacionadas, reforzándose unas a otras. Por ello podemos afirmar que la alienación es un fenómeno global; es la pérdida integral del hombre en las sociedades de explotación.

La persona, en el sistema capitalista, está alienada en el plano económico en dos sentidos: en tanto *pierde el producto de su trabajo* y en tanto *pierde la creatividad en el acto mismo del trabajo*. Como culmen de estos fenómenos, el ser humano mismo se convierte en un objeto, en una *mercancía* más, susceptible de ser comprada y vendida en el mercado como mera “fuerza de trabajo” cosificada. (Recordemos que Marx distingue *trabajo de fuerza de trabajo*).

La alienación del producto del trabajo

En el proceso económico capitalista, Marx establece la conocida fórmula de la circulación del capital: D-M-D’. El capital-dinero (D) se transforma en capital productivo –fuerza de

trabajo y medios de producción—, que a su vez se transforma en mercancías (M) para adquirir otra vez la forma de capital-dinero (D’).

La unidad del modo de producción capitalista es la *empresa*. En ella concurren, de una parte, el empresario capitalista, y de otra, el trabajador. Del primero se afirma que aporta el *capital* (constante) a la empresa, en forma de edificios, maquinaria, materias primas, y que, en contrapartida, recibe el llamado *beneficio*. El trabajador aporta su *fuerza de trabajo* (fuerza física, experiencia, capacidad organizativa y creativa) y, en contrapartida, recibe el denominado *salario*.

Estos conceptos elementales de la economía política proceden de los primeros economistas del capitalismo, A. Smith y D. Ricardo, que incluso habían aceptado que el origen de la riqueza era el trabajo y el origen de la ganancia capitalista era la plusvalía no retribuida a los trabajadores en sus salarios. Marx acepta y usa esos conceptos, en principio. Sin embargo profundiza en ellos para encontrar su auténtico significado. Lo hace en varios textos, pero especialmente en el *El Capital* (1966), particularmente en el Libro Primero (*El desarrollo de la producción capitalista*) del primer volumen. Ahí encontramos los análisis de la mercancía, la teoría del valor (de uso y de cambio), del dinero, de la plusvalía, el salario y la acumulación de capital.

Las mercancías tienen un valor de uso, en tanto satisfacen necesidades humanas concretas. También, y al mismo tiempo, tienen un valor de cambio que, en principio, se muestra como la proporción según la cual los valores de uso de un tipo se cambian por el valor de uso de otro tipo. El proceso de transformaciones de las mercancías crea la ilusión de considerar que el valor existe por sí, independientemente de los intercambios. La mercancía se independiza de su proceso de producción, se hace autónoma. Se convierte así en “fetiche”.

El dinero es el modo más desarrollado del valor de cambio; no son diferentes uno y otro, pero la gente corriente no percibe esta correspondencia. El dinero se hipostasia así como algo con valor por sí mismo. El dinero se convierte en la forma suprema del fetichismo de la mercancía.

El valor de cambio de la mercancía (M), y por tanto el dinero y su forma transmutada de “capital” (capital constante-D), incorpora la fuerza de trabajo que aporta el trabajador. El capitalista la compra en el mercado de trabajo como una mercancía más. La fuerza de trabajo (capital variable) se aplica al capital constante produciendo la mercancía. Si fabricamos, v.g. un automóvil, la fuerza de trabajo transforma el capital constante en la mercancía final. Este proceso supone un incremento de valor en la mercancía respecto al capital constante: si se ha vendido el automóvil, por ejemplo por 10.000 euros, y el capital constante aporta, p.e., 3.000, los 7.000 restantes suponen un incremento de valor atribuible a la fuerza de trabajo. El capitalista retribuye al trabajador con el *salario* (p. e. 3000 euros.), como medio de mantenimiento y reproducción de la fuerza de trabajo (que se mide por el tiempo socialmente necesario para su producción). Pero no consume en el salario todo el valor producido por la fuerza de trabajo. Otra parte de éste (p. e. 4000 euros), que Marx

denomina *plusvalía*, y que es estrictamente el valor de más producido por el trabajador y no recibido en el salario, se la apropia directamente el capitalista como *beneficio*, parte del cual se acumula, haciendo crecer el capital constante (D’).

Esta forma de obtención de plusvalía por el capitalista la denomina Marx *plusvalía absoluta* por contraposición a otras formas de plusvalía que denomina *relativa*. Ésta resulta bien de la disminución del salario, del aumento de la jornada laboral o del incremento de la productividad. (Una observación : en nuestra actual crisis se han activado y llevado a extremos brutales las formas de obtención de plusvalía relativa: las reformas laborales han supuesto la disminución drástica de salarios y de los derechos por despido y paro, han reducido la protección legal y la negociación colectiva, han generalizado los salarios basura y los trabajos precarios; cada vez se hace más patente, como ocurre ya en EEUU o en Alemania, que se necesitan dos trabaos para poder vivir, cuando incluso con una jornada laboral reducida se podría vivir bien si la rapiña del gran capitalismo no estuviera tan implantada y defendida por los poderes políticos).

En cualquier caso, lo que a Marx le interesa resaltar es que el *capital* (D), que supuestamente el capitalista invertía en la antigua empresa o en otra nueva, no es más que plusvalía generada por el trabajo y apropiada por el capitalista. En realidad el “capital”, el “dinero” no es nada por sí (papel), ni produce nada por sí, no es más que símbolo de valor, y el valor, en su mayor parte, lo genera el trabajo. De forma que *el capital no es más que trabajo acumulado*. Y trabajo *de otros* que el capitalista se ha apropiado en un gigantesco expolio, justificado por las ideologías dominantes, permitido y defendido por la “ley”, el Estado y sus instituciones. Sobre este expolio se articula todo el sistema capitalista, que se muestra en su base éticamente deleznable.

Volviendo a aquella empresa del comienzo del párrafo en la que decíamos que concurrían capitalista y trabajadores y que el uno aportaba “capital” y los otros “fuerza de trabajo”, en realidad ambos no aportan más que trabajo, sólo que los trabajadores aportan el suyo propio, mientras que el capitalista aporta el trabajo de otros previamente apropiado, expoliado. Queda desvelado el *misterio del capital*: en qué consisten realmente el dinero, el beneficio, el salario: En la empresa capitalista, como en toda otra forma de propiedad privada de medios de producción, no hay más que trabajo en diversas formas de concreción. Por ello, *la empresa es del trabajo globalmente considerado, y a él hay que restituírsela*. Consecuentemente, la expropiación de los bienes de producción para restituírselos a la clase trabajadora no es más que un acto de estricta *justicia*, plenamente ético. No se le quitaría nada a nadie sino que se devolvería a su legítimo poseedor lo que antes le fue expoliado.

La alienación en el acto de trabajo

La alienación del producto del trabajo en la sociedad capitalista consiste, pues, en el expolio del fruto del proceso de trabajo, o de parte de él –la plusvalía–, que el trabajador pierde, aunque legítimamente es suya. Pero la alienación económica no se reduce al

expolio de la plusvalía, algo que se puede concretar casi en términos exclusivamente cuantitativos. La alienación económica incluye algo más profundo aún.

El trabajo no sólo es un acto de producción cuantitativa de bienes, sino que es la proyección del propio ser humano. Recordemos lo que decíamos *supra* acerca de la concepción marxista del ser humano y del papel que en ella jugaba el trabajo. La persona se realiza como tal en su proyección hacia la naturaleza y los demás humanos, en el trabajo. Es así como la humanidad se ha desarrollado: Somos humanos por el trabajo.

Pues bien, las personas, que se proyectan en su trabajo, que se realizan en él, que **son** su trabajo, se pierden en el proceso de producción capitalista. Porque el capitalista, por una parte, se apropia del fruto de ese trabajo, se apropia la proyección de su ser, le expolia parte de su ser. Pero, por otra parte, en el propio acto del trabajo, también se pierde el ser humano, porque no hace “su” trabajo, no lo planifica, lo diseña, lo participa, lo comprende, lo valora, lo evalúa, lo replantea. En suma, no “crea”, no hace “su” trabajo: hace el trabajo que le mandan, que le ordenan hacer. Así la persona pierde su dimensión creativa, la más específicamente humana, y se convierte en una máquina, en el engranaje de una cadena, en un mero ejecutante, en un semi-robot. Escribe Marx en los *Manuscritos* (1969):

“Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su *relación con el producto de su trabajo*. Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como con algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo?” (pág. 108).

El ser humano se deshumaniza en el trabajo y por eso, dice Marx, lo sufre, lo teme, huye de él. Y, al no ser realizante ni gratificante para él, busca entonces su identidad fuera del trabajo, en el consumo, la “buena vida”, en el vestir, comer, ligar, comprarse coche y chalé, si puede. Así, las funciones que, separadas del conjunto del ser humano, son propiamente “animales”, se convierten en el objetivo por el que lucha el hombre, identificando su esencialidad con ellas. En contrapartida, las funciones específicamente humanas, que se pueden resumir en el trabajo creador, se desprecian y se huye de ellas. Este proceso nos lo explicó tiempo ha lúcidamente H. Marcuse (1968), mostrándonos cómo el sistema capitalista reduce a los hombres y mujeres a una única dimensión: producción/consumo. Marx (1968) ha dejado páginas brillantes y profundas sobre esta mecánica de inversión (alienación) de las dimensiones del hombre. Uno de los fragmentos más significativos es el siguiente:

“Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja

no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.

Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales.” (1968: 108-109).

Esta es la alienación económica en su más profundo significado: La pérdida del ser humano, de su sentido y su función, en las sociedades de explotación.

2. Teoría de las clases sociales y de la lucha de clases

Una segunda teoría que aporta importantes elementos para el análisis de nuestras sociedades es la que nos muestra cómo las *clases sociales*, en el sentido marxista, siguen existiendo, aunque cambiando en su composición, así como la *lucha de clases*, que la “crisis” está mostrando en todo su crudeza.

Tanto la existencia de las clases sociales como las plantea Marx y de la lucha de clases han sido combatidas duramente por los ideólogos del sistema, bien negándolas bien procurando su ocultación. La gran lucha ideológica de los intelectuales liberales, tanto economistas como sociólogos o políticos, filósofos o literatos, contra el marxismo se han centrado históricamente en la negación de la existencia de las clases sociales en el sentido marxista, y en todo caso, elaborando una teoría economicista, cultural o conductual de las clases.

Los ideólogos más radicales del sistema han negado la existencia misma de las clases sociales, disolviéndolas en individuos con más o menos “capacidad económica” o más o menos “esfuerzo” (La teoría americana de los ganadores/perdedores), acompañada del mito de los grandes hombres que se hacen a sí mismos: Rockefeller,... Otra forma de negación consiste en el desarrollo de largas escalas de “clases” basadas en los “ingresos” económicos: clases altas, medias, bajas, medias altas, media bajas, ... Para Marx, en cambio, la clase no es una cuestión de ingresos, ni de estatus ni de conducta. *El marxismo no define la clase en términos de estilo, estatus, ingresos, acento, ocupación ni si alguien tiene patos o cuadros de Degas en las paredes de su comedor* (Eagleton, 2011, pág. 156).

Los menos fundamentalistas llegan incluso a aceptar que si en algún momento hubo clases sociales en el sentido marxista, ya pasaron a la historia. El sistema se ha transformado y ya no existen los clásicos capitanes de industria frente a los obreros de

mono, hambrientos y desarraigados. Hoy hay muchos grupos sociales diferenciados y, en general, en las sociedades democráticas avanzadas viven razonablemente bien.

¿Es verdad que el capitalismo ha evolucionado tanto que ha acabado con las clases sociales? Esta pregunta tiene una respuesta en dos partes. En primer lugar es evidente y notorio que el capitalismo ha cambiado en su configuración económica y en la proyección social de ésta. Hay una diversidad enorme de grupos sociales: empresarios clásicos, inversores, rentistas, obreros clásicos, campesinos, oficinistas de mil tipos, trabajadores a domicilio,...

En segundo lugar, si es verdad que hay gran diversidad de grupos sociales no es cierto que se hayan disuelto las clases ni los antagonismos de clase. Han cambiado de configuración, pero no de significado socio-político. Marx no se cerró en una única configuración de clases, antes bien expuso las diversas formas del capital: mercantil, agrario, industrial, financiero, imperial y sus diferentes formas de clase. Por debajo de los cambios formales siempre queda el hecho central: unos grupos sociales explotan a otros y los unos y los otros se constituyen en clases, explotadores y explotados, aunque en su seno existan diferentes grupos sociales.

“Entre quienes no ocultan su ansia por presidir las pompas fúnebres por la muerte de la clase obrera, se ha dado gran importancia al crecimiento inmenso que han experimentado los sectores servicios, informacional y de las comunicaciones. La transición desde el capitalismo industrial a un capitalismo ‘tardío’, ‘de consumo’, ‘postindustrial’ o ‘postmoderno’ ha comportado, sin duda, cambios notables, como ya hemos comentado anteriormente. Pero también ha quedado dicho que ninguno de ellos ha modificado la naturaleza fundamental de las relaciones de propiedad capitalistas. Al contrario, tales cambios han ido básicamente en la dirección de expandir y consolidar dichas relaciones.” (Eagleton, 2011, pág.166).

En la segunda mitad del s. XX, desde el marxismo, desarrollando el análisis de A. Gramsci (1970), se habló, más que de clases sociales unívocas, de grupos sociales: clases o bloque dominante y bloque o clases dominadas. Esta denominación tuvo y todavía tiene un cierto éxito analítico porque, además de salvar el núcleo de la existencia de clases sociales (explotación), atiende a su diversidad de formas, agrupándolas por intereses económicos y políticos (dominación), ampliando así el sentido de las clases, que ya en Marx superaba el estricto contenido económico en torno a la explotación para extenderse a formas sociales, culturales y políticas que la acompañan.

En el marco del análisis de la economía política hay al menos dos planos sobresalientes intelectual y políticamente y que hoy están vigentes en sus dimensiones esenciales: a) La objetividad de la existencia de *las clases sociales*; b) la objetividad de la existencia de *la lucha de clases*.

a) Las clases sociales

En el proceso de producción de bienes, las fuerzas productivas interactúan entre sí: hombres con hombres, hombres con máquinas, máquinas con máquinas. Relaciones entre

el oficial y el peón, entre el conductor y la grúa, entre el ordenador y el robot. A esas múltiples interacciones las denomina Marx (1970-2: 37-38) *relaciones de producción*. Distingue en ellas dos grandes tipos: Relaciones *técnicas* de producción y relaciones *sociales* de producción.

Las *relaciones técnicas de producción* son las que se generan entre las fuerzas productivas, en razón de las exigencias y características propias del proceso mismo del trabajo, independientemente del sistema social o político en que se produzcan. Por ejemplo, la relación entre el camión de transporte de materiales y su conductor es “técnica”, pues las maniobras propias de la conducción son similares tanto si el conductor es propietario del camión como si es un asalariado de la compañía dueña del mismo o si la empresa es propiedad del estado o es una cooperativa.

Las *relaciones sociales de producción*, al contrario que las técnicas, sí dependen de los sistemas sociales y políticos en que se generan. Son las relaciones derivadas del régimen de propiedad de los bienes de producción, de los modos de gestión del proceso productivo y de las formas de apropiación de los beneficios. Son las relaciones que se producen, por ejemplo, entre el propietario de la empresa y sus trabajadores asalariados; entre los ejecutivos, diseñadores y directores de los procesos de producción y los empleados ejecutores de sus directrices; entre los dueños o accionistas de la empresa, que se apropian de los beneficios, y los trabajadores que los producen.

Las relaciones sociales de producción ofrecen también una amplia variedad de formas. Globalmente pueden clasificarse en dos grandes tipos: *relaciones sociales productivas de explotación* y *relaciones sociales productivas de cooperación*. Ahora nos interesan las primeras.

Las *relaciones sociales productivas de explotación* son las propias de los sistemas en que una parte minoritaria de la población es propietaria de los bienes de producción, de sus productos y sus beneficios, mientras que la gran mayoría trabaja para ella. Ya se trate de amos y esclavos, señores y siervos, capitalistas y asalariados. En todos esos sistemas de relaciones sociales de producción se da *la explotación del hombre por el hombre*: Unos se apropian del producto del trabajo de otros y de los beneficios.

Las relaciones sociales productivas de explotación generan las *clases sociales*, conjuntos de ciudadanos en que se escinde la sociedad en función de la posición que ocupan en las relaciones de propiedad, en la gestión de la producción de bienes y en la apropiación de beneficios, así como en su participación en el poder político. En sentido estricto, para el marxismo no existen más que dos grandes tipos de clases sociales, las de *explotadores* (amos, señores, capitalistas,...) y las de *explotados* (esclavos, siervos, asalariados,...), según sean o no los propietarios de los bienes de producción, los directores de los procesos productivos y los que se apropian del producto del trabajo y de los beneficios, de la plusvalía. Las clases explotadoras se rodean de un conjunto de grupos sociales (ejecutivos, intelectuales orgánicos,...) a su servicio, privilegiados por ellas y que pueden considerarse como integrantes de un *bloque dominante*, frente a los diversos tipos

de clases explotadas y oprimidas que se pueden considerar constituyentes de un *bloque dominado*.

b) La lucha de clases

Las clases siempre están en oposición. A esta conflictividad permanente la denominó Marx *lucha de clases*. Es la forma principal de contradicción social. En toda sociedad en que se da la explotación del hombre por el hombre hay clases sociales con intereses sociales y económicos contrapuestos. En el *Manifiesto*, Marx (1969) escribe:

“La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces, y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación o el hundimiento de las clases beligerantes.” (pág. 22).

La lucha de clases es objetiva y patente a lo largo de la historia en el desarrollo de los distintos *modos de producción*: amos contra esclavos en la antigüedad; aristócratas contra siervos en la Edad Media; capitalistas contra proletarios en la Edad Contemporánea. Estas clases están necesaria y permanentemente en lucha porque *sus intereses son contrarios*. El interés de los explotadores consiste en mantener y mejorar el sistema de explotación. El interés de los explotados será, por el contrario, el de reducir el margen de su explotación y dominación; y, si es posible, eliminarlos por completo. A veces esta lucha no se manifiesta patentemente, está larvada. Otras veces explota en conflictos sociales de gran envergadura: huelgas, levantamientos populares, revoluciones.

Según Marx *la lucha de clases es el motor de la historia*, porque, en su proceso de enfrentamiento, genera el movimiento y la transformación social. Unas clases y otras crean nuevas formas de defensa, de producción (incrementan la productividad), de organización social, a fin de mejorar posiciones en la confrontación, provocando así los cambios económicos, sociales y políticos que fuerzan el progreso de la sociedad en general.

Todas estas ideas quedan claramente expresadas por Marx en el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la Economía Política* (1970-2, pág. 37-38). Las contradicciones sociales y la lucha de clases han ido impulsando la evolución histórica. Marx señala varias fases en ella: *A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués*. Pero ésta es la última forma social antagónica. Las contradicciones internas de la sociedad burguesa y sus grandes conflictos sociales terminarán con ella, dando paso a una forma social no antagónica, no conflictiva, sino cooperativa: el socialismo y el comunismo. Por eso escribe Marx (1970-2, pág. 37-38): *Con esta formación social (la burguesa) se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana, pues con ella termina la explotación del hombre por el hombre y se inaugura la historia de la humanidad solidaria*.

Éste gran logro analítico de Marx, las clases sociales y la lucha de clases, es una de sus grandes aportaciones intelectuales y políticas, cuyo núcleo central mantiene todavía hoy su vigor analítico y crítico. Ha sido desarrollado y actualizado muchas veces. Una de las más clásicas es la de N. Poulantzas (1977). Entre la literatura reciente podríamos destacar muchos textos de diversos enfoques en los que implícita o explícitamente se constata esta división y lucha de clases. A veces lo hacen de forma implícita. Es el caso de autores citados *supra*: N. Klein, J. Stiglitz, T. Judt. Añadimos ahora, por su peculiar enfoque del problema, y por su impacto a T. Piketty (2013) y su estudio sobre el incremento de la desigualdad. De una forma explícita lo hace, por ejemplo D. Harvey (2007), que reformula algunos aspectos del análisis marxista clásico con su exitosa fórmula: *acumulación por desposesión*. Pero si hay una cita que sobresale de todas las demás, no por su enjundia, sino porque viene de uno de los más poderosos “capitalistas” del momento, Warren Buffett, inversor profesional, cuarta persona más rica del mundo según la revista *Forbes*: “Hay una guerra de clases, es cierto; pero es mi clase, la clase de los ricos, la que la libra, y la estamos ganando”, (citado por George, 2013).

3. Teoría de la alienación ideológica

La tercera de las teorías marxistas que consideramos globalmente vigentes en nuestro momento es la que denominamos *teoría de la ideología*.

La ideológica es la dimensión de la alienación (*vide supra*) que más propiamente puede denominarse tal, según las raíces filosóficas del término. La *ideología* es el conjunto de ideas y valores que rigen el comportamiento de los seres humanos en sociedad. *La alienación ideológica consiste en la asunción por la generalidad de los ciudadanos de las ideas y valores propios de las clases dominantes*, perdiendo así la posibilidad de una identidad ideológica y ética propias, forjadas en la libertad y la autonomía personal. Perdemos, o se nos falsea, la que hipotéticamente sería nuestra identidad personal, para ser sustituida por la mentalidad que a las clases dominantes les interesa que tengamos. ¿Cómo es ello posible?

Marx en *La ideología alemana* (1970-1) nos ayudará a entenderlo:

“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente.” (pág. 50).

Afirma Marx en ese texto que la ideología dominante en una sociedad es la de su clase dominante. Las ideas y valores de la clase dominante, la que posee los medios de producción y controla el poder político, son las ideas que rigen la dinámica de la sociedad, desde la filosofía a la moral, desde el arte a la ciencia, desde la educación a la familia,

desde las relaciones humanas a las políticas y económicas. Todo está impregnado de su mentalidad, de sus creencias y sus valores. No son los únicos y exclusivos, pero sí los preponderantes. Siempre hay un cierto ámbito de disidencia, de contracultura, de mentalidad alternativa; pero el predominio es para la ideología de la clase dominante.

J.C. Rodríguez en su libro *¿De qué hablamos cuando hablamos de marxismo?* (2013) ha expresado este hecho mostrando cómo el sistema hace ideológicamente “invisible” al capitalismo mediante el dominio de nuestras mentes:

“El capitalismo ha conseguido que su auténtica ‘infraestructura de explotación’ se vuelva invisible. El capitalismo se ha permeabilizado en nuestro inconsciente y en nuestra piel: y hablamos así de la condición humana, de la naturaleza humana, del ser humano ontológico, no del ser humano producido por el capitalismo, etc. Y nos quedamos tan tranquilos.” (pág. 8).

¿Cómo demuestra Marx ese predominio social de la ideología de la clase dominante?; ¿cuáles son, según Marx, los mecanismos por los que se difunde e impone? Recurre a una sencilla argumentación: *las clases que tienen el poder “material” dominante tienen también el poder “espiritual” dominante.*

Con el término de *poder material* se refiere Marx a los medios de producción económica: fábricas, campos, bancos,... Sabemos que el poder esencial de la sociedad está ligado a la propiedad de *los medios de producción “material”*. Las clases que poseen esos medios materiales de producción, en nuestro caso la gran burguesía, también poseen el *poder espiritual*, generado igualmente por los *medios de producción “espiritual”*. ¿Cuáles son los “medios de producción espiritual”? ¿Por qué quién posee los medios de producción material dispone también de los medios de producción espiritual?

Los medios de producción espiritual son aquellos instrumentos y agentes sociales que producen y transmiten la ideología. Los más importantes son, sin duda alguna, el sistema educativo y los medios de comunicación de masas, las iglesias y asociaciones ideológicas y la familia. En estas instancias se produce y transmite la ideología.

¿Cómo se establece la conexión entre el poder material y el espiritual? El Estado sirve de intermediario. El Estado es siempre un instrumento de clase a favor de los intereses de la clase dominante. El Estado ha sido históricamente la forma global de poder social de las clases dominantes económicamente. Incluso en las sociedades de democracia liberal o liberal-marxista, el poder político siempre está bajo el control directo o indirecto de la burguesía. Por ello, las clases dominantes, bien directa bien indirectamente a través del Estado, controlan a los medios de producción espiritual

Así pues, la tesis inicial queda refrendada: *la ideología dominante en una sociedad es la que poseen las clases dominantes o la que a ellas interesa.* Y de ese dominio ideológico se infiere lo que denominábamos *alienación ideológica*: Nuestras ideas y valores, que creemos tan nuestras, tan personales, tan “originales”, son realmente, por término medio, producto del dominio ideológico del sistema. Nuestras *ideas*, nuestra visión del mundo, de la sociedad y del ser humano, no las hemos generado autóno-

mamente sino que nos las ha impuesto el sistema sutilmente (“por defecto”, diría un informático), a través de la familia, la religión, el sistema educativo, los medios de comunicación. Claro que no en todos y cada uno de los detalles de nuestras ideas y valores sino en lo fundamental de ellos, debido a la inmensa complejidad del pensamiento humano.

J.C. Rodríguez (2013: 50-51) formula esta idea de un modo muy sugerente:

“Lo que ocurre es que ‘nacemos capitalistas’, es decir, que no nacemos a la vida sin más, sino en un sistema histórico ya configurado como si fuera la ‘vida’, un sistema histórico-familiar, lingüístico, de signos y costumbres tradicionales –cinco siglos de capitalismo– que nos van a ir configurando a su vez, paso a paso, desde que nuestro inconsciente pulsional/ideológico comienza a funcionar. Y más adelante: para la ideología dominante el capitalismo se ha convertido directamente en ‘la vida’. (págs. 50-51).

La alienación ideológica tiene un corolario muy importante: además de construirnos la conciencia subjetiva y las ideas y valores sociales dominantes, *se proyecta dramáticamente en el plano político*.

La sistémica inmadurez política de los ciudadanos se ve reforzada con la manipulación mental-ideológica a que el sistema nos somete. El sistema infunde en la ciudadanía, en líneas generales, las ideas que le interesan para su mantenimiento. No pensamos según nuestros intereses reales sino que, a través de las instituciones socializadoras (iglesias, enseñanza, familia, medios de comunicación,...), se nos induce a pensar de acuerdo con los intereses del propio sistema y de sus clases dominantes. J. Méndez (2013) se hace la pregunta clave al respecto: “Cómo es posible que a pesar de conocer tanto y tener tantas evidencias del mundo que nos rodea, podemos ser tan fácilmente engañados” (pag. 55). Es el clásico *problema de Orwell*. En la versión del mismo de Chomski (1989, pag. 9) éste analiza cómo en los sistemas establecidos, a través de la propaganda, los poderosos consiguen mantener y difundir opiniones e informaciones sin fundamento, que les son favorables y que las gentes asumen acríticamente. Los trabajos de Chomsky, entre otros muchos, a los que nos remitimos, nos relevan de mostrar exhaustivamente cómo se produce este control y dominación mental en las sociedades actuales, imposible, por otra parte, en un trabajo como éste.

No sería lógico que el sistema, a través de sus propios mecanismos de transmisión ideológica, difundiera ideas y valores contrarios a sí mismo. El ciudadano está inerme ante ese poder ideológico y, por término medio, adopta ideas y valores coherentes con los intereses del sistema, que les lleva incluso al extremo de votar a políticos corruptos. Estamos mayoritariamente teledirigidos mentalmente de forma que, aunque haya elecciones formalmente libres, será muy difícil que el pueblo elija mayoritariamente opciones contrarias al sistema. Sólo elegimos opciones dentro del sistema, variantes consentidas por él; muy difícilmente alternativas globalmente contrarias a él. Así por ejemplo, no hubo nunca gobierno socialista o socialdemócrata en Europa, hasta que los correspondientes partidos mostraron claramente su acatamiento del sistema en la segunda

mitad del S. XX. Otro tanto puede decirse de las opciones “comunistas”. Por citar una muestra práctica, entre las muchas que se podrían aducir, de los mecanismos de control ideológico de los poderosos, la tenemos en *El pensamiento secuestrado* de S. George (2009): La autora nos muestra cómo las formaciones ideológicas del gran capital en EEUU, la derecha religiosa, política y mediática construyen y difunden su visión parcial y deformada de las cuestiones que le interesan, controlando y manipulando universidades y medios de comunicación.

No obstante, algunas veces las circunstancias pueden hacer que el mecanismo no funcione del todo, como en casos de crisis sociales agudas. Entonces puede ganar las elecciones una opción política alternativa al sistema, como ocurrió en la II República española o en Chile con Allende. Pero, en los contados casos históricos en que eso ha sucedido, han funcionado los últimos mecanismos de defensa del sistema, abortando el peligro: levantamiento de las fuerzas armadas propias; cerco económico; o invasión militar por las potencias capitalistas. Chomski (2000) nos ha dejado páginas excepcionales sobre ello.

Como conclusión podría decirse que nunca ganó durablemente en las urnas, según las normas de la democracia liberal, una alternativa al sistema capitalista. Porque la alienación ideológica y política de la ciudadanía permite el predominio (*hegemonía*, diría Gramsci) de las fuerzas dominantes en el sistema.

Conclusiones

Creo que hemos puesto de manifiesto suficientes argumentos y datos para sostener la vigencia del marxismo, en los términos de la tesis inicial del artículo.

Hemos recordado que el marxismo está incorporado de forma importante e indeleble en los más diversos campos de la *cultura*, desde la filosofía a la historia. Hemos constatado de forma fehaciente que muchos elementos fundamentales del *estado liberal-democrático* (realmente *liberal-socialista o marxista*) son incorporaciones estructurales al mismo, procedentes de la presión social histórica de las clases trabajadoras y sus organizaciones, guiadas políticamente, directa o indirectamente, por las teorías marxistas. Hemos considerado tres teorías marxistas de las que hemos mostrado que tienen hoy día un vigor analítico y crítico enorme para comprender el sistema capitalista en que vivimos y su evolución: la *teoría de la alienación en el trabajo*; la *teoría de las clases sociales y la lucha de clases*; y la *teoría de la alienación ideológica*.

En realidad todo lo anterior no agota los aspectos en el que el marxismo puede ser relevante hoy día. Por ejemplo, una relectura de la *dialéctica* o de la *teoría de la praxis* puede ofrecer elementos notables para la comprensión del conocimiento y de la actividad humanos. Pero no era nuestra intención exponer “todo” aquello que podemos considerar vigente en el marxismo, sino recordar algunos de sus aspectos fundamentales más vivos. Tampoco hemos querido refutar las críticas que se le pueden hacer al marxismo, muchas y de diverso calado. Al contrario, sabemos y asumimos que el marxismo, tanto en Marx

como en sus desarrollos posteriores, es incompleto y que contiene errores intelectuales y, lo que es peor, que en su nombre se han cometido muchas tropelías. Esto nos aflige, pero no nos destruye, como un cristiano sincero no se hunde existencialmente al comprobar las muchísimas tropelías que históricamente se han cometido en nombre de Cristo. La forma de ser marxista hoy día no es, ni mucho menos, la asunción beata y acrítica de todo Marx, sino la utilización de los aspectos vigentes en los análisis marxistas, incorporando a ellos los buenos análisis procedentes de otros campos. Desde nuestro punto de vista no se puede ser unívocamente marxista, ni siquiera marxista crítico o renovado. Intelectual y éticamente hay que incorporar a nuestros trabajos a Marx, pero también a otras fuentes intelectuales. Aunque metodológicamente Marx sea el esqueleto en el que se incardine todo lo demás.

Llegado a este punto, habría que considerar un par de cuestiones últimas.

Por un lado, el marxismo es una teoría que nos permite y nos impulsa a considerar *la realidad como un todo* en el que todas las partes están relacionadas e imbricadas: naturaleza y sociedad, economía y política, cultura y sentimientos, reflexión y acción,... Es la única teoría que, hasta ahora, nos permite esa comprensión de la realidad como un todo interrelacionado. Algunos marxistas han desarrollado brillantemente esta dimensión, entre los que destacaríamos a G. Lukacs (1975) y a K. Kosik (1963). Hobsbawn (2012) lo sintetiza así:

“Así pues, ¿cómo hemos de ver a Karl Marx hoy en día? ¿Como un pensador para toda la humanidad y no sólo para una parte de ella? Evidentemente. ¿Como un filósofo? ¿Como un analista económico? ¿Como padre fundador de la moderna ciencia social y guía para la comprensión de la historia humana? Sí, pero lo importante de él... es la magnitud universal de su pensamiento. No es ‘interdisciplinar’ en el sentido convencional, sino que integra todas las disciplinas. Como escribe Atali, ‘los filósofos anteriores a él pensaron en el hombre en su totalidad, pero él fue el primero en aprehender el mundo en su conjunto, que es a la vez político, económico, científico y filosófico’.” (pág. 22).

Por otro lado, el marxismo es una teoría que cobra su sentido cuando se proyecta en acción. No es una teoría sólo para analizar la economía, la historia, la política, los conflictos, sino que, más allá, y como una dimensión inexcusable de la teoría, nos invita y nos mueve a transformar esa realidad analizada. Es una *filosofía de la praxis* como nos explicó Gramsci (1970), que a su vez desarrollaba aquella trascendental *tesis II sobre Feuerbach* de Marx (1970): “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*” (pág. 668). En esto es en lo que Marx, en última instancia, mantiene su vigencia.

Referencias bibliográficas

- Aguado Hernández, F. (1977): *Una lectura crítica del marxismo*. Madrid: Zero/zyx.
Anderson, P. (2000): *Los orígenes de la postmodernidad*, Barcelona: Anagrama.

- Balibar, E. (2000): *La filosofía de Marx*, Buenos Aires: Visión.
- Bensaïd, D. (2012): *Marx ha vuelto*, Buenos Aires: Edhasa.
- Id. (2010): *Marx y las crisis*, Madrid: Público,
- Chomsky, N. (1989): *El conocimiento del lenguaje, su naturaleza, origen y uso*, Madrid: Alianza.
- Chomsky, N. y Herman, E.S. (2000): *Los guardianes de la libertad*, Barcelona: Crítica.
- Derrida, J. (1993): *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.
- Eagleton, Terry (2011): *Por qué Marx tenía razón*, Barcelona: Península.
- Id., (2003): *Un manifiesto anticapitalista*, Barcelona: Crítica.
- Elster, J. (1991): *Una introducción a Karl Marx*, Madrid: S. XXI de España.
- Fukuyama, F. (1994): *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta.
- George, S. (2013): *Informe Lugano II. Esta vez, vamos a liquidar la democracia*, Barcelona: Deusto.
- Id. (2009): *El pensamiento secuestrado*, Barcelona: Público.
- Gramsci, A. (1970): *Antología*, selección de Manuel Sacristán, México: S. XXI.
- Habermas, J. (1986): *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid: Tecnos.
- Id. (1982): *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus.
- Harvey, D. (2007-1): *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid: Akal.
- Id. (2007-2): *El nuevo imperialismo*, Madrid: Akal.
- Id., (2012): *El enigma del capital y las crisis del capitalismo*, Madrid: Akal.
- Hobsbawn, E. (2012): *Cómo cambiar el mundo*, Barcelona: Crítica.
- Huntington, S. (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden internacional*, Barcelona: Paidós.
- Judt, T. (2011): *Algo va mal*, Madrid: Santillana.
- Katz, C. (2010): *La economía marxista hoy*, Madrid: Maia.
- Klein, N. (2007): *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*, Barcelona: Paidós.
- Kolakowski, I. (1980-83).- *Las principales corrientes del marxismo*, 3 vol.
- Kosik, k. (1963): *Dialéctica de lo concreto*, México: Grijalbo.
- Locke, J. (1985): *Ensayo sobre el gobierno civil. Segundo Tratado*, Barcelona: Orbis.
- Lukàcs, G. (1975).- *Historia y conciencia de clase*, Barcelona: Grijalbo.
- Marcuse, H. (1968).- *El hombre unidimensional*, Barcelona: Seix Barral.
- Marx, K. (1968)- *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza.
- Marx, K., Engels, F (1970-1)- *La ideología alemana*, Barcelona: Grijalbo.
- Id. (1969): *Manifiesto del partido comunista y otros escritos políticos*, México: Grijalbo.

- Marx, K. (1970-2): *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Alberto Corazón.
- Id. (1975-1): *La guerra civil en Francia*, en *Obras Escogidas*, tomo I (versión de Editorial Progreso, Moscú), Madrid: Ayuso.
- Id. (1975-2): *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, en *Obras Escogidas*, tomo I (versión de Editorial Progreso, Moscú), Madrid: Ayuso.
- Id. (1975-3): *Las luchas de clases en Francia (1848-1850)*, en *Obras Escogidas*, tomo I (versión de Editorial Progreso, Moscú), Madrid: Ayuso.
- Id. (1989): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse*, Madrid: S. XXI.
- Id. (1974): *El capital*, 3 tomos, México: F.C.E.
- Méndez, J. (2013): *La lengua rota*, Madrid: Bubok.
- Piketty, T. (2013): *Le capital au XXe Siècle*, París: Du Seuil. (Aún no hay versión española, aunque ya está anunciada).
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD): *Informe sobre el desarrollo humano (anual)*, <http://hdr.undep.org/es/>.
- Popper, K. (1982): *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós.
- Poulantzas, N. (1977): *Las clases sociales en el capitalismo actual*, Madrid: Siglo XXI de España.
- Rodríguez, J.C. (2012): *¿De qué hablamos cuando hablamos de marxismo?*, Madrid: Akal.
- Stiglitz, J. (2002): *El malestar en la globalización*, Madrid: Taurus.
- Id. (2012): *El precio de la desigualdad*, Madrid: Santillana.
- Wheen, F. (2000): *Karl Marx*, Madrid: Debate.

JULIÁN ARROYO POMEDA.
DR. EN FILOSOFÍA, PROFESOR
Y CRÍTICO DE LIBROS. MADRID.

Retorno a Marx (A propósito del libro de Calvez)

Aquí se rastrea el Marx ofrecido por Calvez en 1966 y se plantea si resulta relevante volver de nuevo a su sistema, cuyas ideas permanecen vivas todavía en la actualidad de nuestro mundo globalizado. La tesis del jesuita francés de que el marxismo ha de abrirse a lo absoluto y a la trascendencia se discute en este artículo por creer en la autonomía plena del pensamiento de Marx para la emancipación y la realización plena del ser humano. También cabe una ética sin trascendencia, que quizás sea la única posible.

Palabras clave: Alienación, Dialéctica, Emancipación, Ética sin trascendencia, Humanismo marxista, Legado de Marx.

Return to Marx (In relation to Calvez's book)

Abstract: Here Marx offered by Calvez in 1966 crawled and considers whether it is relevant to return back to your system, whose ideas remain alive even today of our globalized world. The thesis of the French Jesuit that Marxism has open to the absolute and the significance is discussed in this article for believing in the full autonomy of the thought of Marx for emancipation and the full realization of the human being. Also an ethics without transcendence that is perhaps the only one possible.

Key words: Alienation, Dialectic, Emancipation, Ethics without transcendence, Humanism Marxist, Legacy of Marx.

Don't Look Back.
(Boston, Banda de rock)

I. Apunte de contextualización

En el imaginario de mis tiempos universitarios, muy cercanos a 1968, Jean-Yves Calvez, con su monumental estudio del pensamiento de Carlos Marx, era la principal referencia para el estudio completo del revolucionario más universal de todos los tiempos. En la quinta edición de Taurus la obra ocupaba 745 páginas y tenía una portada de sobriedad espartana sólo con el nombre del autor y el título.

Todavía conservo mi edición anotada de 1966, actualmente descatalogada. Calvez la escribió con rigor intelectual a los 29 años y el autor no era marxista, sino un jesuita francés. Fue su obra de juventud, con la que se atrevió a introducirse profundamente en el marxismo. El estudio se convirtió hasta en un *best-seller* de su tiempo. No sólo clarificó las ideas del propio autor, sino incluso las de sus lectores, que aceptaban su empatía por Marx. ¿Fue realmente relevante el Marx ofrecido por Calvez? Esto tiene que decírnoslo únicamente el análisis interno de su estudio, desde luego, pero algo pueden aportar testimonios de teóricos marxistas como Henri Lefebvre, quien consideró que una de las mejores obras sobre el tema del marxismo fue la de Calvez, lo que no deja de resultar una sorprendente paradoja. Lefebvre no puede ser acusado de sectario a este respecto.

Claro está que Marx murió el 14 marzo 1883 en Londres, pero quienes proclaman la muerte de Marx no se refieren a su muerte física, sino a sus ideas. Sin embargo, habría que preguntar si no es cierto que su obra permanece inacabada y que merece la pena, por necesidad, obligación y dignidad intelectual, retornar a las ideas de Marx, justamente en la situación social y cultural de un mundo globalizado en que nos encontramos en la actualidad. La fecundidad de sus ideas nos impulsa a ponerlas en práctica, ya que todavía, más de un siglo después, no se han cumplido muchas de ellas, pero permanecen vivas. En este sentido, puede decirse que su obra está inacabada. Calvez parte de un dato empírico, que escribe en la primera línea: 800 millones de hombres viven en la segunda mitad del siglo XX desde bases apoyadas en doctrinas marxistas. Esto tiene que hacernos pensar y hasta producir cierta desazón, por encontrarse en marcha una revolución a nivel mundial.

II. *Impasse* sorprendente

El mundo intelectual de los jesuitas ha manifestado históricamente cierta osadía a fuer de valiente. En las décadas de los años 50 y 60 más de uno se sorprendía de que la obra de Calvez llevara el *nihil obstat* y el *imprimatur* de las correspondientes autoridades eclesiásticas, tanto francesas como españolas, sin cuya condición no era posible que un miembro de una orden religiosa publicara nada.

Ciertamente que comenzaron a soplar por estas fechas aires del Vaticano II, con la apertura de la iglesia, que impulsaba el papa Juan XXIII, pero el libro se publicó incluso antes, como señalaron entonces las críticas. Sin embargo, el capítulo primero de la Introducción me parece bien clarificador de la ortodoxia intelectual y la fidelidad de su autor, quizás para evitar interpretaciones atrevidas de su contenido. Después de señalar Calvez que había “ochocientos millones de hombres” (Calvez, 1966, pág. 9) que vivían con gobiernos que se nutrían de las doctrinas de Marx, nada tiene de particular que se preguntara por qué interesa tanto esta doctrina, que ponía en marcha una revolución mundial. Su fuerza procedía de sus raíces filosóficas, que eran su cuna, aunque Marx cuidaría mucho de integrarlas en la historia, la política y la sociedad de su tiempo. Con esto superaría la pura especulación filosófica abstracta y se centraría en la transformación de la realidad.

En Marx ve Calvez la consolidación de un *pensamiento*, que, mediante un método activo, se planteara la realización del hombre, su humanización y sus valores, que han de edificarse en la historia. Llegado aquí, Calvez establece con sencillez literaria, pero firmemente, que “el Dios de los cristianos está en esa historia” (Calvez, 1966, pág. 15). Esta es una exigencia inevitable para llegar hasta el final del marxismo. Además, puede hacerse objetivamente, como demostrará con apoyo en los textos. Esto podría resultar difícil de entender para un no cristiano, pero es el reto que se propuso el jesuita francés. De modo que trata de refutar al marxismo con sus mismas armas, teniendo su fe personal como horizonte.

La tesis del marxismo como “una filosofía abierta a lo absoluto” (Calvez, 1966, pág. 704) y que, por lo tanto, apunta a la trascendencia permanece en la mente de Calvez desde el principio hasta el final, sin que le abandone nunca. Así pues, todo lo que se pueda profundizar en la problemática de la realidad es saludado por Calvez como bienvenido, porque estimulará siempre hacia lo otro para desarrollar el sentido inmanente del que no podrá dar cuenta nunca lo meramente empírico. Esta tesis fuerte y sin la que el contenido de este estudio no tendría sentido es lo que hace que el trabajo de Calvez pueda asumir todo lo que tenga de verdad el pensamiento de Marx y que la ortodoxia quede plenamente garantizada. Por tanto, no queda nada a la improvisación y en este sentido preciso la sorpresa de su publicación es bastante relativa, aunque la mentalidad de aquel tiempo no se encontrara tan madura para recibirlo de un modo normal.

Ahora bien, esta perspectiva de lo trascendente, sin la que el desarrollo interno del pensamiento de Marx queda incompleto por parcial, es exactamente lo que cabe discutir. Personalmente, soy de los que lo pongo en duda, por considerar que el pensamiento de Marx tiene un desarrollo autónomo en sí mismo y esto es lo que es necesario respetar por más que no se ajuste a nuestros deseos. Sin embargo, en la actualidad el pensamiento único, cerrado y rígido ni siquiera discute asuntos como éste, que ya no se plantean, ni provocan problema alguno. Las mentes clausuran las sinapsis intelectuales sin permitir

acciones sinérgicas ningunas. Es una pena que nunca lamentaremos bastante, por desgracia.

La sección introductoria cuenta también con un segundo capítulo para plantear la *vida* de Marx. Lo hace de modo claro: “la filosofía de Marx es una reproducción de su vida” (Calvez, 1966, pág. 17). Se comprenderá entonces que para quien ofrece su vida como una sucesión de acontecimientos truculentos el pensamiento de Marx sea un auténtico desastre y que no haga falta analizar más cosas, porque ya nos ha dejado pasmados previamente.

En cuanto a Calvez, conecta muy bien la vida con el pensamiento para transitar de la una al otro. Pone cuidado en señalar que en el ambiente familiar de Marx sus predecesores judíos se habían liberado de la religión y eran seguidores del liberalismo político. Como judíos, se liberaron, igualmente, del nacionalismo alemán, impulsados por la tradición racionalista. Le quedaba emanciparse, también, de la tradición filosófica del idealismo y del Estado prusiano. A todo ello contribuyó la experiencia directa de la miseria del mundo obrero que obtuvo en Londres. Con este bagaje se entrega a la pasión revolucionaria en la acción política, mediante su participación en el movimiento obrero, plasmando todas estas ideas en la producción de sus escritos y uniendo la teoría con la praxis. Progresivamente pasó por etapas dialécticas, pero esto “no contradice la unidad precoz de su pensamiento” (Calvez, 1966, pág. 35), por lo que resulta innecesario la oposición entre el joven Marx y el Marx de la madurez

Ni un solo detalle morboso apunta la exposición de Calvez, lo que no sólo es agradecer, sino que también demuestra la dignidad y altura de su tratamiento. Todo ser humano tiene virtudes y defectos amalgamados entre sí, pero quedarse sólo con una parte inhabilita toda objetividad en el análisis. ¿Y qué no se ha dicho de Marx negativamente, sin que algo pueda resultar mínimamente estimulante? Tenemos abundantes caricaturas y anécdotas malvadas.

Empiezan por el caso de Helen Demuth, la criada, a quien califican de esclava de Marx y de la que tuvo un hijo ilegítimo que Engels reconoció para evitar el escándalo. Le llaman bebedor desde que en sus tiempos universitarios de Bonn perteneció al Club de la Taberna de Tréveris. Participó incluso en un duelo en la Universidad de Berlín y no pagaba las deudas. Le apodaban ‘el moro’ (*Moore*) por el color de su piel. Su hija Eleonor se lo llamaba cariñosamente, al hablar de la relación con su madre. Cuentan que tres de sus hijos murieron en la miseria por no ocuparse de ellos y darles de comer, cuando se sabe bien el entrañable cariño a sus hijos de quien les leyó amorosamente a Homero, a Shakespeare, *Don Quijote de la Mancha*, etc. Eleonor dice que a los seis años se sabía de memoria las escenas de Shakespeare en el original (Marx, 1957, pág. 127).

Le han acusado de fumador empedernido, de falta de higiene personal, de desordenado, intrigante y solitario. De que se burlaba con sarcasmo de los demás y les insultaba cuando criticaban sus ideas. De fanático e intolerante, lleno de ira, fácil para el insulto y envidioso, de ironía exasperante. Esta es, en cambio, la valoración de Sperber:

“El carácter apasionadamente irreconciliable, inflexible e intransigente de Marx fue el rasgo de su vida con una resonancia más profunda y el que ha generado la más violenta repulsa y la más vehemente oposición, hasta nuestros días” (Sperber, 2014, pág. 523). Algunas de estas insidias contra Marx pueden tener algún motivo, si no se profundiza más en su personalidad. Que sus escritos –unos más que otros– muestran sarcasmo en el estilo es cierto, así como que era muy agresivo en la lucha por sus ideas y que no toleraba la hipocresía y ninguna clase de engaño. Tenía gran seriedad y se removía contra la deshonestidad. Mas esto no denota tanto arrogancia y frialdad cuando firmeza e intransigencia en favor de la verdad. No es de extrañar que se desesperara muchas veces cuando pensaba que el ser humano *es* espiritualmente muy rico en capacidades, pero *tiene* tan pocos recursos materiales, que pueden conducirle a pasar hambre y a no realizarse por causa de la explotación de la economía capitalista.

III. El pensamiento de Marx

Podría sintetizarse el sistema de Marx en tres momentos. Empieza con el momento *crítico*, en el que Marx analiza el tema de las alienaciones. Continúa con el establecimiento de la *dialéctica*. Y concluye con él *humanismo*, que corona toda su filosofía.

1. Alienación religiosa

Con la crítica empieza su sistema. Marx es un filósofo crítico necesariamente, porque la realidad le presenta una serie de alienaciones de las que hay que rendir cuentas. Aquí hay que entender filosofía crítica en contraste con las filosofías especulativas, de las que su última expresión es la filosofía hegeliana. La tarea del filósofo es racionalizar la realidad para poder entenderla y explicarla. Marx propone dar un paso más: enfrentarse con el mundo para reformarlo. ¿Por qué es imprescindible su transformación?

La realidad en forma de alienación esclaviza al sujeto humano, aunque sus apariencias ideológicas se encarguen de hacer un esfuerzo de justificación para objetivar las situaciones injustas y preparar su idealización. Pero no se trata de ver en las mismas ningún momento dialéctico, sino de percibir que en ellas el ser humano se pierde a sí mismo. Ya no es el mismo, sino algo exterior al propio sujeto. Por eso hay que hacer un detallado estudio de las mismas hasta llegar a su base para reducirlas mediante la crítica. Hay que proceder en esto ordenadamente.

¿Por dónde empezar? Según Calvez, “la primera de todas las alineaciones es la alienación religiosa: en la religión, el hombre proyecta fuera de sí de manera vana su ser esencial, y se pierde en la ilusión de un mundo trascendente” (Calvez, 1966, pág. 56). Produce una profunda división en el ser humano y le coloca en una situación de miseria por causa de la servidumbre a que le somete. Bien expresivamente lo recuerda Marx en el prefacio de su tesis doctoral. Esta es la respuesta de Prometeo, condenado a la roca por

los dioses, a Hermes, que es su más dócil servidor: “Has de saber que yo no cambiaría/ mi mísera suerte por tu servidumbre/. Prefiero seguir a la roca encadenado/ antes que ser el criado fiel de Zeus” (Marx, 1971, pág. 11).

La religión es la *condición* de toda crítica, pero no es lo fundamental, porque desaparecerá en el momento en que lo hagan las condiciones materiales que impiden la realización del hombre. En principio, la religión está muy relacionada con el Estado que la sostiene, a la vez que la exige su importante contribución a la legitimación del mismo. Si todo poder viene de Dios, los creyentes son súbditos del Estado, que se encuentra vinculado a Dios. Sólo desaparecerá el Estado cristiano cuando se produzca la emancipación de las dos instituciones, que el laicismo tratará de realizar, pidiendo la renuncia completa, de modo que el Estado sea civil y la religión una creencia privada. ¿Cómo va a constituir lo religioso al hombre si lo escinde, al proyectar al sujeto fuera de sí? ¿Cómo va a ser algo natural en el hombre si justifica las injusticias sociales, cuando pide a los creyentes resignación, ya que la justicia sólo se dará completamente en un plano superior y trascendente? Esta idealización no hace otra cosa más que mantener los males y el sufrimiento de los humanos, poniéndoles como ejemplo al Crucificado. Así la antropología es solamente teología ilusa. La religión es una falsedad que idealiza la miseria real.

La conocida fórmula de Marx es la consideración de la religión como opio del pueblo. En efecto, expresa la miseria real y consuela a los seres humanos de la desgracia social. Es la droga divina que se propone como su salvación. Es una ilusión producida por el hombre mismo en su existencia miserable.

Puestas las cosas en tales términos, lo que se debe emprender es una crítica de la tierra y no del cielo; es decir, una crítica de la política, del derecho, de la economía y de la sociedad, que son las infraestructuras básicas. Calvez ha recogido, pues, las ideas más conservadoras del marxismo, centrándolo todo en la religión, lo que no responde al genuino pensar de Marx.

Marx, al leer a Feuerbach, se entusiasma con este “río de fuego”, porque ha realizado la inversión del idealismo, poniendo lo absoluto en el hombre. Sin embargo, pronto comprendió que esto no solucionaba el problema de la *alienación*, porque su más profunda raíz no es lo religioso, sino en lo económico. Sustituir a Dios por el hombre y proclamar el ateísmo no hará más que ralentizar la cuestión. Hay que dar un paso más, mediante la *praxis revolucionaria*, que cambie la miseria real, en cuya base está la situación humana alienada. La religión es algo secundario en el proceso, mientras que la *economía* es lo principal y en ella se encuentran todos los elementos de la degradación humana.

2. Alienación filosófica

Procediendo ordenadamente llegamos ahora a la filosofía. Su paradoja es que debe actuar sobre la realidad mediante el pensamiento. He aquí los dos términos de la cuestión,

pensamiento y realidad, pero por separado y sin su necesaria integración: materialismo e idealismo.

Para Marx la filosofía es equivalente a la religión, porque su objetivo es la justificación de la política como hacía al respecto el Estado prusiano. El Antiguo Régimen parece que se perpetúa mediante su justificación ideológica. El contexto filosófico alemán era el hegelianismo. Feuerbach lo cuestiona con su materialismo, que concluirá, desgraciadamente, en un humanismo abstracto. Otros filósofos criticados por Marx son Stirner y Bauer.

Hegel pone todo en el mundo del pensamiento y así se le escapa el hombre real, aunque tenga la ilusión de que lo asume, junto con los hechos y la vida. ¿Resuelve la filosofía las contradicciones de la realidad? Bueno, sí, pero sólo en la mente. Se hace así, por tanto, igualmente ideología. A los “jóvenes hegelianos” les endosa el mismo calificativo de idealistas, tampoco se mueven en lo real, quedando su filosofía en mera pretensión. Feuerbach disuelve la religión en el hombre, pero concibe la esencia humana como algo abstracto, sin caer en la cuenta de que consiste en el conjunto de relaciones sociales, en las que se desarrolla el individuo, que no permanece aislado, sino que conforma una humanidad social: “Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la *contemplación sensorial*, pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana. Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 1975, pág. 427). La filosofía debe transformar la realidad mediante la acción o *praxis*. Desde ahora el pensamiento y la filosofía han de ser prácticos. Concluye Calvez en que lo que ahora falta es “realizar la filosofía suprimiéndola, y... suprimir la filosofía realizándola” (Calvez, 1966, pág. 173).

3. Alienación política

Ahora Marx se centra en el Estado burgués, que constituye una alienación para el hombre, porque aquí la soberanía no es del pueblo, sino del Estado soberano, que la ejerce arbitrariamente en virtud de la legitimidad por nacimiento del monarca o del príncipe, lo que no constituye una democracia. El Estado es algo exterior a la sociedad civil y no la fundamenta ni a ella, ni, consiguientemente, a todos los individuos que se encuentran en él. Por esto no contribuye el Estado a resolver las contradicciones reales que se dan en la realidad social del mundo del trabajo. Este Estado burgués lo único que hace es reprimir a los seres humanos explotados, pero no resuelve el verdadero problema de la explotación en sí misma. Ante cualquier rebelión o protesta de los trabajadores, las clases dominantes responden con su pura voluntad despótica, contando con el poder político de la clase dominante. Los intereses de unos y otros no pueden conciliarse por ser el Estado instrumento de clase.

4. Alienación social

“La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”, afirma tajantemente el *Manifiesto del Partido Comunista* al inicio del capítulo I. Tal división en clases hace que la sociedad se encuentre igualmente escindida. Esta alienación es todavía más profunda que las anteriores. ¿Cuál es el origen de semejante alienación?

Desde el punto de vista sociológico una *clase* tiene una forma de vida (a), unos intereses determinados (b) y una cultura (c). Con estos tres elementos hay ya clase, pero Marx añade la necesidad de poseer *conciencia de clase*, de lo contrario podrá haber elementos de contenido, pero les falta forma y ésta es fundamental. El campesino, el obrero y el industrial podrán tener vida, intereses y cultura, pero nunca de la misma manera, puesto que la vida del campo no es como la de la ciudad, ni la de la industria en las fábricas. Igualmente una rebelión de campesinos o una huelga obrera choca con los intereses de los dueños de las fábricas. Tampoco tiene nada que ver el nivel de educación que hay entre las tres instancias.

Cuando Marx planteaba el tema de las clases, a mediados del siglo XIX, sólo había dos clases en ascenso, que iban a protagonizar el siglo, la burguesía (capitalista) y el proletariado. (Su evolución puede verse en la obra de Marx, *La lucha de clases en Francia (1848-1850)*). Ambas son inconciliables, porque una explota a la otra para obtener de ella beneficios en forma de *plusvalías*. Se trata de los dos mayores enemigos que tienen como objetivo final la universalidad y trabajan en este proceso de desarrollo. Una es clase dominante y la otra, clase dominada y sometida por la explotación de la primera. Por tanto, entre ellas sólo cabe la *lucha de clases*.

La alienación social sólo terminará cuando triunfe en la lucha el proletariado engendrado por la propia burguesía. La revolución sólo puede acabar cuando la clase obrera establezcan nuevas condiciones de vida con la creación del socialismo. ¿En qué se fundamenta Marx para afirmar el fin de la alienación social? Si las clases se producen en las relaciones de producción de la economía capitalista vigente, el fundamento de esta división social sólo puede ser la alienación económica, que se convierte así en la clave de la totalidad del análisis realizado.

La transformación no viene sola, se necesita la fuerza, sí, pero esta *dictadura del proletariado* no será permanente, sino sólo transitoria.

5. Alienación económica

Según Calvez, Marx ha buscado “en la realidad económica el fondo del problema del hombre” (Calvez, 1966, pág. 267). En la segunda mitad del siglo XIX se transformó la economía, se produjo la acumulación del capital, creció hasta límites insospechados la miseria de los trabajadores y aumentó mucho la población en Europa, debido a la situación de prosperidad, por más que las condiciones de trabajo se deterioraban cada vez

más. La explotación de la burguesía capitalista tuvo como correlato la gran expansión del capital. En la descripción de Marx: “El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen” (Marx, 1968, pág. 105).

Esta paradoja hace que el obrero se convierta en cosa, en pura mercancía de escaso valor y se aliene así, perdiendo su esencia de hombre, porque el producto de su trabajo pasa a manos de otro y él mismo lo pierde, esclavizándose al capital, que se acrecienta más a medida que el trabajador recibe menos salarios. Riqueza y miseria a la vez, qué paradoja.

El trabajador es forzado a la actividad productiva para poder subsistir, pero el trabajo es ajeno y exterior a él, está alienado, no se realiza en él, sólo se encuentra en una situación de cruda explotación. Esta es la realidad, aunque la economía política la disfraza con ilusiones que no puede encubrir y es que para que uno gane otro tiene que perder. Hay que abrir los ojos, porque las relaciones económicas no pueden seguir enmascaradas. A partir de aquí es necesario hacer un análisis detallado del modelo de producción de la economía capitalista y de su realidad. Esto lo hace Marx en el libro primero de *El Capital*. En el segundo aparece la plusvalía, y en el tercero muestra que esta realidad no es inmutable. Producir el capital, hacerlo circular y el proceso conjunto de la producción capitalista, de su totalidad, es la síntesis de su contenido.

¿Cómo se produce la alienación económica? Para entenderlo basta saber que el trabajo humano produce mercancías, que pueden tener un *valor de uso* y un *valor de cambio*. Las mercancías satisfacen necesidades y ésta es su utilidad; por ejemplo, el pan soluciona el hambre. En este caso su valor es siempre el mismo, no cambia. Además, cada mercancía puede intercambiarse y en este caso su valor puede variar, no es algo natural.

La mercancía como producto del trabajo tiene en su producción el tiempo empleado en su fabricación (*tiempo de trabajo*). Afinando más, hay que tener en cuenta el *trabajo socialmente necesario*. No es posible intercambiar un producto, si no tiene alguna utilidad o valor de uso, por lo que hay una interconexión entre los dos valores. El problema viene en el momento en que se rompe este lazo, como sucede cuando el dinero se convierte en valor y así es concebido como un fetiche. Cuando el producto se hace objeto ya no muestra su valor social, sólo es mercancía. Ahora el dinero es el medio de todo intercambio, revistiéndose de un valor misterioso (*fetichismo monetario*) con autonomía propia, independiente, absoluto.

Ahora bien, el dinero tiene que moverse para aumentar permanentemente su valor. ¿Cómo se consigue esto? Vendiendo el producto más caro de lo que se ha pagado por él en origen. Este procedimiento produce un plus de valor, una *plusvalía*, de la que el capital toma para sí un porcentaje determinado. De este modo se va acumulando el capital y se genera el capitalismo mediante un trabajo que no ha sido pagado y que es objeto de explotación al productor.

IV. La dialéctica

La tercera parte del estudio de Calvez se dedica a la dialéctica, que es el método de su sistema para superar las alienaciones y alcanzar una síntesis superior. Según Calvez, “la dialéctica está en el centro de su pensamiento” (Calvez, pág. 371).

El término dialéctica tiene que ver con Hegel, pero la dialéctica no es la misma en los dos autores. En Marx se trata de la ciencia de lo real, que es dialéctico en su actuación. Sólo la praxis puede verificar un método, que no podrá quedarse en la pura especulación exacta, como en Hegel. La verdadera ciencia es el *materialismo dialéctico*, no contemplativo, teórico y pasivo, sino como actividad del sujeto. Marx rechaza tanto el idealismo como los materialismos que no sean dialécticos.

Entre hombre y naturaleza hay una relación necesaria. En ella ha nacido el hombre y en ella está igualmente. Separado del producto de su trabajo, la satisfacción de sus necesidades dejan de ser algo humano para animalizarse, como comer y procrear, por ejemplo. El trabajo alienado deja al hombre sin libertad, que es su esencia humana, y así todo se degrada. Cuanto más se refinan las necesidades, menos puede satisfacerlas una existencia en la miseria, como la del proletariado. No se trata de suprimir las necesidades naturales, sino de humanizarlas. Las necesidades culturales son también una realidad que hay que satisfacer humanamente, igual que las necesidades espirituales, por ejemplo.

El trabajo es fundamental para el hombre y uno de sus principales derechos, ya que se convierte en medio de relación entre hombre y naturaleza. Mediante él se humaniza la naturaleza en lugar de ser consumida y destruida, porque la actividad es objeto de elección y planificación. Esto explica que la abeja más experta, según la comparación de Marx, nunca supere al peor de los arquitectos, porque previamente ha imaginado los resultados antes de realizar el objeto.

Además, el hombre se relaciona también con los otros hombres y así se hace la sociedad a través de tales conexiones. El hombre se realiza en la historia (*materialismo histórico*), no en ideas, conciencia o trascendencias, ni en un determinismo indiferenciado. Así pues, naturaleza, hombre e historia forman un conjunto necesario. Aunque la expresión “materialismo dialéctico” no sea de Marx, para explicar su “materialismo histórico” es necesaria una dialéctica previa de todo lo real. La historia no puede explicarse en términos idealistas por ello. El primer hecho histórico es producir los medios que permitan vivir, mediante la aplicación de las fuerzas productivas y todo el posterior conjunto de relaciones sociales. O en palabras de Marx: “El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx/Engels, 1975, pág. 373).

Desde siempre se ha discutido si hay en el marxismo una *ética* por razón del tema de la libertad. Su filosofía crítica reclama la acción, la praxis, para alcanzar los fines a través de la historia y superar todas las alienaciones con la exigencia ética fundamental de actuar

para transformar el mundo. Hay, pues, en el marxismo una ética interna, cuyo objetivo es instaurar una nueva antropología. Esto sucederá cuando se eliminen todas las formas de alienación humana.

Necesariamente tiene que haber una ética en el marxismo. Marx analizó la sociedad en la que vivió con la estructura económica que la mantenía. Se trata de la economía capitalista desarrollada en una sociedad burguesa. Eso es lo que había, pero no se puede permanecer aquí: se tiene la sociedad que se desea, pero lo que hay lleva inmediatamente a preguntarse si es esto lo único posible. Pues no, el segundo paso es pensar en lo que se debe hacer. Este es el momento de la ética, que no se queda tampoco aquí, sino que lleva a la praxis, es decir, a la transformación de esta sociedad, a su cambio. Puede que esto sea introducir la utopía, que también mueve la historia. En este sentido escribe Mumford:

“Por muy crudo que el análisis marxiano de la sociedad pudiera ser, al menos tenía el mérito de ofrecer un gran sueño: el sueño de una lucha titánica entre los propietarios y los desposeídos en el que cualquier trabajador tenía un papel definido que interpretar.” (Mumford, 2013, pág. 264).

V. El humanismo marxista

Cuando queden suprimidas todas las alienaciones, a partir de la básica, la económica, entonces comienza el estadio fundamental, que coronará el pensamiento de Marx, la instauración del hombre verdadero. Para ello tendrá que evolucionar el sistema capitalista hasta que explote y se destruya, empezando así un nuevo sistema de producción, el de la economía socialista. Crecerá la proletarización, los beneficios quedarán monopolizados en pocas manos y la tensión será cada vez mayor hasta que estalle la crisis del capitalismo, fruto de su propio desarrollo. A esta crisis cíclica contribuirá, como ningún otro elemento, la lucha de clases y la revolución. Entonces sucederá una situación social de hombres libres.

La sociedad comunista es el fin de la historia anterior a su advenimiento, pero la historia sigue en proceso y su desarrollo continúa. Lo que ha ocurrido es que el humanismo se ha realizado y la naturaleza se ha convertido en naturaleza humana creadora. No hay, pues, aquí lugar para ninguna clase de absoluto. El marxismo es un ateísmo, también realizado, y que exige que el hombre se haga a sí mismo. No lo ve así Calvez: “La verdad del marxismo es, por lo tanto, en toda concepción del hombre según la cual el hombre recibe la tarea de hacerse a sí mismo en un universo dado, la de un absoluto que le constituye en el ser mediante un acto que, a diferencia de la acción del hombre, no tiene condicionamiento, no tiene determinación anterior” (Calvez, 1966, pág. 699). Por ello resulta paradójico el empeño de Calvez por establecer un fundamento a la realización del hombre, que es, naturalmente *religioso* (Calvez, pág. 700-1) e, igualmente, un sentido de la historia, que sólo puede ser una *trascendencia* (Calvez, pág. 703) y presentar, finalmente, al marxismo como “una filosofía abierta al absoluto” (Calvez, pág.

704). En este sentido, sólo queda disentir de Calvez por coherencia. En Marx hay una concepción *nueva* del hombre y la historia; por tanto, no cabe aplicar a su pensamiento el esquema anterior. En él culmina la cultura humanista occidental de ideales fundamentales como la justicia, la igualdad, la solidaridad, la dignidad y concordia con los otros hombres, así como con la naturaleza. Es posible al individuo concreto realizarse y ser plenamente y totalmente.

Concebir de este modo al hombre no es un simple materialismo con el que tantas veces se ha deformado la teoría de Marx. Él lo aclaró así: “el naturalismo realizado, o humanismo, se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos” (Marx, 1968, pág. 174).

Tampoco es el marxismo un ateísmo violento, porque “el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la Religión” (Marx, 1968, pág. 201). Se trata de ascender de la tierra al cielo en contraste con el idealismo alemán. Y asciende el hombre verdaderamente rico, que ha cambiado el *tener* (poseer un objeto, comerlo, de verlo o usarlo) por el *ser* (independencia y libertad), que es el verdadero fin en sí mismo, en lugar de ponerlo todo en la avaricia y el lujo consumista. Las verdaderas necesidades del hombre son las que hunden sus raíces en la naturaleza con la que se identifica, dando así vida a los objetos naturales. Vive en ella y la considera su propia casa.

¿Para qué alcanzar la emancipación? La respuesta es solamente una: para autorrealizarse mediante el trabajo, que ya no podrá ser forzado, enajenado o toda una condena. Para esto no es suficiente con la simple supresión de la propiedad privada, sino que se trata de mucho más. ¿Para qué necesita un individuo una nómina excelente, si tiene que seguir siendo esclavo del que se la proporciona? Seguirá entonces molesto, mientras trabaja, y sólo se sentirá libre y feliz, cómodo, en sus horas de ocio, porque el trabajo le cosifica.

No puede entenderse la antropología marxista sin contar con el concepto de emancipación, que sigue vigente. En este sentido escribe Tamayo:

“Con todo, y tras la crisis del marxismo producida por la caída del socialismo real en los países del Este europeo, hay que volver la vista a la antropología marxista más genuina para recuperar sus componentes emancipatorios en su doble dirección, individual y comunitaria, personal y estructural, y en clave de utopía.” (Tamayo, 2012, pág. 109).

La emancipación tiene que alcanzar a cualquier ser humano, aunque la clase más enajenada sea la que más necesite de tal emancipación y ésta es la clase trabajadora. El hombre es el objetivo último del socialismo o, dicho de una manera más técnica, la superación del *reino de la necesidad* por el *reino de la libertad*. La condición para alcanzarlo no es otra que el socialismo marxista. Las energías humanas se desarrollan en el reino de la libertad desde la base del reino de la necesidad. Marx creyó siempre en el progreso social como el único camino para el ser humano. A pesar del odio a su obra y a su actividad, Engels dijo en sus funerales que “no tuvo un solo enemigo personal” (Marx/Engels, 1975, pág. 176).

La razón del ateísmo marxista la fundamenta Calvez en que es un “humanismo integral”, que tiene que ser necesariamente ateo: “*porque es un humanismo es por lo que el marxismo es un ateísmo*” (Calvez, 1966, pág. 595). Creo que con esto Calvez se apunta a la mirada chata de su tiempo, que en la actualidad ya no resulta relevante para quien cree que la divinidad se refleja en el samaritano caído al que hay que socorrer. Sin atender a los pobres y necesitamos que se tienen delante, Dios es un concepto puramente abstracto, sin vida real.

Esta miopía de Calvez le lleva a presentar al final de su trabajo el capítulo sobre la iglesia católica y el marxismo (Calvez, 1966, págs. 644-667) con la doctrina de los Papas, que en lugar de clarificar se convierte en una losa más. Se quedó anclado aquí, aunque pueda sorprender, sin embargo, el último párrafo, como si quisiera equilibrar la desequilibrada balanza crítica: “Nada hay en todo esto que obligue a evadirse de las condiciones de existencia del hombre, como obligaban a ello las fórmulas marxista acerca de la sociedad comunista, instituyendo una radical discontinuidad en la historia” Calvez, 1966, pág. 705).

VI ¿Seguimos siendo herederos de Marx?

“CALISTO. ¿Yo? Melibeo soy y a Melibea adoro y en Melibea creo y a Melibea amo”
(La Celestina. Acto primero, escena segunda).

Con más de un siglo transcurrido ya desde la muerte de Marx, creo que no deja de ser oportuno preguntarse qué vive todavía de las principales tesis marxistas y que legado deja. Ya lo hizo el filósofo polaco Adam Schaff, explicando por qué seguía siendo marxista.

Lo que continuaba vivo en Marx, según la secuencia de Schaff, exactamente, era la teoría de la alienación, la concepción del individuo humano y la teoría de la sociedad y su desarrollo. En cambio ha perdido actualidad en Marx el tema de las clases medias, la economía de mercado y la economía planificada, y la valoración de la religión como opio del pueblo. Algunas otras cosas deberían ser también actualizadas. Desde luego, siempre hay que leer a Marx hoy desde la realidad actual, que, naturalmente, ahora es muy diferente a la que él describió en su tiempo. Por poner un solo ejemplo, sabemos que ya las empresas no pueden concebirse como sistemas de producción, porque muchas de ellas se han convertido en grandes oligopolios, que, en lugar de producir y crear puestos de trabajo, sólo son capital financiero para el manejo del dinero. Este es el nuevo modelo, por eso ya no existe el capitalismo del siglo XIX con el que Marx se encontró, aunque Sperber aclara que “para Marx, un rasgo fundamental y definitorio del capitalismo como sistema económico era su dimensión global” (Sperber, 2014, pág. 301). Me parece lógico que ocurra así con una teoría de “carácter abierto” (Schaff, 1994, pág. 20), a pesar de esto, la lectura de sus textos sigue siendo necesaria. ¿Qué pensar si no, cuando vemos y oímos

ahora, muchas veces, en lugares propios y en otros internacionales, el lamento de los expropiadores que son expropiados? Los caminos recorridos con paso lento, pero constante, a veces también se desbordan sin que pueda evitarse.

El capitalismo incubaba en su interior una gran crisis, al acumularse cada vez en menos manos, profetizaba Marx en su tiempo. Mientras tanto, la desigualdad aumentaría ineluctablemente. Se equivocó por descuidar el crecimiento, que en los tres últimos siglos ha llegado a su culminación, sin que pueda repetirse ya de nuevo, según la última obra de Thomas Piketty (Piketty, 2013).

Es cierto que, si hay crecimiento, se puede redistribuir la riqueza, corrigiendo las desigualdades y estableciendo un impuesto fiscal progresivo sobre el capital. Esta tesis del economista Piketty no es, sin embargo, compartida por todos, dado que los impuestos fiscales progresivos también se podrían burlar. Lo mejor sería aumentar el salario mínimo para disminuir los rendimientos del capital por trabajos con salarios cada vez más bajos.

Marx no trabajó estas variables, pero, aunque la desigualdad no sea un resultado natural, la realidad es que sigue creciendo como nunca y que la fiscalidad tampoco está obteniendo muchos éxitos. Igualmente el capital se acumula y concentra más y la herencia es más importante que el esfuerzo y el talento. Todo esto tendría que ser objeto de una fuerte discusión.

En cuanto a la cuestión de la religión y el ateísmo consiguiente, conviene tener en cuenta que sus afirmaciones se hicieron en unas condiciones históricas determinadas, que habría que revisar en el momento en que cambiara la actuación de la religión en la sociedad, dado que cada teoría se verifica en la práctica. Es posible que las religiones desde un punto de vista teórico y cultural no sean tal y como Marx las concibió en el siglo XIX, pero creo que histórica y socialmente habría mucho que depurar, quizás en un nuevo Concilio para la religión cristiano-católica. Desde luego, si atendemos a las jerarquías locales, me parece que hay mucho que lamentar, pero es cierto que ellas solas no constituyen la base de esta institución, aunque poner en marcha el engranaje de su mastodóntica maquinaria no resulta nada fácil ni siquiera para el Obispo de Roma. Por otra parte, el materialismo dialéctico, bien entendido y siempre que no se confunda con el simple materialismo mecanicista, no choca con estructuras mentales ni de pensamiento, establece un equilibrio entre lo humano y lo natural y no cuestiona los aspectos humanos más específicos en sus distintas dimensiones. Respecto a la dimensión religiosa, si se compromete verdaderamente en la historia con tareas que apoyen el cambio de la realidad en favor de los intereses humanos, se podrían revisar las anteriores posiciones. Pero para esto no basta solamente mantener, por ejemplo, que el cristianismo es parte de nuestra cultura o el fundamento inmóvil de la historia. Hay una responsabilidad cívica válida para todos, sean creyentes o no lo sean.

El sentido de dependencia del ser humano en cuanto criatura es más que discutible, si esto implica una relación de poder, aunque no lo sea pensar que formamos parte de una totalidad que nos vincula. Así escribió Marx:

“Un *ser* sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su *existencia*. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente. Vivo, sin embargo, totalmente por gracia de otro cuando le debo no sólo el mantenimiento de mi vida, sino que él además ha *creado* mi vida, es la *f fuente* de mi vida; y mi vida tiene necesariamente fuera de ella el fundamento cuando no es mi propia creación.” (Marx, 1968, pág. 154).

¿Es que no puede haber una ética sin trascendencia? Sería ésta la única ética universal y no puede olvidarse que en el marxismo late un impulso moral innegable. La religión tendría que secularizarse para ir más allá del ateísmo y del teísmo, así como de su injerencia para “confesionalizar la sociedad, la política y la cultura”. Y añade Tamayo que “eso no es toda la religión ni todo el cristianismo, sino su parte más perversa y deformada, más espuria y menos testimonial. Su verdadera faz es la profética y se muestra humanitaria y liberadora” (Tamayo, 2004, pág. 46).

Las religiones en la historia se han caracterizado por sus comportamientos intolerantes y los fundamentalismos, en vez de centrarse en el concepto de salvación, “que ha de concretarse en la liberación integral de todas las opresiones” (Tamayo, 2004, pág. 126). De esta manera se expresa un teólogo actual.

La religión sigue provocando fenómenos de alienación en el actual siglo XXI en el que la razón, la ciencia y las tecnologías parecen organizar el gobierno del mundo. Sus códigos morales continúan en vigor en muchas partes del planeta e influyen en el modo de vivir, de vestir y de comportarse, especialmente las mujeres, que siempre tienen un papel subordinado en las cúspides tanto del cristianismo como del islamismo, por citar solamente dos grandes religiones de gran poder en la sociedad. En países de la ‘vieja Europa’ la religión se implanta en los currículos escolares y sus símbolos visibles se encuentran con brillo en las instituciones, a pesar de que las Constituciones se reclamen de laicismo para sus Estados.

Referencias bibliográficas

- Calvez, J.Y. (1966). *El pensamiento de Carlos Marx*. Madrid: Taurus.
- Marx, E. y otros. (1957). *Reminiscences of Marx and Engels*. Moscú: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, K. (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid: Ayuso (página 11).
- Marx/Engels, (1975). *Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras escogidas*, tomo II. Madrid: Akal.
- Marx, K. (1968). *Manuscritos: economía y filosofía*. Traducción de F. Rubio Llorente. Madrid: Alianza (Primer manuscrito).
- Karl Marx. *Prólogo a la contribución a la Crítica de la economía política*, en Marx/Engels (1975), *Obras escogidas*, tomo II. Madrid: Akal.

Mumford, L. (2013), *Historia de las utopías*. Traducción: Diego Luis Sanromán. Logroño: Pepitas de calabaza.

Piketty, Th. (2013). *Le capital au XXIe siècle*. París: Seuil.

Schaff, A. (1994). *El marxismo a final de siglo*. Barcelona: Ariel.

Sperber, J. (2014). *Karl Marx. Una vida decimonónica*. (L. Sales, Trad.) Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Tamayo, J. J. (2012), *Invitación a la utopía*. Madrid: Trotta (página 109).

Tamayo, J. J. (2004). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta.

JOSÉ SEGOVIA PÉREZ.
CATEDRÁTICO DE FILOSOFÍA
DE INSTITUTO. JUBILADO.
EX-DIRECTOR DE INSTITUTO.
EX-DIRECTOR GENERAL DE
ENSEÑANZAS MEDIAS DEL
MEC.
GRAN CRUZ DE ALFONSO X
EL SABIO.

El marxismo hoy: lo que queda del pensamiento de izquierdas

El marxismo es el último gran sistema de Historia de la Filosofía, pero, de acuerdo con sus principios básicos, fue también una praxis. Durante 73 años inspiró la política de la Unión Soviética. También las de Cuba, China, Yugoslavia... ¿Qué restos quedan de aquellos naufragios? Las praxis políticas fracasadas, ¿significan igualmente el fracaso de la teoría que las inspiró? ¿Qué sentido tienen hoy el materialismo dialéctico, el materialismo histórico, la plusvalía, la clase social, la conciencia de clase, el trabajo asalariado, la alienación...? Albert Camus es uno de los hilos conductores del análisis que se ofrece en este artículo.

Palabras clave: materialismo dialéctico, materialismo histórico, capital, trabajo asalariado, plusvalía, conciencia de clase, alienación, libertad.

Marxism is the last whole system in the History of Philosophy. However, in accordance with its basic principles, it was also its practice. Marxism inspired politics in the Soviet Union for 73 years, as well as those of Cuba, China, Yugoslavia... What is left from those shipwrecks? Does the fact that a determined politic system collapse, mean that the ideas that inspired such system have also failed? What is the meaning today for dialectical materialism, historical materialism, capital gain, social class, a social class conscience, fairly paid-salary, alienation...? Albert Camus is one of the drivers concerning to the analysis that is debated in this article.

Key words: dialectical materialism, historical materialism, capital, paid-salary, capital-gain (surplus gain), social class conscience, fairly paid-salary, alienation.

El marxismo hoy: lo que queda del pensamiento de izquierdas¹

La época de Marx: Libertad y Organización²

Tendemos a incurrir en el etnocentrismo al creer que toda la historia ha tenido como fin llegar a nosotros y en nosotros acaba. Es un error craso porque la historia no tiene objetivos. Solo discurre. Los sucesos tienen una explicación causal a posteriori. Al menos eso creen los historiadores y los que defienden el carácter científico de la historia, ciencia peculiar porque no permite predecir acontecimientos como la física o la química, pero eso se debe a que la historia no es paradigmática, es una ciencia de “complexos”; frente a los hechos que analizan las ciencias de la materia, que son “holísticas”) las ciencias sociales se ocupan de “complexos”, fenómenos que ocurren una sola vez (la revolución francesa, la revolución soviética...) por lo que resulta imposible elaborar con ellos enunciados universales y necesarios del estilo de los de la física...

El futuro nos considerará con la misma objetividad que nosotros utilizamos para los tiempos pasados, así que posiblemente refutarán la idea de Fukuyama (1999) de que con nosotros acaba la historia (al menos muchos pensamos que esa afirmación es un error burdo). Y, sobre todo, no mereceremos un juicio muy considerado porque con los medios y recursos materiales e intelectuales que poseemos en nuestro siglo XXI, hemos sido incapaces de eliminar la guerra y el hambre del mundo. La objetividad nos debe llevar a considerar nuestra época como un hito más de la historia, entre el pasado y el futuro.

Nunca en la historia humana se ha vivido una aceleración de los procesos históricos y de los cambios tecnológicos como ahora y tenemos dificultades para integrar los eventos en los esquemas de interpretación válidos hasta ahora.

El siglo XIX es un siglo violento dedicado a asimilar los cruentos conflictos que surgen como resultado de la revolución industrial y de la revolución francesa, así como los cambios políticos y sociales que ambas acarrearán: por una parte, el empobrecimiento de buen número de artesanos que pasan a engrosar las filas de una nueva clase, el proletariado; por otro lado, la clase capitalista, surgida del pequeño número de artesanos que se enriquece con las fábricas, símbolo de la nueva época, y que en unión de una parte de la aristocracia, que se suma a las filas de la burguesía triunfante, protagonizará el siglo XIX.

La necesidad de surtir a las fábricas de las materias primas que escaseaban en Europa abrió las puertas a una de las aventuras coloniales más cruentas y vergonzosas nunca vistas, cuyas consecuencias perduran todavía hoy de manera trágica: el expolio a que Estados Unidos y Europa sometieron a los continentes de Asia y África (incluido el comercio de esclavos, abolido en teoría en el siglo XIX), el auge del tercer estado³ y la conquista de libertades tras la Revolución Francesa hacen que el siglo XIX sea un siglo

que se mueve entre el desarrollo de las libertades conquistadas y la necesidad de organizar la sociedad convulsionada por los cambios.

Malthus en su *Ensayo sobre la población* (1798), fruto, sin duda, de la explosión demográfica que se produjo en el siglo XVIII, causa y efecto, a la vez, de la revolución industrial, afirma que mientras la producción de alimentos crece en progresión aritmética, la población crece en progresión geométrica, de modo que la tierra no bastará para alimentar a todos y se producirá una lucha por la supervivencia, en la que triunfará el más fuerte. Esta tesis influyó en Marx: la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases; la posibilidad de supervivencia está en resolver la lucha mediante la eliminación de las clases.

De hecho, la situación actual no dista mucho de esta predicción malthusiana: si toda la especie humana tuviera el mismo nivel de vida que los Estados Unidos de América, la población que podría alimentar la tierra no pasaría de 2500 millones, muy lejos de los más de 7000 millones que hoy poblamos la Tierra (el 9% de la población consume el 20% de los recursos). Esto revela la profunda desigualdad entre los hombres y la existencia de hecho de una *sociedad dual*, en la que una parte de esa sociedad adquiere niveles cada vez más satisfactorios de renta y calidad de vida a costa de la otra parte.

El siglo XIX, en la nomenclatura de Mumford, es la época llamada paleotécnica (Mumford, 1971) o de la vieja técnica, que, desde el punto de vista del desarrollo de los derechos humanos o de la calidad de vida, es difícil ver como un progreso. Marx (1856) señala con nitidez la contradicción entre el progreso industrial y la miseria obrera:

“Nos hallamos en presencia de un derecho característico del siglo XIX... Por un lado, han despertado a la vida unas fuerzas industriales y científicas de cuya existencia no hubiese podido sospechar siquiera ninguna de las épocas históricas precedentes. Por otro lado, existen unos síntomas de decadencia que superan en mucho los horrores que registra la historia de los últimos tiempos del Imperio Romano. Hoy día, todo parece llevar en su seno su propia contradicción. Vemos que las máquinas, dotadas de la propiedad maravillosa de acortar y hacer más fructífero el trabajo humano, provocan el hambre y el agotamiento del trabajador. Las fuentes de riqueza recién descubiertas se convierten, por arte de un extraño maleficio, en fuentes de privaciones. Los triunfos del arte parecen adquiridos al precio de cualidades morales. El dominio del hombre sobre la naturaleza es cada vez mayor; pero, al mismo tiempo, el hombre se convierte en esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Hasta la pura luz de la ciencia parece no poder brillar más que sobre el fondo tenebroso de la ignorancia. Todos nuestros inventos y progresos parecen dotar de vida intelectual a las fuerzas materiales, mientras que reducen a la vida humana al nivel de una fuerza material bruta. Este antagonismo entre la industria moderna y la ciencia, por un lado, y la miseria y la decadencia, por otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible.” (Marx, 1856).

Es difícil resistirse a establecer un paralelismo con los momentos actuales, primer tercio del siglo XXI: la dualización creciente de la sociedad, la globalización, la

deslocalización, la capacidad del capitalismo para sobrevivir a su mayor momento de crisis, “financiarización” de la economía... Mientras las naciones no han sido capaces de recaudar 22.000 millones de euros, costo estimado de la eliminación del hambre en el mundo, los bancos han subsumido, nadie sabe dónde, billones de dólares aportados por sus propias víctimas, pero siguen sobreviviendo contra toda ética y toda decencia posible. La actualidad de estas líneas de Marx, 140 años después de pronunciadas, es estruendosa. Nuestra época necesita con vehemencia y urgencia la reedición de una interpretación materialista de la historia y, además, el rearme de unos valores éticos por encima de la grosería y estupidez del imperativo de los mercados en toda la vida social; el diagnóstico acerca de la vigencia de una teoría como la de Marx, en aspectos cruciales de la misma, ya está hecho.

En ese momento de la historia, siglo XIX, eran grandes las diferencias entre la vida de la aristocracia, las clases medias de las ciudades, los obreros industriales, los granjeros y los braceros. Las causas se encuentran en las innumerables guerras que alteraban la vida normal, el empobrecimiento de buena parte de la población tras la desaparición casi total del artesanado ante el empuje de la fábrica, el escaso acceso de la población a la cultura y a la educación, elementos de desclasamiento social, etc.

Freud señala que el conflicto es la esencia de la vida humana en el ámbito personal; Marx lo proyecta a escala social: las contradicciones entre clases (lucha de clases) y entre nacionalidades (la llamada eufemísticamente “geopolítica”). El pensamiento utópico de Marx había previsto que sería imposible una guerra mundial porque las guerras son siempre fruto de intereses capitalistas, y la clase obrera, vinculada entre sí a través de las fronteras por la solidaridad de clase, por encima de la pertenencia a un grupo nacional, haría imposible esa guerra. La realidad sería muy diferente y los dos últimos siglos han asistido al auge de los nacionalismos que resaltan los instintos primarios de pertenencia a un grupo étnico –tribal– por encima de la clase social.

Las reivindicaciones que persigue la clase obrera a lo largo del siglo (la revolución de 1848, la Internacional Obrera de 1864 o la Comuna de París de 1871) son un desarrollo de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa: la reducción de la jornada de trabajo, la desaparición del trabajo de los niños, la mejora de la salud e higiene, la defensa de los derechos de reunión y de sindicación, el sufragio universal, el voto de la mujer, etc.

En este siglo cristaliza de manera sólida la que será rival de la economía marxista, una estructura económica genérica denominada “liberalismo”, término confuso y polisémico donde los haya, como refleja Melvin Rader:

“En un uso general del vocablo, el liberalismo implica un espíritu abierto y crítico; tolerancia respecto a las opiniones heterodoxas..., oposición a todo uso arbitrario e injustificado del poder..., liberación de situaciones sociales opresivas..., rechazo de toda forma de discriminación... Son los valores de la razón y de la simpatía en cuanto que se oponen al odio y a la violencia... Sin embargo, en un sentido más restringido, el

liberalismo es la filosofía ultraindividualista de las clases medias en su marcha ascendente hacia el poder... El elemento decisivo que influyó en su génesis fue la profunda revolución económica que supuso el tránsito del feudalismo al capitalismo del *laissez faire*... [Adam Smith y David Ricardo] elaboraron una detallada teoría de un orden económico que se regula y equilibra a sí mismo y que está gobernado no por planes o propósitos globales sino por los factores ‘impersonales’ de la libre competencia... Al creer que un orden económico competitivo se mantendría por sí mismo, los liberales defendieron negativamente la libertad como la ausencia de toda restricción y se opusieron a la intervención del estado en los asuntos económicos. Con ello esperaban conseguir lo que Adam Smith llamó ‘el sistema evidente y simple de la libertad natural’’. (Rader, 1975, págs. 319-321, [extracto])

Este breve resumen sintetiza la que será una de las dos ideologías dominantes en los siglos XX y XXI que dará lugar hace unos años a pretender constituirse, con Fukuyama, a través de los “neocons” y los ultraliberales⁴, en paradigma de toda actividad política, como la ideología triunfante utilizando el Estado como un mero instrumento, reducido a la mínima expresión, al servicio del mercado y del capital, de manera que será frecuente asistir al sorprendente espectáculo de que sean los detractores, de ese Estado burgués, los socialistas, anarquistas, y, más adelante, los comunistas, quienes, empujados por la renuncia a la revolución y la determinación de ir poco a poco por la vía reformistas, defiendan ese Estado como el garante de las libertades conquistadas.

Será la utilización del singular o del plural de la palabra “libertad” la que defina la ideología del que habla. Los liberales hablarán de “libertad”; la izquierda genérica preferirá hablar de “las libertades”, acompañadas de una alusión inaplazable a la “igualdad”, término de una profunda abominación por parte de los liberales, quienes se irán adscribiendo a posiciones reconocidas como “la derecha”, excepción hecha de la peculiar adscripción política de los dos partidos de Estados Unidos, donde ser liberal es sinónimo de demócrata, frente al carácter de las facciones *neocon* y ultraliberal de los republicanos, cuya máxima obsesión es la rebaja de impuestos, la reducción del Estado al mínimo imprescindible y una sacralización taumatúrgica y fetichista de “el mercado”.

Lejos del progresismo del liberalismo en el momento de su aparición, se convierte ahora en el instrumento único del pensamiento de la derecha más extrema que pretende, desde una perspectiva muy diferente a la del siglo XIX, la instauración de una especie de darwinismo social en el que la supervivencia del más fuerte viene dada por las omnipotentes leyes del mercado reguladas por la OMC, el FMI y el BM. Dice Coetzee (2007), el premio Nobel de literatura: “mi madre me enseñó que el mercado es una oscura y siniestra máquina que trituraba y devoraba cien destinos por cada individuo afortunado al que recompensaba” (pág. 136).

Ese parece ser el nuevo darwinismo social imperante en la sociedad posmoderna y “neocon” del “fin de la historia” con el que se enfrenta ahora el residuo de la opción marxista que queda en nuestra sociedad.

La situación política en la primera mitad del siglo XX. Civilización y barbarie⁵

Las dos primeras décadas del siglo XX están determinadas por la I Guerra Mundial y la revolución soviética. A partir de 1922 comienza la ascensión del fascismo y sus imitadores según el modelo de sociedad cerrada de Platón que exalta al Estado frente al individuo, que solo es un trozo de ese Estado. Lo mismo sucedía como consecuencia de la revolución soviética, esta vez a través de las purgas leninistas y estalinistas, que eliminaron toda disidencia ideológica y convirtieron la primera revolución socialista en una burla sangrienta respecto de los ideales utópicos de la humanidad y en un mero capitalismo de Estado del que quedaba marginada la clase obrera, algo que hubiera sin duda horrorizado a Marx. El inicio de la crítica de las democracias europeas a la dictadura estalinista tardaría en llegar como comprobaremos más adelante con el ejemplo de la Francia liberada de la ocupación nazi.

El final de la 2ª guerra mundial, tras los tratados de Yalta y Postdam, dibujó un mapa político que duraría hasta la caída del régimen soviético en 1990. Esos cuarenta y cinco años de guerra fría entre los dos bloques hegemónicos, de la mano de los dos bloques militares correspondientes –el Pacto de Varsovia y la OTAN– se vieron alterados por momentos de agudización del conflicto que sumieron al mundo en la amenaza real de una tercera guerra mundial.

En Europa, los logros políticos más notables de aquella época son los intentos de construcción de la unidad europea, tras las huellas del gobierno mundial preconizado por Kant, y la conquista del estado de bienestar que surge en la segunda mitad del siglo XX como un compromiso entre las democracias cristianas de ideología liberal y los partidos socialdemócratas. Los primeros aceptaron un mayor intervencionismo estatal, y los segundos respetaron la estructura básica de la economía liberal de mercado. Ambos constituyen mutuamente elementos correctores del liberalismo y del estatismo. El gobierno de un Estado debe ejecutar políticas sociales que garanticen el “bienestar” de los ciudadanos y cubran sus necesidades básicas, como la sanidad, la educación y la “seguridad social”, mediante la financiación estatal a través de los impuestos, como un sistema de redistribución de riqueza. El liberalismo neocon denuncia que este Estado del bienestar, “grosso modo”, es un paternalismo que frena las ansias expansionistas del mercado y se empeña con verdadero denuedo en derribar sus últimos restos.

El fin del siglo XX ha estado dominado por la polémica sobre el fin de la historia. Esa tesis de Francis Fukuyama (1989) es la interpretación más afín a la ideología ultraliberal. Parte del supuesto de considerar las ideologías de modo similar a los fenómenos físicos, donde rige el universal contrafáctico, que consiste sencillamente en admitir que la Tierra se mueve o está quieta, pero no ambas cosas a la vez, y así sucesivamente. La idea viene del principio de no-contradicción que enunció Parménides (entre el ser y el no-ser no hay término medio), luego popularizado por Leibniz y el principio de “tercero excluido” aplicado ahora a los fenómenos físicos. Si el problema se

aplica a las ideologías o los modelos políticos, la conclusión parece obvia para Fukuyama: solo hay dos ideologías, el liberalismo económico de la sociedad capitalista y el modelo de economía planificada y estatalizada de la Unión Soviética. El hundimiento de esta significa, automáticamente, la confirmación de la economía liberal como el modelo único —el pensamiento único— que existe, porque ya la historia ha acabado dado que ha conseguido “su propósito”.

Aparte del animismo que supone afirmar que la historia “tiene un propósito discernible”, es decir, es “finalista”, parece difícil aceptar que la historia se haya acabado. La refutación más evidente de esta pseudotesis es la contemplación asombrada de la historia humana desde 1990 hasta hoy. Volveremos brevemente sobre este aspecto cuando comentemos las críticas de Camus al estalinismo.

El desajuste del mundo.⁶ La caída del sistema soviético

La solución de los conflictos sociales, que en el siglo XX, tras las dos guerras, se habían ido encauzando hacia la vía del pacto y de la negociación, sobre todo entre las organizaciones de las dos clases sociales antagónicas que se enfrentaron en el XIX (patronales y sindicatos), tiene un largo camino que recorrer. Por ello, la política de pactos sociales se ha ido forjando a través de la evolución de esas organizaciones sociales y del paso de una mentalidad revolucionaria a una mentalidad, en general, reformista. La última revolución social violenta como tal se produjo en Rusia, en 1917 (no incluimos aquí la larga lista de golpes de Estado o de pronunciamientos violentos que se han producido a lo largo del siglo, pero ninguno con la repercusión de la revolución rusa), y la caída de ese mismo régimen soviético ocurrió en la última década del siglo XX de una manera sorprendente, no prevista y sin derramamiento de sangre. Los conflictos raciales, la lucha política y la emigración económica serán las fuentes de la violencia en Estados Unidos, Europa, Asia y África.

La perspectiva de que el hambre no es un problema de las naciones que la padecen, sino de toda la humanidad, y el problema de cómo integrar en los países de acogida a los ciudadanos de los países del tercer y cuarto mundo que huyen del hambre, la explotación y la miseria serán algunos de los grandes desafíos del siglo XXI, junto con el problema de los refugiados, de los desarraigados por sus ideas políticas o creencias religiosas. La crítica de fundamentalismos y racismos, y la lucha por la integración frente a la segregación serán dificultades que nuestra especie deberá superar, según criterios de racionalidad y de solidaridad. La estancada evolución de las ideas frente al imparable desarrollo tecnológico es el mayor desafío del siglo XXI.

Es en esta perspectiva, parecida a la del tiempo de Marx, en la que hay que situar las posibilidades de evolución de un sistema teórico que pretende ser práctico como el marxista, pero que debe luchar contra el desarrollo despiadado y sin rival, aparentemente, de la peor versión que el capitalismo sabe dar de sí mismo, estructura de base de la actual

crisis y de la sorprendente desaparición de la escena política del pensamiento de “la izquierda”.

El último gran sistema de la historia de la filosofía: Karl Marx

Como sucede con los estudios históricos, Marx será más certero en el análisis de la realidad y su explicación multicausal que en la extrapolación hacia futuros paraísos humanos perdidos para siempre y cuyo deseo de consecución es fútil. Cualquier interpretación que suponga que en un futuro desaparecerán las ansias de dominación y explotación de un hombre sobre otro, que desaparecerán los instintos primarios descritos por Freud, no será una utopía sino una estupidez fundada en el desconocimiento radical de la naturaleza humana.

A pesar de las críticas furibundas que el revisionismo (Berstein, etc.) recibió de la escolástica leninista dominante, no parece que haya una actitud intelectualmente más válida que la de revisar continuamente los resultados que el análisis de la realidad vaya aportando. Quizá el problema surja de que cuando en la ortodoxia (soviética o de cualquier otra etiqueta) se dice que se ha logrado “un análisis científico de la realidad”, sin duda por una comparación mal entendida con la física u otra ciencia de la materia, se esté pensando en obtener una visión tan “fijista” de la realidad como la que Aristóteles estableció para las especies vivas. Y ya se sabe en qué quedó esa pretensión.

El sistema de Marx es muy diverso. Veamos algunos aspectos relevantes.

1. Teoría de la alienación.

Marx ofrece una de las primeras definiciones “técnicas” de lo que es el trabajo (Marx, 2012):

“Un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina”. (I, sección III, cap. V,1).

Esta definición de trabajo es compartida por Camus, con el añadido importante de la creatividad que evita que el trabajador se convierta en un esclavo, la cosificación que denunciará Marx. Aunque es cosa de preguntarse cuántos trabajadores de hoy ven esa creatividad en su trabajo como elemento liberador. Es más realista Chaplin en *Tiempos Modernos*.

En *El Capital* (Marx, 2012) se lee que “la producción es únicamente producción para el capital” (sección v, cap. 14) y que “el fin del capital no es satisfacer necesidades,

sino producir beneficios”. La historia de la producción lleva al concepto de *alienación* como la situación en que se encuentra la clase obrera. La alienación es la pérdida del ser humano mismo, que se convierte en mercancía para poder subsistir, o se esclaviza, en definitiva (*Manuscritos XXIII y XXIV*). Dice Marx que la forma de encubrir la alienación es la ideología como forma errónea de conciencia que interpreta la realidad con el lenguaje propio de la clase dominante y como toda lengua es una forma de vida, dirá Wittgenstein, la ideología es la concepción de la realidad de esa clase dominante.

2. Materialismo histórico

Materialismo histórico o “concepción materialista de la historia” es la teoría original que propuso Marx. No dejó un escrito con su elaboración formal, pero sí suficientes indicaciones en varias obras. Es tan propia de Marx que mientras se suele aceptar la pobreza teórica⁷ del materialismo dialéctico como sistema metafísico que intenta explicar “científicamente” la realidad, se llega a identificar “marxismo” con “materialismo histórico”, al que define como “la ciencia de las formaciones sociales”, teniendo en cuenta que cada “formación social” viene a su vez definida y configurada por sus modos de producción y por las relaciones sociales de producción que se dan en ella. Cuando se alude a la historia como “ciencia” ha de hacerse la salvedad que se refiere al carácter del estudio de objetos que son “complejos” distintos de las ciencias “holísticas” o de la “totalidad” como lo son las ciencias empíricas de la materia.

El término “material” o materialista se contrapone a “ideal” o “espiritual”. Materialismo es el sistema que atribuye el máximo de importancia al principio físico sobre el “idealista” en la realidad. Así, en Grecia se concibe lo espiritual como lo “teórico”, la *theorein* o contemplación, algo elevado a lo que se accede a través de la mente o el espíritu, mientras que lo práctico, lo manual, aparece devaluado porque es el campo de acción tradicional de los no aristócratas ni ciudadanos libres de la polis, los esclavos. Esa exacerbación de la separación entre lo espiritual y lo material había llegado en tiempo de Hegel al idealismo absoluto: la Historia no tiene otro objetivo que ser el escenario del despliegue temporal de la Idea hasta convertirse en Espíritu Absoluto.

Esta sugerente imagen, que sedujo de manera superficial y patente a Fukuyama en 1989, sirviéndole de andamiaje a su tesis de “el fin de la Historia”, padece un defecto básico: la Historia no tiene propósito alguno discernible, “no tiene espíritu”, es material, son las cosas que suceden porque suceden y la finalidad de todo estudio histórico es intentar explicar a posteriori ese por qué, pero no profetizar, porque eso pertenece al campo de la nigromancia, la adivinación o lo que se quiera y la Historia aspira a ser una ciencia.

El materialismo de Marx es histórico; es la “ciencia” de las formaciones sociales, de sus leyes, por eso afirma que la Historia de la humanidad es la Historia de la lucha de clases.⁸ Materialismo, porque parte del mundo físico que se modifica mediante el trabajo de los hombres, es decir, sus modos de producir recursos para vivir. Histórico, porque

discurre a través del tiempo y constituye su esencia. El modo de producción y las relaciones que en él se forman condicionan la vida humana, y no las ideas (idealismo) o la conciencia.

En el siglo XIX el trabajo, que determina a la esencia de la especie humana, era trabajo alienado. Los hombres producían objetos en los que se expresaba realmente su actividad humana, que se hacían independientes de quienes los habían producido. Así, los productos esclavizaban al trabajador, en lugar de hacerlo libre. Libres eran otros, los que obtenían los beneficios, la plusvalía, mientras que el trabajador se vendía a ellos a cambio de poder subsistir y seguir proporcionándolos, lo cual constituía la condición para la reproducción continua de las circunstancias de la alienación humana.

Había que transformar ese orden social injusto; destruir el orden existente –lo que sólo puede hacerse con la violencia, ya que la clase dominante no va a eliminarse a sí misma–, es para el proletariado ganar el mundo. Por eso el *Manifiesto Comunista* (Marx, 1979) termina con el grito de lucha de las clases explotadas contra la explotación: “¡Proletarios de todos los países, uníos!”. El paso siguiente es la revolución proletaria para conquistar el Estado y superar las relaciones sociales de producción⁹ entre productores y propietarios de los medios de producción y, por tanto, relaciones entre clases.

A Marx le preocupaba, primero, la plusvalía, los beneficios del trabajo social en la economía capitalista, quién se los lleva, cuáles son las causas de esta apropiación y la posterior acumulación de los mismos. Segundo, en virtud de qué actúan los hombres y tienen la clase de vida que llevan. Tercero, la imparable extensión de la industrialización con la organización de la sociedad industrial del futuro y el papel que jugará en ella la clase de los trabajadores.

Marx insiste en que el no propietario tiene que vender su capacidad de trabajo, haciéndose así mercancía de la misma manera que los productos del mercado. Las mercancías son el fruto del trabajo, que demanda la sociedad a través del mercado. Así que la mercancía se convierte en objeto de culto. A primera vista, es un objeto trivial para ser usado (valor de uso), satisfaciendo una necesidad humana. Marx llama a esto el fetichismo de la mercancía.¹⁰

La función que cumple este fetichismo no es otra que la de encubrir su fundamento. La economía burguesa defiende que el capital debe producir beneficios; de lo contrario desaparecería. Más esto es sólo apariencia: parece que tiene que ser así. En cambio, la realidad es lo que se oculta, es decir, que los beneficios son producidos por las plusvalías. Cuando se habla de relaciones entre objetos y su valor, se oculta que en el fondo no son “naturales” sino que lo que les da valor son las relaciones sociales de las que han salido.

La acumulación de beneficios no tiene límites. Para ello se incrementará la producción, reduciendo, al mismo tiempo, los costos. El excedente de producción necesita nuevos mercados. Las industrias se fusionan y centralizan para tener más poder de competir, abaratando el producto mediante la disminución de salarios. Esto origina una mayor frustración entre los obreros, que ven cómo se concentran los capitales, mientras

aumenta la miseria y la explotación. La toma de conciencia de todo esto desde las asociaciones sindicales originará la revolución social.

Pero Marx no previó las continuas adaptaciones del capitalismo a las circunstancias en pro de su supervivencia y garantizando continuamente el incremento de sus beneficios. El siglo XXI asiste a algunas de esas medidas espectaculares como la continua deslocalización de las empresas en busca de salarios cada vez más bajos, las continuas “reformas” del mercado laboral, eufemismo utilizado para rebajar la estabilidad de los contratos de trabajo y la facilidad del despido, la utilización de la globalización (transnacionalización) del mercado laboral en su propio beneficio, cuando no la recepción directa por parte de los bancos de los cientos de miles de millones de dólares aportados por los gobiernos para tapar sus agujeros financieros vulnerando de manera flagrante y desvergonzada el axioma que siempre ha utilizado el liberalismo contra todas las políticas sociales de redistribución de rentas para fomentar la igualdad y la cohesión: la libertad de mercado¹¹. La utopía marxista suponía que cuando la clase explotadora sea superada por el dominio del proletariado, desaparecerán las clases y llegará la emancipación de los trabajadores.

3. La visión de Albert Camus de Marx y el marxismo

Por las circunstancias en las que se desarrolló, el contexto en el que surgió y las consecuencias que derivaron de él, el debate surgido en Francia durante e inmediatamente después de la segunda guerra mundial, fundamentalmente entre Albert Camus y Jean Paul Sartre, es probablemente el más interesante, o cuando menos, el primero de una larga serie, por sus repercusiones ideológicas y prácticas¹². Sobresalen los aspectos relativos a la militancia de Albert Camus en el PCF durante 20 meses hasta su expulsión (“En la experiencia que intentaré, me negaré siempre a poner entre la vida y el hombre un volumen de *El Capital*”)¹³, la publicación de *El hombre rebelde* (1951) que provocó la virulenta respuesta de Sartre y los sartrianos, la positiva valoración que se hace de la figura de Marx, la crítica a las ideologías utópicas –laicas y religiosas, el marxismo entre ellas– que en nombre de una felicidad futura siembran el mundo de terror, la defensa de Camus del realismo político frente a esas utopías criminales, el rechazo a la dictadura estalinista (sobre todo en relación con el pacto germano-soviético, la prohibición de toda disidencia en la URSS), las invasiones de Polonia y Hungría, el debate sobre la pena de muerte, la disparidad de criterios sobre el problema de Argelia (con el telón de fondo del nacionalismo), etc. Probablemente, la salida del leninismo-estalinismo hacia el eurocomunismo en Italia, Francia y España tenga su base en los problemas que aquí se mencionan. Albert Camus es el primero que en el siglo XX inaugura la crítica a la esperanza de un paraíso para la humanidad, sea la parusía divina, el pléroma del cuerpo místico de Cristo o la sociedad comunista sin clases.

Camus es un realista político, porque desposeído de la esperanza en algo ajeno a esta Tierra y repudiando el asesinato como arma política, cree que lo que podamos conseguir

en ella bajo principios tan elementales como el de que jamás se puede interponer un capítulo de *El Capital* entre la justicia futura y la vida de un hombre, limitará nuestra acción política al restringido ámbito de lo posible por la vía de una violencia controlada y monopolizada por un Estado sometido a los mandatos explícitos de la sociedad civil, lejos, por ejemplo, de la “*posse comitatus Act*” que en realidad es la puerta abierta al libre asesinato por parte de “*los escuadrones de la muerte*”, las policías paralelas, los servicios secretos. En este realismo político iniciado por Maquiavelo, Hobbes, Locke..., le seguirán John Gray, Umberto Eco, el propio cardenal Martini...

La refutación más terrible que puede hacerse de las utopías totalitarias –laicas o religiosas– es que todas han optado por el asesinato para intentar su realización, porque el problema, desde la relativamente laica Ilustración, es que las revoluciones sagradas son sustituidas por revoluciones laicas igual de utópicas y lastradas desde el comienzo por sus raíces religiosas, con semejante número de víctimas a sus espaldas. Obsesionado por la idea de que toda rebeldía acaba convirtiéndose en asesinato –casi siempre de inocentes– y, por tanto, desvirtuando y deslegitimando su tarea, Albert Camus publica en 1951 *El hombre rebelde*. El libro generó opiniones para todos los gustos, porque tocaba asuntos sensibles; sobre todo, la actitud que había que mantener ante el comunismo y el estalinismo (incluso Sartre llegó a plantear a sus discípulos ¡hasta qué nivel de crítica se debía llegar!), la socialización de los medios de producción, el centralismo democrático, la represión, la relación entre justicia, seguridad y libertad... (Camus, 2010, pág. 391). Su publicación desencadenaría la ruptura entre Sartre y Camus. Como era de esperar, tuvo una mejor acogida entre sindicalistas y anarquistas y en amplios sectores de intelectuales como en el caso de los Nobel Czeslav Milosz y Octavio Paz, quienes apoyaron sin ambages a Camus cuando, por ejemplo, Simone de Beauvoir llevó a cabo “ese ejercicio encarnizado de denigración” (Todd, Olivier, 1997) de Camus que es *Los Mandarines*, que proporcionó a su autora el premio Goncourt.

El realismo político de Camus le obliga a denunciar que “A los pueblos que desesperaban del reino de los cielos les prometieron el reino del hombre... Pero el reino se ha alejado..., la sangre de los rebeldes ha cubierto los muros de las ciudades y la justicia total no se ha acercado. La pregunta del siglo XX, por la que murieron los terroristas de 1905 y que desgarró al mundo contemporáneo, se ha precisado poco a poco: ¿cómo se puede vivir sin gracia y sin justicia?... La voluntad de poder ha venido a tomar el relevo de la voluntad de justicia, aparentando al principio que se identificaba con ella y relegándola luego a alguna parte del final de la historia” (Camus, 2010, pág. 265). Este es el tono de denuncia de *El hombre rebelde* no solo al marxismo, sino a todas las utopías laicas y religiosas. Muerto Dios, es sustituido por el hombre divinizado, la iglesia, el paraíso sin clases... Otras alienaciones, otras renunciadas a la secularización y la laicidad. Ni Dios ni la historia. Ninguno de los dos es válido. Dios, porque es lo que dice Hécuba, una aparente necesidad de la debilidad humana. La historia tampoco, porque la admisión de que tiene un proyecto o un fin es otra manifestación de una necesidad humana: la de

tener una certeza, una seguridad que un “*sprit fort*” no busca: ¡sólo el hombre!, lo demás es alienación.

Camus denuncia que el racionalismo hegeliano extremo –“todo lo real es racional y viceversa”, la dialéctica interna de la historia, el despliegue de la idea hasta llegar al espíritu objetivo...– lleva al nihilismo absoluto; sin embargo, en el análisis del materialismo histórico valora la introducción de conceptos nuevos como los de plusvalía, alienación, trabajo asalariado, capital, estructura y superestructura, etc., pero deja de ser “científico” cuando profetiza lo que será el futuro de la humanidad basado en la desaparición de las clases sociales, la desaparición del Estado, la propiedad colectiva de los medios de producción..., de la mano de un hombre nuevo, ateo pero irreal como el hombre nuevo de Pablo de Tarso, mistificaciones ambos de una esperanza fútil e irreal.

Camus es sensible a la situación de explotación de la población que surge de la quiebra de la cohesión social con la revolución industrial: “durante ciento cincuenta años, salvo en el París de la Comuna... el proletariado no ha tenido otra misión histórica que la de ser traicionado... Sin embargo, esta lucha ha constituido su dignidad” (Camus, 2010, pág. 235).

Lo peor es la constatación de que la revolución soviética no ha mejorado la situación del trabajador: “El socialismo industrial no ha hecho nada esencial en favor de la situación obrera porque no ha tocado el principio mismo de la producción y de la organización del trabajo... /... No es ya la forma política de la sociedad lo cuestionable, sino los credos de una civilización técnica de la que dependen igualmente el capitalismo y el socialismo. Todo pensamiento que no haga adelantar este problema apenas toca a la desdicha obrera”. (Camus, 2010, pág. 265).

Camus reconoce que la originalidad de Marx está en afirmar que la historia, al mismo tiempo que es dialéctica, es economía; la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases, la lucha entre los poseedores de los medios de producción y los no poseedores. En tiempos como los de ahora la estructura de la sociedad sigue siendo la economía, aunque desde una perspectiva distinta; si entonces la economía estaba ligada a la producción, hoy lo está a la especulación financiera, la “*financiarización*”; la producción ha sido sustituida por el mercado y este por la especulación. No se puede afirmar hoy que la política tenga en cuenta a la economía; es que la economía ha invadido la política y la ha subsumido. Viene a cuento recordar a Polanyi: cuando la economía suplanta a la política, no tarda en hacer su aparición el fascismo.

Estas contradicciones de la economía no se dan solo ahora. La contradicción que denuncia Camus es que la estructura económica de los dos bloques hegemónicos de la guerra fría era idéntica. Habermas (1986) defiende que la ciencia moderna y la técnica surgida de la revolución industrial, lejos del mito de su neutralidad, son los soportes del capitalismo. Camus muestra que también lo fueron de la estructura económica de la Unión Soviética.

Una limitación de Camus es que hace un uso casi unívoco de los términos “*marxismo*”, “*comunismo*” y “*socialismo*”. De Marx habla en tono crítico en ocasiones,

pero también en tono laudatorio; no obstante, el marxismo es objeto de críticas casi siempre que lo menciona, aunque no parece distinguir entre el marxismo como sistema teórico, y su clara intención de no limitarse a ser un discurso “*idealista*” acerca de la realidad alienada de la miseria de muchos, porque eso sería, literalmente, “*la miseria de la Filosofía*”; su objetivo es convertir esa teoría en praxis, en un sistema político para hacer con esa miseria de muchos lo único que cabe hacer: eliminarla. Relata Camus en el prólogo *Moscou au temps de Lénine* de Alfred Rosmer, a quien admiraba, que el citado libro “Da cuenta... del Congreso de la III Internacional donde Lenin, al anunciar la NEP [Nueva Política Económica], declara que el capitalismo de Estado es la antesala del socialismo e invierte acaso con ello el curso de la historia revolucionaria, y de nuestra historia”. (Camus, 2010, pág. 445).

Camus dedica a Marx un elogio derivado de su crítica al capitalismo: “Su esfuerzo más fecundo consistió en desvelar la realidad que se oculta detrás de los valores formales de... la burguesía de su época... Su teoría de la mistificación es todavía valedera, porque es válida universalmente... La libertad que veneraba el señor Thiers era una libertad del privilegio consolidada por la policía; la familia ensalzada por los diarios conservadores se mantenía sobre un estado social en el que mujeres y hombres eran bajados a la mina medio desnudos y atados a la misma cuerda; la moral prosperaba sobre la prostitución obrera. Que las exigencias de la honradez y la inteligencia hayan sido colonizadas con fines egoístas por la hipocresía de una sociedad mediocre y codiciosa es una desdicha que Marx, desmitificador incomparable, ha denunciado con una fuerza desconocida antes de él”. (Camus, 2010, pág. 247).

Al margen de errores de previsión en el desarrollo del capitalismo (nacimiento de los pequeños accionistas, los conflictos con la población campesina, etc.), Camus se plantea el porqué del fallo de las predicciones marxistas. “¿Cómo un socialismo que se decía científico ha podido chocar así con los hechos? La respuesta es sencilla: no era científico. Su fracaso se debe, por el contrario, a un método lo bastante ambiguo como para querer ser al mismo tiempo determinista y profético, dialéctico y dogmático. Si el espíritu no es sino el reflejo de las cosas, no / puede adelantarse a la marcha de éstas sino mediante la hipótesis. Si la teoría está determinada por la economía, puede describir el pasado de la producción, pero no su porvenir, que es solamente probable. La tarea del materialismo histórico no puede ser otra que la de formular la crítica de la sociedad presente”. (Camus, 2010, págs. 259-260)

Lo que es respeto hacia la persona de Marx y sus ideas se compagina con la crítica a muchos de los elementos de su sistema filosófico. Pero con referencia al leninismo-estalinismo, la crítica es mucho más fuerte y prácticamente ausentes los aspectos de coincidencia con una ortodoxia casi eclesiástica. Por ejemplo, denuncia que “el Instituto Marx–Engels de Moscú interrumpió en 1935 la publicación de las obras completas de Marx, cuando aún quedaban... más de treinta volúmenes; su contenido no era, sin duda, bastante «marxista»”. (Lottman, Herbert, 1994, págs. 521-522)

El episodio verdaderamente incomprensible fue el que protagonizó la izquierda intelectual francesa ante supuestos afanes expansionistas de la URSS en Europa. Es asombroso que aquella “*intelligentsia*”, unida heroicamente en la Francia ocupada contra los nazis, entrara en pánico jante una posible ocupación soviética de la propia Francia! Espejo en el que se miraban los intelectuales franceses comunistas, Rusia genera un miedo en Francia que hace pensar cómo podían tener aquellas personas como modelo a un país que les producía tal pánico. “Los chinos estaban interviniendo en la guerra de Corea desde el mes de noviembre de 1950; en enero se había ordenado la evacuación de Seúl. La fiebre de la guerra se había apoderado de Francia. Los intelectuales franceses consideraban una eventual invasión soviética y ocupación de su país. Simone de Beauvoir relata que Francine Camus, cuando salían juntas de un concierto de Bartok, le confesó: «Yo, el día en que los rusos entren en París, me mato con mis dos hijos». En la clase de un instituto, apunta también Simone de Beauvoir, los alumnos habían llegado a un pacto de suicidio colectivo en caso de «ocupación roja»...” (Lottman, Herbert, 1994, pág. 477). Texto significativo por lo que refleja del ambiente de la época en personas de la talla de las que se citan en él.

En aquellos años de guerra fría, la inexplicabilidad de la política interior y exterior de Rusia abrió la caja de los truenos, más aún tras la invasión soviética de Checoslovaquia en 1948, y, en el mismo año, el bloqueo de Berlín y la expulsión de Yugoslavia del bloque comunista. La cuestión llegó al extremo de que Sartre, Malraux, Albert Camus y Koestler debatían cuál debía ser el nivel de crítica a la URSS (Lottman, Herbert, 1994, pág. 477) y fue importante el debate entre Camus y la CNE (Comité Nacional de Escritores, de obediencia directa al PCF) en torno a la condena a muerte a los franceses colaboracionistas con los nazis y el problema ético de fondo: si el fin justifica los medios.

El triste destino de la República española no se vio ajeno al debate de Camus con los comunistas, con la libertad como asunto explícito. Señala con toda dureza que

“Donde el comunismo no prospera es en los países donde la libertad es una práctica nacional a la vez que una doctrina. Nada le resulta más fácil, en cambio... que calcar sus pasos sobre los del fascismo. Ciertamente en España es donde el comunismo tiene menos posibilidades porque se enfrenta con una verdadera izquierda popular y libertaria y con todo el carácter español. En las últimas elecciones libres, en 1936, los comunistas sólo consiguieron 15 escaños de los 443 de las Cortes.” (Camus, 2010, págs. 441-442).

La crítica de Camus al PCUS y al PCF coincide en el tiempo con la de Popper, quien, además de la mencionada al materialismo dialéctico, aborda directamente la cuestión en *La sociedad abierta y sus enemigos*. La libertad no existe en los Estados totalitarios. Pero una sociedad “*abierta*” el Estado solo existe en función de los ciudadanos y el bien común es su único objetivo; esta breve contraposición aristotélica a la *República* platónica es la idea central de esa obra de Popper. La revolución soviética tomó medidas que contradecían la doctrina de Marx porque en el terreno de la estrategia política era

imposible suponer que Marx hubiera firmado un pacto germano-soviético o le hubiera espetado como Lenin a Fernando de los Ríos: ¡libertad!, ¿para qué?

El último aspecto relevante del leninismo-estalinismo que reclama la atención de Camus es la crítica a los intelectuales comunistas por su no-oposición frente a la represión de la disidencia:

“Me he visto forzado a señalar que he nacido en una familia obrera... El periódico donde usted me respondió y otros que intentan rivalizar con él en la mentira me han presentado tantas veces como hijo de burgués, que es preciso que, una vez al menos, les recuerde que la mayoría de ustedes, intelectuales comunistas, no tienen ninguna experiencia de la condición proletaria y que no son los indicados para tratarnos de soñadores ignorantes de la realidad... No se tiene mérito por el nacimiento sino por las acciones.../... Reconozca... que en su sistema no se admite la oposición de un obrero como tampoco la disidencia de un intelectual.” (Camus, 2010, págs. 741-742).

Esta breve visión y crítica de Camus respecto de la interpretación que de Marx hace el leninismo-estalinismo termina aquí con la anticipación que el propio Camus hace del previsible fracaso del sistema soviético: “La revolución hecha por los trabajadores triunfó en 1917 y entonces alumbró... el alba de la libertad real y la mayor esperanza que este mundo haya conocido. Pero esa revolución... se armó, se proveyó de una policía... La revolución se ahogó poco a poco mientras que la policía se reforzaba, y la mayor esperanza del mundo se atascó en la dictadura más eficaz del mundo... Lo que mataron los procesos de Moscú y de otros lugares, y los campos de concentración de la revolución, lo que asesinaron cuando fusilaban, como en Hungría, a un ferroviario por faltas profesionales, no es la libertad burguesa, es la libertad del XVII... Cuando se deja entrar en el palacio de la cultura a Franco, el amigo de Goebbels y Himmler, a Franco, el verdadero vencedor de la segunda guerra mundial, a quienes protestan y dicen que los derechos del hombre inscritos en la carta de la UNESCO son ridiculizados cada día en las cárceles de Franco, se les responde... “que Polonia también está en la UNESCO” (Camus, 2010, pág. 454).

El marxismo después de Marx

A Marx se le suele juzgar con más severidad que a otros porque no quiso ser sólo interprete de la realidad, sino también transformar el mundo. En su descargo debe decirse que no fue responsable del simulacro de socialismo de Lenin y Stalin (un capitalismo de Estado), ni de los Gulags, ni de... En realidad, el triste destino del marxismo después de Marx cabe situarlo en el momento de esa canallesca anécdota de Lenin, cuando afirma: ¡Libertad!, ¿Para qué?¹⁴ El desplome definitivo de la revolución de 1917, en 1991, se considera el fin de aquel mal llamado comunismo donde la clase obrera no fue nunca propietaria colectiva de los medios de producción.

Respecto de la mujer, Simone de Beauvoir (1908-1986) ha puesto de manifiesto, desde los años 50 su alienación a lo largo de la historia. En *El segundo sexo* (1949)

estableció que el *ser* de la mujer ha sido conformado por las sociedades: “no se nace mujer”. Que la mujer consista en ser lo inesencial y lo Otro es la expresión de los deseos de la sociedad. Eso no es más que su condición social, aunque su verdadera condición sea la de la igualdad con el hombre.

Desde la 1ª internacional en 1864 y tras el fracaso de la Comuna de París en 1871 el movimiento obrero se escindió en dos sectores el marxista y el bakunista o anarquista. El marxismo siguió dos direcciones antagónicas. La primera fue revolucionaria, estableciendo así el denominado “socialismo real” comenzando por “un solo país”, Rusia en 1917. La segunda, la socialdemocracia, que trata de alcanzar los fines humanos propuestos mediante intervenciones reformistas. Es, en definitiva, el socialismo democrático, también llamado “de rostro humano”. Mediante una u otra, muchos seres humanos se han visto afectados por las orientaciones marxistas. Desde luego, sería imposible entender sin ellas el siglo XX, y hasta parece que el socialismo sigue siendo la alternativa al capitalismo para quienes no creen en el final de la historia.

De hecho, el marxismo como tal ha sido tildado imprecisa e inexactamente como el sistema político “socialista” de Rusia, China, la ex-Yugoslavia, Cuba... Difícilmente aceptaría Marx el calificativo de marxistas y socialistas para estos regímenes políticos, todos ellos, además, dictaduras, a los que en ningún caso se les puede hacer protagonistas del acceso de las clases trabajadoras a la propiedad de los medios de producción; no fueron –o son– más que burdas mistificaciones de aquella primitiva idea. No hicieron más que sustituir a la vieja clase capitalista burguesa por un nuevo propietario, el Estado, quien situó al frente de la dirección del aparato estatal y de su economía una “nomenklatura” que no fue más que el germen de una nueva clase¹⁵ oligárquica que siguió explotando a la clase trabajadora.

El hecho de que haya finalizado una determinada interpretación del marxismo obliga a reflexionar nuevamente sobre él. Con esto seguimos en su misma raíz, que es una crítica de la economía política, fundamentalmente. Hay que preguntarse si el fin del “socialismo real”, es el fin del humanismo marxista. No hace falta contestar expresamente. Basta con contemplar la situación mundial para descubrir si se han superado la explotación y las desigualdades en el espacio social. La teoría de la alienación fue la respuesta de Marx a la sociedad industrial, sabiendo ver con lucidez que industrialización y proletariado van de la mano, así como salarios, plusvalías y clases en lucha.

Si la vida social tiene un fundamento económico, según el marxismo, habrá que seguir explorando rigurosamente la economía. Hay que decidir cuál debe ser la función del Estado, si se mantiene al margen del mercado para dejarlo absolutamente libre, o si reivindica la función social más clásica para distribuir rentas solidariamente e intervenir en las condiciones de trabajo. En definitiva, aunque parezca simple, esta pequeña y lábil frontera es en definitiva la que distingue a los partidos de “izquierdas” –llamémosles así con benevolencia– de los partidos de derechas (como decía Marx, muchos no merecen el nombre de partidos, sino de consejos de Administración), que se resisten a ser así

denominados porque prefieren un eufemismo que no tiene significado lingüístico ninguno: centro reformista; no tiene sentido que un partido se denomine de centro si no hay un partido a su izquierda y otro a su derecha

En cuanto a las condiciones de producción, para una parte –solo una parte– de la población, ya no son aquellas denunciadas por Marx hace siglo y medio, como jornadas de 14 horas durante seis días por semana, salarios de miseria, carencia de seguridad social, ninguna vacación, jubilación o subsidio, y el despido libre, entre otros abusos¹⁶. Sin embargo, tampoco hemos pasado del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”, como Engels deseaba. Unos pocos disfrutaban entonces de la libertad a cuenta de la mayoría productora.

Ahora, sin embargo, pasamos por otro fenómeno. Ante la posibilidad de que el trabajo desaparezca, preferimos agarrarnos a cualquier servidumbre. También existe la miseria moral y social en las sociedades del capitalismo liberal.

¿Hay todavía clases en el Estado liberal? Naturalmente, su sentido es ya muy distinto, pero viene a la mente aquel ejemplo que ponía Levi-Strauss sobre el concepto de estructura y función: sean cuales sean las diferencias entre ellos, la canoa y el trasatlántico sirven para navegar. Pues bien, sean cuales sean los lugares, circunstancias, etc., continúa la explotación del hombre por el hombre. Las situaciones se han modificado a un ritmo rápido desde que las clases, tomadas en su sentido originario, adquirieron conciencia de su condición, por parte de una organización social que degradaba a los seres humanos, y se unieron para superarla. Salvando lo que haya que salvar, muchos siguen apostando por un compromiso político en favor de la emancipación. Algunos creen, incluso, que esta es la forma de completar el proyecto (inacabado) de la modernidad, supuesta utopía que muchos persiguen sin saber en qué consiste.

El trabajo es base y fundamento de la dignidad humana, además de ser una maldición embrutecedora para muchos y mediante él se ha construido la cultura. Somos un producto social, idea que fue una constante en la historia de la filosofía, pero que quizás nadie expresó más nítidamente que Marx. Y en esa sociedad de explotadores y explotados nos seguimos encontrando.

La nueva legitimación del capitalismo

Cuando las interpretaciones se escapan a la intersubjetividad y se hacen acrílicas es cuando se las puede definir como “formas erróneas de conciencia” porque se convierten en “hipóstasis” (posiciones subyacentes) que enmascaran pretensiones de dominio por parte de determinadas minorías; es en ese sentido en el que la ciencia y la técnica pueden convertirse en “ideologías” en el sentido peyorativo del término:

“Las legitimaciones resquebrajadas son sustituidas por otras nuevas, que, por una parte, nacen de la crítica a la dogmática de las interpretaciones tradicionales del mundo y pretenden por tanto tener un carácter científico, y que, por otra, mantienen funciones legitimatorias [sic], poniendo así a las relaciones de poder existentes a resguardo tanto

del análisis como de la conciencia pública. Sólo así surgen las *ideologías* en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías.” (Habermas, 1986, págs. 79-80).

De hecho, la actitud de los Estados desde fines del siglo XIX es, coloquialmente hablando, esquizofrénica: es intervencionista y abandonista, es decir, interviene cada vez más para controlar e interviene cada vez más para no controlar. Quiere “desregular” el empleo y “deslocalizar” la producción para acudir a donde los sindicatos no tienen la fuerza que en Europa, por ejemplo, y así abaratar los costes y los salarios hasta el límite de la esclavitud. Tanto los neoconservadores como los ultraliberales fustigan cada intervención del Estado, pero acuden a él para “refundar el capitalismo”, refundación que ha consistido desde 2008 y 2009 en una inyección a los bancos de cientos de miles de millones de dólares por parte de esos gobiernos a los que tanto fustigan, cosa que sirve para que el rector del propio Banco Central europeo se lamenta (El País, 21/3/2010) de que tal refundación no se ha llevado a efecto a pesar de los dólares insuflados pero no se han encontrado unos pocos millones para eliminar el hambre del mundo.

Habermas denuncia ya hace medio siglo el carácter cada vez más depredador del nuevo capitalismo, lejos de los valores del liberalismo del siglo XIX y señala que el sistema de ciencia y tecnología no solo no es inocente, sino que ha transformado su altruista misión en una legitimación ideológica del capitalismo.

“Desde el último cuarto del siglo XIX se hacen notar en los países capitalistas avanzados *dos tendencias evolutivas*: 1) un incremento de la actividad intervencionista del Estado, tendente a asegurar la estabilidad del sistema, y 2) una creciente interdependencia de investigación y técnica, que convierte a las ciencias en la primera fuerza productiva. Ambas tendencias destruyen esa constelación de marco institucional y subsistemas de acción racional con respecto a fines que caracteriza al capitalismo de tipo liberal. Ya no se cumplen determinadas condiciones para la aplicación de la economía política en la versión que Marx le había dado, no sin razón, al centrar su análisis en el capitalismo liberal. A mi juicio, la tesis fundamental de Marcuse de que la ciencia y la técnica cumplen también hoy funciones de legitimación del dominio nos proporciona la clave para analizar esa nueva constelación.” (Habermas, 1986, pág. 81).

La internacionalización (“transnacionalización”) del capital, la precarización del empleo, la globalización (uniformización) de las culturas en pro del “pensamiento único”, o mejor, en pro de la desaparición del pensamiento, la elitización del capital y la política llevan a un proceso masivo de despolitización, de falta de participación, de consumismo, y por tanto propician una marcha acelerada de las masas hacia la alienación, la analfabetización funcional lingüística que lleva a otra analfabetización, la de la ética, lo cual cierra el círculo de la no participación y la lejanía de las masas de toda intervención en política salvo para votar, en cada vez más escaso porcentaje, cada cuatro años.

Dado además que cada vez se imponen en mayor medida “decisiones técnicas”, o mejor, dado que la política se ve reducida cada vez más a esas “decisiones técnicas” que

no puede tomar cualquiera, sino “los expertos”, “los técnicos”, la lejanía de las masas respecto de las decisiones pertinentes es cada vez mayor. No solo las masas se alejan cada vez más de las decisiones. Lo propio le sucede a la mayor parte de los gobiernos. Lo denuncia Susan George, la vicepresidenta del movimiento ATTAC (antiglobalización):

“En virtud de las normas de la OMC [Organización Mundial del Comercio], sus Estados miembros ya no pueden poner trabas al comercio. Si intentan hacerlo, se harán acreedores de sanciones permanentes. Como expresó *The Wall Street Journal* con admirable franqueza, la OMC ‘representa otra estaca en el corazón de la idea de que los gobiernos pueden dirigir las economías’”. (Citado en Sendón, V., <http://www.rebellion.org/hemeroteca/mujer/040524sendon.htm>).

Manuel Vázquez Montalbán (George, 2001) dice: “no hay sistema de dominación totalitario, utilice el partido único o utilice la dictadura del mercado, que no mistifique los patrimonios fundamentales: la memoria, el lenguaje y la esperanza en el sentido de virtud laica. Si el marxismo y otras consciencias de la izquierda elaboraron una imagen crítica del mercado, la situación actual marcada por una dictadura economicista quiere liberar a la palabra de toda significación negativa, al contrario, la revolución conservadora presenta al *mercado* como el gran legitimador de toda clase de conductas: desde la economicista hasta el orden sagrado y el matrimonio”. (Vázquez, 2001, págs. 8-9).

Referencias bibliográficas

- Camus, Albert (2010). *Crónicas 1948–1953 (Actuelles II. Ecrits politiques (1953), O.C., T.3, Cartas sobre la rebelión*, Madrid: Alianza.
- Camus, Albert (2010). *El hombre rebelde*, O.C., T. 3, Madrid: Alianza.
- Coetzee, John Maxwell, (2007). *Diario de un mal año*, Barcelona: Mondadori.
- Fukuyama, Francis, (1999). *Pensando sobre el fin de la historia diez años después*, El País 17-6-99.
- George, Susan, (2001). *El Informe Lugano*, Barcelona: Icaria.
- Habermas, Jurgen (1986). *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos.
- Lottman, Herbert R. (1994), *Albert Camus*, Madrid: Taurus.
- Marx, Karl, (1979), *Manifiesto Comunista (1847-1848)*, Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, Karl (1856), *People's Paper*, 19 de abril de 1856. Discurso pronunciado por Karl Marx el 14 de abril de 1856.
- Marx, K. (2012). *El Capital*, Madrid: Gredos, 2012. (La primera edición data de 1867)
- Mumford, Lewis (1971) *Técnica y civilización*, Madrid: Alianza.
- Rader, Melvin (1975), *Ética y democracia*, Navarra: Editorial Verbo divino.
- Sendón, Victoria, *Mujer y globalización: el planeta de los simios locos*. Consultado (10-5-2014) en <http://www.rebellion.org/hemeroteca/mujer/040524sendon.htm>.

Todd, Olivier (1997), *Albert Camus. Una vida*, Barcelona: Tusquets.

Vázquez Montalbán, Manuel, (2001). Prólogo en George, S. (2001). *Informe Lugano*, Barcelona: Icaria, 7ª edición.

Notas

- ¹ Las líneas básicas de este artículo se encuentran en José Segovia (2011), *Filosofía para pensar por la calle. La Filosofía que nunca me enseñaron*, Madrid: Visión libros, y José Segovia (2013), *Albert Camus: cien años de honradez desesperada*, Madrid: La hoja del monte.
- ² El título de este epígrafe está tomado del libro de Bertrand Russell, traducido por León Felipe y publicado por Espasa (Madrid, 1970), que se refiere al carácter antitético de esos dos términos como los que mejor explican las paradojas del siglo XIX: la libertad conquistada y la organización necesaria para mantener el orden social y la justicia en la ciudad.
- ³ Recuérdese que el tercer estado, protagonista en buena medida de la Revolución Francesa, está compuesto por todos aquellos que no eran ni sacerdotes, ni nobles terratenientes, ni servidores reales, es decir, el “pueblo” en sentido amplio.
- ⁴ Más adelante señalamos las diferencias que establece John Gray entre ambos grupos.
- ⁵ Título del libro de Gabriel Jackson que pretende expresar las dos caras de la situación mundial.
- ⁶ Título del libro de Amin Maaluf, Alianza, Madrid, 2009.
- ⁷ Sobre todo después de las críticas de *El Círculo de Viena* (Victor Ktaft (1966), Madrid: Taurus), Rudolf Carnap (en Ayer, A.J. (1965), *El positivismo lógico*, Méjico: FCE) o el capítulo que dedica Karl R. Popper a la crítica de la dialéctica en *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires: Paidós, 1967, págs. 359-386.
- ⁸ La “clase” viene determinada por la posición que ocupa un grupo de individuos en una sociedad en relación con el proceso de producción. En el nivel inferior están los proletarios, y en el superior, los dueños de los medios de producción, o capitalistas. La situación económica está relacionada con la situación política y cultural. Marx no descubrió las clases. Su aportación fue que las clases dependen del desarrollo histórico de la producción, y que la lucha de clases acabará aboliéndolas todas para vivir en una sociedad sin clases.
- ⁹ Modo de producción. Resulta de la combinación entre las fuerzas productivas de una sociedad, en un momento determinado, y las relaciones de producción que se establecen entre ellas. Marx distingue como modos de producción la comunidad primitiva (paleolítico), el asiático (en Egipto y Mesopotamia), el antiguo (Atenas y Roma, caracterizado por el esclavismo), el feudal (típico de la sociedad medieval), el capitalista (vigente desde la aparición de la burguesía como clase dominante) y el socialista

(propio de una utópica sociedad sin clases). Las relaciones de producción son las que se establezcan entre las distintas clases sociales en el proceso de producción y vienen determinadas por la propiedad o no propiedad de los medios de producción.

- ¹⁰ Fetichismo de la mercancía. Es un engaño (fetiche) asignar a la mercancía un valor, que sólo es resultado del trabajo humano. El precio de ese valor no es natural e independiente del productor, sino sólo social. De esta forma, la mercancía adquiere un poder real en la sociedad (por ejemplo, el poder del dinero o del oro), que oculta otros defectos menos aceptables. Así, el salario esconde la explotación en la economía capitalista. Tal explotación, que es consecuencia de una relación social, se justifica como natural.
- ¹¹ El mejor análisis que se ha escrito a comienzos del siglo XXI acerca de los esfuerzos del capitalismo para sobrevivir, es *El Informe Lugano* de Susan George, editorial Icaria, Barcelona, 7ª edición, 2001.
- ¹² Las líneas siguientes se inspiran en el libro de José Segovia (2013), *Albert Camus: cien años de honradez desesperada*, La hoja del monte, Madrid, capítulo 5, págs. 141-176.
- ¹³ Desde Tipasa, el 21 de agosto de 1935. Apud Lottman, Herbert R. (1994). *Albert Camus*, Madrid: Taurus, pág. 115. *Carta a Jean Grenier*.
- ¹⁴ En 1920, y como miembro de la Comisión Ejecutiva del PSOE, Fernando de los Ríos, junto con Anguiano, viajó a la URSS a estudiar la posibilidad de su partido de afiliarse a la Internacional Comunista. Allí se vio con Lenin. Preguntado por el socialista español sobre cuándo traería el régimen bolchevique la libertad para los ciudadanos, el dictador soviético le contestó indecentemente: “¿Libertad para qué?”. De aquel viaje salió la escisión que dio lugar al nacimiento del PC español en 1921.
- ¹⁵ La nueva clase” es como denomina el disidente yugoslavo –cuando existía Yugoslavia– Milovan Djilas a esa nueva burocracia que hereda los privilegios de la antigua clase capitalista, con el resultado de la perpetua exclusión del pueblo del acceso a la propiedad de los medios de producción, base de la revolución socialista.
- ¹⁶ Esto es verdad si excluimos de esta lista los millones de niños esclavos que trabajan para las multinacionales de ropas deportivas, a los inmigrantes “sin papeles” para los que no rigen las leyes laborales de los países de acogida, si olvidamos que el salario de las mujeres viene a ser un tercio menos que el de los hombres en igualdad de condiciones...

ANTONIO CHAZARRA MONTIEL.
PROFESOR DE FILOSOFÍA,
CENTRO LOURDES, FUHEM.
PRESIDENTE DE LA SECCIÓN
DE FILOSOFÍA DEL ATENEO DE
MADRID.

La sombra de Karl Marx es alargada

En el presente ensayo se analizan las razones, por las que el pensamiento de Karl Marx está fuera de la agenda. El pensamiento único pretende reducirlo a la marginalidad y suprimirlo de los análisis del presente.

Desde mi punto de vista, es útil y necesario, en un periodo crítico y de vacíos intelectuales, repensar y resituar el pensamiento marxiano, así como, sus potencialidades, ideas y conceptos insuficientemente explorados a fin de fundamentar su vigencia.

El leitmotiv de su filosofía emancipadora es la crítica de la explotación que sufre el ser humano y de las múltiples alienaciones que padece.

Así como, hay muchos Marx que encajan unos en otros como muñecas rusas, no existe un solo marxismo sino marxismos plurales que van desde un escolasticismo anquilosado hasta la potencialidad de los marxismos heterodoxos.

Puede hablarse de un Marx precursor del ecologismo, humanista, maestro de la sospecha o dotado de una sensibilidad moral que lo convierten en una figura atractiva, actual y sugerente, a la hora de diseñar alternativas para pensar y transformar la realidad en este periodo obscuro y desesperanzado.

Palabras clave: Marxiano, Marxismos, Praxis contra la explotación, Dialéctica materialista, Desalienación, Filósofo de la sospecha.

In the present essay the reasons why the thinking of Karl Marx is no longer main-stream are analysed. The one-track thought process aims to reduce it to marginality and exclude it from analysis of the present.

In my opinion, it is useful and necessary, in a critical period and one of intellectual vacuums, to rethink and reposition Marxist thought, as well as its potentialities, ideas and concepts, insufficiently explored, in order to establish its validity.

The leitmotiv of its emancipating philosophy is the criticism of the exploitation that human beings suffer and of the multiple alienations that they endure.

Just as there are many Marx that fit one into another like Russian dolls, no one single Marxism exists, rather many Marxisms that span from deteriorated scholasticism to the potentiality of heterodox Marxisms .

It is possible to speak of Marx as a forerunner of ecology, a humanist, a master of suspicion or gifted with a moral sensibility, all of which convert him into an attractive figure, up-to-date and thought-provoking, ready to design alternatives that will rethink and transform reality at this gloomy and pessimistic time.”

Key words: Marxist, Marxisms, Praxis against exploitation, Dialectic materialist, Discouragement, Philosophy of suspicion, School of suspicion.

“Vana es la palabra del filósofo que no logra aliviar al hombre que sufre”

Epicuro

Preámbulo

Al iniciar este ensayo sobre Marx y los marxismos, así como su vigencia y actualidad en el momento presente, me propongo abordar toda una serie de aspectos complejos, aunque de forma somera, y sin perder de vista una visión de conjunto.

Habría que preguntarse, ¿por qué hay que volver a Marx? o si tiene utilidad el repensar la figura intelectual y política del pensador de Tréveris.

Algunos no aceptan el debate, directamente lo consideran desfasado y lo suprimen, señalando con esa expresión, tan maliciosa, que está superado, ¿con respecto a qué? cabría preguntar al menos.

Otro enfoque ineludible es que su figura, su pensamiento y su legado interesa sólo a los filósofos pero, evidentemente, atrae a otros muchos. Sus planteamientos son políticos, económicos, ideológicos y un largo etcétera, lo que excede, con mucho, el ámbito estrictamente filosófico. Todo intento de explorar la vigencia de Marx tendrá que tener en cuenta este aspecto.

Frente a quienes lo quieren muerto y enterrado, el pensamiento de Marx sigue vivo y la mejor prueba es que le prestan atención núcleos cada vez más amplios, tras un periodo de ostracismo.

Pensemos, por ejemplo, que el *Manifiesto Comunista*¹ es el segundo libro más vendido, tras la *Biblia* y que de *El Capital* se han editado miles de ejemplares en los últimos años.

Con la crisis actual y la necesidad de buscar alternativas, cada vez son más los ojos que se vuelven hacia Marx, ya que, por supuesto, no hace falta hacer profesión de fe

marxista para valorar sus aportaciones y pensar que nos pueden ayudar y ser útiles para diseñar estrategias emancipadoras.

La pregunta sería si puede contribuir a explicar el vacío existente y a diseñar salidas frente a la brutalidad del capitalismo salvaje, sin el menor atisbo de rostro humano. Frente a una sociedad globalizada pero alienada, sumisa y que asiste impasible a los procesos planificados de brutal explotación, es ineludible reaccionar y, de alguna forma, convertir la indignación en praxis.

Naturalmente el espacio es limitado, el tema complejo, poliédrico y vastísimo y no es posible matizar ni exponer, con el debido detenimiento, cada uno de los supuestos que se someten a análisis y crítica. Por otro lado, las ideas que expongo son discutibles, criticables y tal vez desenfocadas. Las ideas están precisamente para eso, para discutir las, analizarlas, adherirse u oponerse a ellas. No es un debate exclusivo ni para marxistas, marxianos, ni marxistólogos, sino que están invitados a participar en él todos los que estén interesados en someter a reflexión y crítica sus planteamientos, es decir, a repensar a Marx a la luz del presente.

La lucha contra la explotación: leitmotiv de su pensamiento y praxis

Probablemente, pocos pensadores sean tan controvertidos y escurridizos. Es muy oportuna la iniciativa de PAIDEIA de enfrentarse sin apriorismos a su legado, estableciendo en qué aspectos continúa vigente su filosofía y su concepción del mundo y del hombre, y en cuales ha quedado obsoleta.

En épocas de crisis se vuelve con frecuencia a Marx, y su pensamiento nos resulta estimulante para orientarnos en medio de un mundo caduco y crepuscular que parece desplomarse.

De ahí que el debate sea pertinente y la pregunta ¿qué aspectos del pensamiento marxiano continúan vigentes? me parezca ineludible. Es más, lo que podríamos denominar “el territorio Marx”, en no poca medida, no está suficientemente explorado, y puede resultar más que oportuno sacar a la luz algunos de sus postulados y someterlos a revisión, debate y crítica.

Por otro lado, los neo-conservadores han intentado, especialmente desde la caída del muro, sacar a Marx de la agenda. Es lícito discutir la vigencia o no de sus ideas, pero la estrategia es otra: sepultar bajo una pesada losa su figura y suprimir de un plumazo sus análisis y su influencia.

Hay una serie de preguntas que es necesario formularse urgentemente e intentar dar una respuesta, o, al menos, una aproximación provisional. Por supuesto, filosóficamente, las preguntas tienen más valor que las respuestas, pero intentaré, sin pretender agotar en absoluto las posibilidades, esbozar algunas líneas que permitan, siguiendo el *modus operandi* de las aproximaciones sucesivas, llegar hasta lo que me atrevería a considerar el Marx auténtico.

¿Por qué se rechaza a Marx, qué asusta de sus análisis? Desde mi punto de vista, el *leitmotiv* del pensamiento marxiano es la *explotación*. Nos ha mostrado el camino para que pensemos y diseñemos estrategias, a partir de este concepto históricamente tan significativo. Es más que probable, que quienes pretenden suprimir a Marx, hayan entendido perfectamente su potencial revolucionario al mostrarnos, un camino para luchar contra la explotación y las sujeciones, alienaciones y condicionamientos, que aprisionan en una “celda”, de la que a menudo no son conscientes, a millones de personas.

Quienes aceptan que no se puede hacer nada, que no merece la pena luchar, están derrotados de antemano. Karl Marx fue un optimista histórico, que puso de relieve en sus planteamientos filosóficos, la trayectoria y las estrategias que el hombre ha de poner en marcha para sacudirse los yugos que lo aprisionan y que lo convierten en una criatura enajenada y dependiente. Las condiciones materiales permiten explicar los procesos históricos y dan las claves para su comprensión y transformación.

Quizás, como ha apuntado J. Carlos Rodríguez (2013), entre otros, a partir de la caída del muro, el sistema capitalista ha acentuado su faz salvaje, descarnada y se atreve a mostrar sus implacables fauces, hasta tal punto, que puede compararse a un animal sin embriagar, que atropella irracionalmente cuanto encuentra a su paso y deja un rastro sangriento, lleno de dolor, de desesperanza, de miedo y de impotencia.

Añádase a esto que hace muchos años, que el pensamiento marxista está a la defensiva y se ha preocupado mucho más de responder a los ataques que de desarrollar nuevos planteamientos, o al menos, de renovar y actualizar el *corpus* teórico-práctico.

Es más, convertido en un escolasticismo, redujo la dialéctica materialista a una casuística insoportable, carente de vitalidad y que tendía, mucho más, a justificar un determinado *statu quo*, que a cuestionar las bases del sistema.

En España la dictadura, obviamente, supuso un fuerte obstáculo para desarrollar y exponer, siquiera académicamente, estas ideas. Merecen un gran respeto los textos de Manuel Sacristán (1967, 1983), Francisco Fernández Buey (1996), Carlos Paris (1970, 1994)... y pocos más.

Esta orfandad teórica la hemos pagado a un precio muy alto. El marxismo en España pocas veces ha remontado un vuelo gallináceo, quedando reducido a sus aspectos divulgativos y, en general, muy alejado de los debates teóricos que se desarrollaban allende nuestras fronteras.

Hablar de/desde/contra la explotación supone afirmar la plena actualidad del concepto de *plusvalía*, sus orientaciones y aportaciones críticas a las diversas alienaciones y a la necesidad de suprimirlas para que el hombre tome las riendas, de forma consciente e intencional, de su destino. Lo mismo podríamos decir de sus estudios sobre la acumulación del capital y el movimiento expansivo del dinero. Es asombrosamente intuitivo, que se refiriera a los parados como ejército industrial de reserva o que planteara los manejos y trampas con que a menudo el capitalismo crea, artificialmente, crisis para extender y acrecentar su dominio.

Pensar desde la explotación no es ni puede ser ajeno a la tesis de que no es la conciencia del hombre la que determina su ser social, sino que por el contrario, es la realidad y la estructura social la que determina la conciencia del hombre.

La revisión que hay que hacer debe ser audaz y valiente, alejándose de todo escolasticismo.

“El fantasma” que recorre hoy Europa no es otro que el capitalismo neo-conservador, acompañado de sus tétricos jinetes: el sufrimiento, la explotación, la pobreza, la desolación y el profundo deterioro de las libertades y avances sociales experimentados en las últimas décadas.

Los estrategias del neo-conservadurismo parecen haber llegado a una doble conclusión: hay que borrar el pensamiento crítico y hacer al capitalismo invisible. ¿Cómo? No hablando de él y haciendo que se considere lo que está pasando dentro del orden natural de las cosas.

Esta provocación en toda regla, debe suponer una invitación a actuar. La historia del marxismo es la historia de sus victorias y de sus derrotas, pero no es tolerable que aceptemos la derrota, antes de plantear batalla.

El círculo se cierra tratando de que nos sometamos acriticamente al pensamiento único, fuera del cual no hay ni puede haber alternativa, de ahí, la repetición machacona del aserto “there is not alternative”. Sólo hay un camino, ese camino es siempre a la derecha y hay preparadas sanciones, exclusiones y hogueras simbólicas para los herejes que se atrevan a discrepar.

Redescubriendo a Marx

Existen a nuestra disposición biografías, que van desde las hagiográficas a las que lo atacan ferozmente. Las hay que son meros apuntes, mientras que otras responden a las diversas peripecias de su itinerario vital. Algunas son concienzudas y completas pero la biografía definitiva de Karl Marx está por escribir.

Hemos de comenzar, por hacernos la sugestiva pregunta ¿quién fue verdaderamente Karl Marx?

Existen muchas y variadas interpretaciones, puntos de vista y perspectivas desde las que analizar su figura. Fue un filósofo, un sociólogo destacado, un intelectual comprometido, un economista penetrante, un periodista, un revolucionario y muchas más cosas.

En lo que no se ha hecho suficiente hincapié es en la interdisciplinariedad de su pensamiento, o en el carácter englobador de una visión de conjunto, en la que se aborda la realidad como un todo inseparable.

Su pensamiento, su filosofía, es eminentemente práctica y su visión netamente transformadora. Para transformar es imprescindible conocer primero a fondo. La acción sigue al pensamiento, como la rueda del carro a la pezuña del buey. De ahí que su materialismo sea netamente activo y que tenga en la acción su justificación y finalidad.

Pocas veces se ha pretendido afrontar a Marx como un hombre de carne y hueso con sus contradicciones y paradojas, como un personaje histórico concreto, profundamente humano y que respondió a las exigencias y retos de su tiempo.

Fue un revolucionario dotado de un instrumental teórico formidable. Entiendo que hay que analizarlo e interpretarlo desde sus coordenadas históricas decimonónicas. Me parece plenamente vigente su concepción crítica y liberadora del ser humano, más que interesante su antropología y, por encima de todo, su visión de que es necesario dar una respuesta mundial al capitalismo ya que este actúa de forma global.

Marx visto por sí mismo

Permítaseme una digresión que nos aproxime al Marx más cercano. David Riazanov (1927) fue el fundador del Instituto Marx-Engels de Moscú. Durante una estancia en París, consiguió una “confesión” que permaneció inédita muchos años. ¿Qué es una “confesión”? Era costumbre que las jóvenes tuvieran un pequeño álbum donde amigos y familiares expusieran sus gustos y preferencias. Este conjunto de preguntas y respuestas, que hoy podríamos denominar cuestionario, no se dio a conocer hasta 1923. El álbum de Laura Marx me parece valioso para explorar al Marx más cotidiano y conocer, de primera mano, algunos aspectos de su intimidad.

Sólo me detendré en algunas de las respuestas, que son muy útiles para dejar a un lado la visión de cartón piedra o de icono, con que se ha venido presentando su figura histórica.

A la pregunta ¿Cuál es su rasgo característico? Responde: la unidad de miras. Igualmente es de gran interés que su ideal de dicha es la lucha, el combate. Su idea de desgracia la identifica con la sumisión. Siente especial aversión por el servilismo. Se ha insistido muy poco en cuál era su ocupación preferida, su hobby, como diríamos hoy, a lo que responde que buscar libros de ocasión.

Tampoco se ha hecho especial énfasis en sus preferencias literarias. Fue un gran lector que aprendió castellano para poder leer *El Quijote* en la lengua de Cervantes. Es conocido su interés por Balzac, ya que en sus obras se podía estudiar, analizar y contemplar las características de la sociedad de su época y hacer una radiografía de las motivaciones que tejen los anhelos y frustraciones. A la pregunta ¿Cuáles son sus poetas preferidos? Responde: Esquilo, Shakespeare y Goethe. Es conocida su adicción a Shakespeare como profundo conocedor de la condición humana que acertó de plano al mostrar los hilos que tejen las ambiciones que ciegan el corazón de los hombres. Es sintomático que considere su prosista preferido a Diderot, ya que constituye el núcleo duro de la Ilustración. De especial relieve es su respuesta a cuáles son sus héroes predilectos: Espartaco y Kepler. Dos luchadores infatigables que se enfrentaron a la explotación y a las convenciones de su tiempo y que pagaron un alto precio por su rebeldía e insumisión.

Es curioso, por las connotaciones que después ha adquirido, que considerara su color preferido el rojo. He dejado para el final su frase predilecta, que no es otra que, *Nada humano me es ajeno*. Al citar el conocido pensamiento de Terencio, muestra su compromiso con el hombre, su capacidad de acercamiento al sufrimiento y su implicación por la liberación. Con todo, me ha impresionado especialmente, su divisa emblemática que no es otra que *duda de todo*, lo que hace literalmente añicos la visión dogmática, autoritaria e intransigente con que se le ha venido motejando.

Retos del pensamiento crítico

Tras este excursus tomemos, de nuevo, el hilo de nuestras reflexiones. Es no sólo necesario sino imprescindible renovar el lenguaje, actualizar la terminología marxiana y adaptar no pocos de sus planteamientos y puntos de vista, a la economía política y a las ciencias sociales para que puedan sernos útiles “aquí y ahora”.

Hemos de tener en cuenta, igualmente, las connotaciones semánticas negativas, con que los neo-conservadores han sabido arrinconar la terminología de origen marxiano. Hoy, por ejemplo, hay miedo o, al menos, prevención, a utilizar el término revolución. Hay quienes recurren a eufemismos y circunloquios para evitarlo. Hablar de revolución no es políticamente correcto. Algunos pretenden no sólo silenciar el término sino eliminar el concepto revolución hasta del horizonte utópico.

El pensamiento neo-conservador es quien marca la agenda. El comienzo de muchas derrotas se originó cuando la izquierda se dejó arrebatar el lenguaje, los valores y fue notablemente impotente o cómplice a la hora de impedir que la derecha se adueñara de la “agenda”.

Este es, a mi modo de ver, uno de los primeros y más urgentes retos que ha de acometer el pensamiento crítico si pretende dar cumplida réplica al pensamiento único.

Por mi parte, opino que sin conciencia revolucionaria, no hay revolución posible. Es necesario dotarse de un instrumental teórico, renovado, solvente y rigurosamente fundamentado. Esa y no otra es la hoja de ruta.

No hay un marxismo, hay marxismos plurales de carácter heterodoxo, pero fieles a las concepciones marxianas. Recuérdese que el propio Marx rechazaba ser calificado de marxista. El cuerpo teórico del pensador de Tréveris es abierto y crítico. En modo alguno, puede concebirse como una escolástica, como un corpus cerrado en el que sólo caben la glosa o la nota a pie de página.

Es más, la revitalización y adaptación a la sociedad presente pasa, inexcusablemente, por los que se han denominado marxismos heterodoxos. Citaré, por no hacer una enumeración interminable, a Antonio Gramsci, Ernst Bloch, Kolakowski y los representantes de la Escuela de Frankfurt, pero hay más y en los últimos años han aparecido líneas de pensamiento de orientación marxista, sugerentes y dignas de atención.

Téngase también en cuenta, que el pensamiento de Marx no es uniforme, ni rígido, sino evolutivo. No hay más que apreciar las diferencias entre el joven Marx y el Marx

maduro. De unos años a esta parte diversos teóricos reivindican al primero en detrimento del segundo. Por otra parte, es apropiado no perder de vista al que se ha conceptualizado como el Marx republicano.

Es razonable valorar el legado de Marx. No dejarse seducir por los cantos de sirena neo-conservadores y armarse de valor para plantearse la pregunta ¿qué sentido tiene ser socialista hoy? y, también, si el pensamiento marxiano nos resulta útil para alentar nuestro itinerario intelectual y político en este contexto de crisis generalizada, en el que algunos pretenden que abandonemos toda esperanza de transformación.

Quizás un precursor del eco-socialismo

Ni siquiera los mayores detractores de Marx han cuestionado su concepto de alienación en el trabajo. Contribuir a la desalienación, consiste fundamentalmente en eliminar la plusvalía y devolver al hombre el fruto del producto de su trabajo, otorgándole autonomía y libertad para disfrutar de lo que produce, respetando, eso sí, la naturaleza a la que el propio Marx definió como *cuerpo inorgánico del hombre*.

Es claro que Marx no fue un ecologista tal y como entendemos hoy el término, pero no es menos cierto que si se quiere explorar y espigar, con atención, su obra, hay diversos pasajes en los que tiene planteamientos que anticipan, auguran y conceptualizan, una preocupación por el cuerpo inorgánico del hombre, que podemos considerar una incipiente conciencia ecológica.

Podemos preguntarnos: ¿qué modelo de civilización está en crisis? La crisis global que padecemos, tiene un importante componente ecológico, que podríamos calificar como de notoria insostenibilidad.

Los movimientos ecologistas y alter-globalizadores con su ecologismo social y su crítica, bien fundamentada e inapelable, del industrialismo desarrollista, deben no poco a Marx, aunque no siempre lo reconozcan. En alguno de sus textos más vitales y de mayor fuerza dialéctica contribuyó a vislumbrar las potencialidades de lo que hoy denominamos eco-socialismo.

También podríamos considerar y debatir la vieja tesis de si el pensamiento marxiano o el marxismo es un humanismo. No tendría inconveniente en situarme entre los defensores de su carácter humanista, ya que buena parte de su pensamiento está al servicio de la desalienación, de la toma de conciencia y de la superación de los obstáculos que impiden al hombre ser dueño de su trabajo y de su vida.

Obvio es señalar que el autor del opúsculo "*Del socialismo utópico al socialismo científico*"² fue F. Engels y no Marx. Es más, estoy convencido de que una seña de identidad neo-marxista es la reivindicación del carácter utópico del socialismo, recorriendo el camino inverso al del opúsculo de Engels. Ahora bien, estableciendo qué entendemos por utopía y diferenciando los conceptos, que Ernst Bloch desarrolla en *Principio Esperanza*, de utopía abstracta y utopía concreta.

En Marx no sólo hay análisis críticos y contribuciones meritorias, tanto metodológicas como de carácter económico e historiográfico, que han resistido el paso del tiempo, sino, también, intuiciones de calado que permiten adentrarse en terrenos inexplorados o al menos poco transitados.

Un maestro de la sospecha

Pensemos en el concepto filosofía de la sospecha o maestros de la sospecha, en los que Marx aparece junto a Nietzsche y Freud. ¿Por qué lo consideramos un maestro de la sospecha? Por su intuición al vislumbrar que la filosofía es un instrumento al servicio de una intención oculta. Tengamos en cuenta, a título de ejemplo, que para él la ideología pasaba a representar, sobre todo, un prejuicio de clase. En este sentido puede afirmarse, perfectamente, que la filosofía de la sospecha busca descifrar, traspasar el interés oculto que se esconde, se enrosca tras el conocimiento, entendido desde una falsa conciencia como objetivo y, por tanto, libre de interpretaciones.

Una de las aportaciones, de mayor interés, de la filosofía de la sospecha es considerar que la realidad tiene una serie de máscaras bajo las que se oculta la ideología. Surge así otra dimensión del pensamiento crítico. Hay que desenmascarar el falso concepto de la realidad, hay que arrancar esas máscaras que ocultan, impiden el conocimiento y manipulan, dificultando o impidiendo el acceso a un conocimiento consciente.

Marx intuye que es necesario desenmascararnos de muchos prejuicios para proceder a una exploración racional del mundo. Lo que se intenta ocultar, tan celosamente, bajo una serie de máscaras, son pura y simplemente intereses de poder. Interpretar fielmente la realidad, supone desenmascarar esos intereses.

Un intelectual que se enfrenta a los hechos para modificarlos

¿Fue Marx un intelectual? La pregunta no es baladí. Se ha convertido en un lugar común considerar que el término intelectual nace con Zola como consecuencia de sus denuncias del caso Dreyfus.

Antes de exponer las razones por las que, desde mi punto de vista, Marx es un intelectual, sería oportuno aclarar qué entendemos por intelectual.

En primer lugar, alguien que se implica en lo que pasa, escribe, opina, actúa para influir en los hechos y propiciar una respuesta crítica de los ciudadanos.

La moda es un concepto huidizo y manipulable. Los conservadores han logrado devaluar el término intelectual y hacer que cargue con una serie de connotaciones negativas. Obsérvese que en determinados contextos y ambientes ha llegado a ser sinónimo de tertuliano.

Creo que hay intelectuales anteriores a Zola. El caso de Diderot es, a estos efectos, emblemático. Un intelectual es alguien que se enfrenta a las injusticias y a los poderes establecidos, un polemista que no rehúye los conflictos ni el compromiso y que acepta las

consecuencias de sus acciones. Un intelectual pone su inteligencia y su pensamiento al servicio de causas emancipadoras, con un sentido crítico. Tiene la valentía de emitir opiniones, frecuentemente heterodoxas y arriesgadas. Por regla general, son más quienes combaten sus ideas que quienes aceptan sus planteamientos, de ahí que, frecuentemente, resulten molestos e incómodos.

Un intelectual no es un dogmático. A veces, sus posiciones son contradictorias y se les suele acusar, a menudo, de radicalismo. Recuérdese a este efecto que para el propio Marx radical es el que va a las raíces, el que intenta ahondar, profundizar y llegar hasta el fondo de las cosas, en lugar de conformarse con planear torpemente en la superficie.

Todo pensamiento está sujeto a interpretaciones. Es más, las interpretaciones lo enriquecen, pero los inquisidores, (los ha habido y los hay en todas las épocas) están ojo avizor para pontificar el camino correcto. Desde la autoridad, que nadie les ha otorgado, definen dónde está la ortodoxia y la salvación. En nombre de algún absoluto, por ejemplo, el pensamiento único, tachan de marginal, de hereje o de ilusorio a quien se atreve a poner en solfa las ideas establecidas. En el fondo, no pretenden otra cosa que laminar a quienes se atreven a discrepar de sus ucuses.

Creo que al reivindicar al Marx intelectual, se está reivindicando a un tiempo, al Marx ensayista, Es claro que fue un polemista audaz, valiente, combativo y constante. Hemos de tener en cuenta que algunas de sus obras, especialmente los opúsculos, no sólo pueden, sino que deben ser leídas y reinterpretadas como ensayos.

Es un componente esencial en los intelectuales sostener opiniones, que no son mayoritarias, para que puedan llegar a serlo algún día. Soportan con estoicismo las críticas, descalificaciones y exclusiones. Para ser intelectual hay que estar dispuesto a pagar el precio por el alcance crítico de las palabras y por la valentía de sostener ideas no asimiladas o inasimilables por el “sistema”.

Una constante en Marx, hombre del siglo XIX, fue su nítida oposición al absolutismo, al que combatió con todas sus fuerzas y con todos los instrumentos a su alcance. Planteo esto porque se le ha acusado de autor o inductor de tesis que avalan férreas dictaduras, olvidando que tuvieron lugar bastante después de que nuestro autor muriera y, sobre todo, que suponen un desviacionismo de su pensamiento. No es el momento de detenerse en este aspecto, pero Rosa Luxemburgo está mucho más cerca de sus concepciones que Lenin.

Un intelectual busca el modo y la forma de influir sobre los acontecimientos, de analizarlos, de criticarlos y de posicionarse ante lo que ocurre. Un intelectual nunca desdeña el género periodístico que le permite extender su círculo de influencia, polemizar y convencer sobre el valor de sus ideas.

Un periodista de raza y lúcido

El Marx periodista es otro de los muchos Marx desconocidos. Hizo periodismo por vocación y por la exigencia que siempre se marcó de extender, de circular y de hacer

llegar a miles de lectores potenciales sus pensamientos críticos, desveladores y emancipatorios.

Con independencia de su agudeza, de su estilo incisivo, agudo, profundo y socarrón a veces, sus textos periodísticos son brillantes, intuitivos, claros y directos.

Podrá argumentarse que sus dificultades económicas lo empujaron al periodismo, para encontrar así, una fuente de ingresos que paliara sus permanentes penurias. Con ser esto cierto, no lo es menos que era plenamente consciente de la importancia de actuar con inmediatez y de exponer sus opiniones y análisis, ante lo que hoy llamaríamos un gran auditorio no presencial.

Algunos de sus textos de más finura analítica, como *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*³, aparecieron como colaboraciones periodísticas.

Desde su juventud fue lo que podríamos denominar un periodista de raza. Colaboró, intervino y dio vida a diversas publicaciones primero en Prusia y más tarde en su largo exilio.

Concebía el periodismo como una forma más de lucha. Para él era vital comprender, analizar y divulgar. Son especialmente interesantes sus colaboraciones en el *New York Daily Tribune*. Recientemente, algunos de sus artículos periodísticos, más jugosos, han sido traducidos por Amador Diéguez e Isabel Hernández y recogidos en una publicación (Marx, 2013).

Dentro de la amplia gama de aspectos que aborda podrían citarse los referidos a la Unidad Italiana, a las finanzas y al comercio británico, a la Guerra Civil en Estados Unidos o a la Revolución en España, sin olvidarse de denunciar la situación de los trabajadores en las fábricas, la crisis financiera en Europa o arremetiendo valientemente contra el comercio de esclavos. Su simpatía y admiración hacia el Presidente Abraham Lincoln es muy sintomática a este respecto.

Sensibilidad moral marxiana

¿Qué posición adoptó Karl Marx ante la ética?, ¿existe una filosofía moral marxiana?

A lo largo de estas reflexiones hemos ido mostrando como Marx es plural o como existen muchos Marx. Algunos de ellos están poco explorados y apenas han merecido el interés y la atención de los estudiosos. Obviamente, no es posible tratarlos todos, pero me parece sobre manera interesante, el debate sobre si existe una ética marxiana, o si del análisis de sus textos puede desprenderse una filosofía moral.

Gerard Vilar (Camps, 1992) ha escrito páginas perspicaces y brillantes al respecto. En este terreno no son pocas las ambigüedades y hay que ir reuniendo sus aportaciones en distintos lugares para poder disponer de una visión más completa. Es el caso, sin ir más lejos, de algunas páginas de *El capital* o de la *Crítica al Programa de Gotha*.

Marx no elaboró ninguna doctrina moral, es cierto. Pero no lo es menos que la espina dorsal de su pensamiento es la crítica de la explotación debido a su carácter injusto y alienante, especialmente dura y terrible para los más débiles.

La servidumbre en el trabajo causa enajenación, desrealiza al hombre, lo embrutece y le impide disfrutar de los frutos de su trabajo, de lo que es suyo.

Creo que es acertado sostener que existe una sensibilidad moral en su pensamiento. Es especialmente crítico con la doble moral burguesa, que por un lado, predica libertad e igualdad, mientras, por otro, explota al hombre, lo deshumaniza y lo cosifica llegando, incluso, a privarlo de sus posibilidades de liberalización y de autorrealización.

Traigamos a colación una cita de Epicuro que a Marx le impresionó mucho. Prueba de ello es que vuelve a ella una y otra vez y que es toda una declaración de principios sobre su sensibilidad moral “*Vana es la palabra del filósofo que no logra aliviar al hombre que sufre*”. Otra faceta que no hemos comentado es la del profundo conocimiento que Marx tenía de la Filosofía griega. Hizo su tesis doctoral sobre Demócrito y Epicuro y, en diversas ocasiones, alude no sólo a la concepción materialista de estos dos pensadores, sino a la dimensión ética y eminentemente práctica del epicureísmo.

Retomemos el hilo del discurso. Me parece una actitud plenamente ética su capacidad de indignación ante la miseria, el embrutecimiento y las condiciones infrahumanas que privan al hombre de su dignidad.

Marx está sujeto a diversas interpretaciones. En algunas de ellas se sostiene que existe en su pensamiento y en sus obras una filosofía moral o, al menos, que puede construirse a partir de sus textos.

Podríamos considerarle como uno de los autores que se inscriben en lo que algunos han denominado ética de la autorrealización. Su condición del ser humano, su antropología, es la de un ser que se va completando y desalineándose. Un ser que concibe proyectos y es capaz de llevarlos a cabo y que se realiza individual y colectivamente a través de un pulso y un enfrentamiento dialéctico con la naturaleza.

Hay que resituar a Marx para ponerlo en el lugar que le corresponde. Fue un humanista y los planteamientos contenidos en el pensamiento del joven Marx, sus dicotomías, tienen más alcance del que a veces se les ha querido dar.

Cuando me pregunto si existe una ética marxiana lo hago pensando que cada filósofo se puede definir o explicar a través de los problemas y de los interrogantes a los que pretende dar respuesta.

Apostar porque el hombre se sacuda los impedimentos, las ataduras, las alienaciones que lo empobrecen, lo esclavizan y lo anulan es, naturalmente, un humanismo, pero también, un planteamiento ético que conduce a la autorrealización.

También, en este aspecto, fue intuitivo y adelantó planteamientos de futuro. Hoy es imprescindible, para entender la sociedad del presente, una crítica del consumismo. Los pensadores de la Escuela de Frankfurt, especialmente Adorno y Horkheimer desde su marxismo heterodoxo han desarrollado, con extensión, este aspecto.

La creación planificada de necesidades artificiales, no pretende otra cosa que atar al hombre a nuevas dependencias e impedir que tome conciencia de la vertiente liberadora que haga posible su autorrealización.

Para complicar más las cosas, hay pensadores que han llegado a acuñar la expresión “*el individualismo ético de Marx*” (Tucker, 1980 y Elster, 1985).

Considero que esta es una faceta que merece un debate profundo, que en buena parte está por hacer, y que puede constituir uno de los aspectos cruciales para resituar a Marx en una nueva dimensión. La de un pensamiento que surge de la explotación, que analiza sus causas y que se construye, desde un posicionamiento solidario, con los excluidos, con los oprimidos.

Quisiera añadir que a Karl Marx hay que analizarlo mucho más como hegeliano que como positivista. De hecho, las interpretaciones positivistas del pensamiento marxiano se deben a Engels y a algunos de sus epígonos.

Jonathan Sperber (2014), en una reciente y muy completa biografía de Marx, cita unas palabras que pronunció Engels en el funeral de su amigo y que no hacen sino remarcar la idea anteriormente expuesta: “*del mismo modo que Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana*”.

Entre los expertos marxianos hace tiempo que va ganando enteros la idea de que no se puede reducir al pensador de Tréveris a esquemas rígidos y cerrados. En sus tesis filosóficas hay contradicciones y paradojas, ideas esbozadas que están por desarrollar, pero que, en cualquier caso, van más allá de un historicismo o de un positivismo ramplón, que hay que achacar más al carácter escolástico y a la consideración de icono de algunos de sus epígonos que a su pensamiento que es vital, abierto y proyectivo.

Para Marx la explotación es, ante todo, inmoral, además de injusta y embrutecedora. A este respecto, realiza una acusación en toda regla, del orden burgués de la sociedad capitalista que, si bien más evolucionado que otros sistemas de producción, es dolorosamente brutal y cosificador del hombre.

Quienes más se han distinguido, en su preocupación por encontrar una filosofía moral en Marx, ha sido el llamado socialismo de cátedra kantiano, el austro-marxismo y, después, el mundo anglosajón, que ha realizado interesantes aportaciones al respecto.

Quizás lo que más me inclina a apostar por una filosofía moral marxiana es su preocupación, que recorre su obra de forma transversal, pero nítida, sobre qué es o en qué consiste la vida buena para el hombre.

Para el pensador de Tréveris es necesario conocer, primero y, a ser posible a fondo, para transformar después. Culminar la filosofía de la praxis, supone la eliminación de todos los obstáculos que impiden la autorrealización humana, hasta lograr la reconciliación plena de lo universal y de lo particular.

Referencias bibliográficas

- Bloch, E. (2004/7). *El principio esperanza* (3 vol.). Madrid: Trotta.
- Camps, V. (1992). *La historia de la ética* (3 vol.) [Vilar G. Marx y el marxismo Vol.2] Barcelona: Crítica.

- Elster, J. (1985). *Making sense of Marx*. Cambridge University: Press Cambridge.
- Fernández Buey, F. (1996). *Ni Tribunos. Ideas y materiales para un programa eco-socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Fernández Buey, F. (1998). *Marx (sin ismos)*. Barcelona: El viejo topo.
- Marx, K. (2013). *Artículos periodísticos*. (Traducción Amado Diéguez e Isabel Hernández). Barcelona: Alba.
- Paris, C. (1970). *Hombre y Naturaleza*. Salamanca: Tecnos.
- Paris, C. (1994). *El animal cultural*. Biología y cultura en la realidad humana. Barcelona: Crítica.
- Riazánov, D. (1968). *Marx homme, penseur, révolutionnaire*. Barcelona: Anthropos
- Rodríguez, J. C. (2013). *De qué hablamos cuando hablamos de marxismo*. Madrid: Akal
- Sacristán, M. (1967). *La formación del marxismo en Gramsci*. Madrid: Siglo XXI.
- Sacristán, M. (1983). *Sobre Marx y marxismos. Panfletos y materiales*. Barcelona: Icaria.
- Sperber, J. (2013). *Karl Marx*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Tucker, DFB (1980). *Marxism and individualism*. Oxford: Blackwell.

Bibliografía complementaria

- Berlin, I. (2000), *Karl Marx: Su vida y su entorno*. Madrid: Alianza.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los manuscritos*. Iztapalapa: Siglo XXI.
- Heller, A. (1982). *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península
- Kolakowski, L. (1976). *Las principales corrientes del marxismo* (3 vol.). Madrid: Alianza.
- Mészáros, I. (1978). *La teoría de la enajenación en Marx*. México D. F.: Era.
- Zapatero, V. (1980). *Ética y Socialismo*. Madrid: Debate.

Notas

- ¹ Publicado en Londres en 1848, redactado por K. Marx y F. Engels, por encargo del 2º Congreso de la Liga Comunista. Las ediciones mas consultadas y manejables en castellano Alianza Editorial, 2011 y Akal, 2004.
- ² “Vorwärts” («Adelante»), publicación del órgano central del Partido Socialista Alemán. Se publicó en Leipzig desde el 1 de octubre de 1876 hasta el 27 de octubre de 1878.
- ³ 1ª edición en la revista Die Revolution, 1852 Nueva York, con el título *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. En castellano, Alianza Editorial, 2009.

A U L A S

A B

I

E

R

T A S



ESTEBAN BLAZEVIC.
 ZAGREB SCHOOL OF
 ECONOMICS AND MANAGEMENT
 (ZSEM); JODANOVAC 110, (10000)
 ZAGREB, HRVATSKA/CROACIA
 R1estebitan@yahoo.com;
 sblazevi@zsem.hr

La República de la Educación – un enfoque didáctico a Platón

El trabajo ofrece una triple síntesis de *La República*: una carta en donde el propio Platón expone su pensamiento, una selección de citas donde podemos oír sus palabras y dos acrósticos que sintetizan los conceptos claves a tener en cuenta. El trabajo invita a repensar el aspecto didáctico en filosofía.

Conceptos clave: Didáctica, Mnemotécnicas, Pedagogía.

The article offers a threefold synthesis of *The Republic*: a letter where Plato himself exposes his thoughts, a selection of quotations where we can hear him by his own words and two acrostics that summarize the concepts of his philosophy that always we must bear in mind. The article is an invitation to reconsider the didactic approach in philosophy.

Keywords: Didactics, Mnemonics, Pedagogy.

Introducción

El trabajo aspira a acercar a Platón a los jóvenes del siglo XXI. Se trata una síntesis que espera incitar tanto a laicos como a expertos. Los que no conozcan *La República* probablemente se interesen más en ella, mientras los que mucho conocen sobre el tema bien podrían ser incentivados a preparar materiales análogos, altamente didácticos, que sirvan para acercar obras y pensadores clásicos a la próxima generación de intelectuales. Sea como introducción, sea como síntesis, el trabajo pretende mostrar alternativas didácticas a tener en cuenta.

Una breve carta sintetiza en una sola página *La República*, una tabla de curiosidades nos presenta al pensador, mientras que un apartado de citas permite profundizar temas puntuales o hasta leerlas de corrido para escuchar al mismo Platón. Un listado de preguntas nos guía y motiva a volver una y otra vez a la obra.

Quizás lo más novedoso del trabajo sea su concepción didáctica, en especial, las mnemotécnicas usadas al final del mismo para hilar, fijar y transmitir los conceptos más importantes de la filosofía platónica. Esta clase de acrósticos bien podrían ser utilizados en las aulas y salones de clase, como a su vez, en toda otra exposición sobre el tema.

El interés del autor es didáctico y espera motivar a otros especialistas a preparar materiales análogos destinados a la difusión de la filosofía y al desarrollo intelectual y moral de la próxima generación.

NOMBRE: Platón. En griego Plátwn

PRINCIPALES OBRAS: APOLOGÍA DE SÓCRATES. Apología SwkrátouV

LA REPÚBLICA¹ Politeia

PARMÉNIDES ParmenídhV

TELÉFONO: 427–347 (pr. K) Imparto clases en la Academia, llámame a la tarde.

CONCEPTOS CLAVE: Ideas² (participación/imitación); Conocimiento (Caverna y Línea); Virtud/Felicidad; Investigación/Educación; Política; Alma; Demiurgo/Dios.

RECOMENDACIÓN DE LECTURAS:

¿Qué leer de mi obra? ...esa es una buena pregunta. Aquí va la respuesta: ¡Todo! ¡Jajaja, no te esperabas esta respuesta! Bueno, antes que nada lee la Apología de Sócrates y la Carta VII. Luego, continúa con mis diálogos de juventud. Cuando estés preparado, toma mi principal obra, la República, y tras horas y horas de meditación y estudio, lee mis obras de vejez. ¡Realmente son exigentes!

CURIOSIDADES

- ¡«Platón» es en realidad mi apodo! Lo recibí por el ancho de mis espaldas. Mi verdadero nombre es Aristoclo.
- Tengo la complexión física de un deportista, soy fuerte, pero tengo una voz débil.
- Tengo dos hermanos y una hermana. Nuestra familia es del círculo aristocrático de Atenas.
- Viajé mucho y aprendí mucho en mis viajes: por el Mediterráneo, por Italia (Sicilia) y Egipto.
- Hice enojar a un tirano y me vendió como esclavo. Pero pronto alguien pago esas 20 minas (entre 6-12 kilos de plata) y me liberó.
- Fundé la escuela más renombrada de la antigüedad: La Academia. Allí, durante siglos se reunieron las grandes mentes.
- Recién en el año 529 el emperador Justiniano cerró la Academia. Esta fecha suele tomarse como una de las que indican el término de la Antigüedad y el comienzo de la Edad Media.
- ¡Morí a los 80 durante un festín!

DE MIS OBRAS:

- Supongo que comenzamos a actuar cuando pensamos que sabemos lo que hacemos.
- Dios, y no el hombre, es la medida de todas las cosas. *Leyes*, IV. 716c
- El que aprende y aprende y no practica lo que sabe, es como el que ara y ara y no siembra.
- ...ningún hombre ha nacido (sólo) para sí... *Carta IX*, 358a

- “...el mejor castigo para un hombre que no se decide a gobernar, es ser gobernado por otro inferior a él...” *Rep.*, I., 347c
- ...no hay mayor perfección en el mal que el parecer ser bueno no siéndolo.
- El tiempo es una imagen móvil de la eternidad. *Timeo*, 36d
- Un hombre que no arriesga nada por sus ideas, o no valen nada sus ideas, o no vale nada el hombre.

Platón

Mi “República” es un proyecto de reforma política y social³ que se fundamenta en la educación⁴. Y diciendo educación, digo conocimiento e investigación. El conocimiento es el eje, el núcleo de este proyecto; y la educación de cada ciudadano el medio de lograrlo⁵. Este proceso consta de una paulatina selección y especialización⁶. La virtud – en su más amplio sentido intelectual y moral, será el cedazo social⁷. Hombres y mujeres; todos, tendrán las mismas oportunidades⁸ y por sus méritos irán subiendo o bajando en la pirámide social⁹. Y todo esto en miras de la justicia social, la felicidad del conjunto¹⁰ y la felicidad propia de cada cual¹¹.

Esta “República” es una aspiración, un anhelo. No por ello pierde valor o belleza. Al contrario, la perpetua investigación y perfeccionamiento es lo que la hará probable dentro de lo factible¹². No hay bondad sin conocimiento, ni felicidad sin virtud¹³. La contemplación del Ser, de la Idea del Bien, es lo que iluminará nuestro actuar y, alumbrando nuestra ignorancia, nos permitirá vivir una vida de hombres; no de bestias¹⁴.

¡Salgamos de la caverna!¹⁵... y con nuestros propios ojos y entendimiento investiguemos y busquemos la Verdad¹⁶, el Conocimiento¹⁷ y la Virtud¹⁸. Las apariencias engañan. ¿Quién se fiará de ellas?¹⁹

¡Conocimiento!

¡Investigación, Ciencia y Filosofía!

¡Justicia!²⁰

De todas ellas depende nuestro futuro; nuestro bienestar y nuestra felicidad²¹.

¡Sócrates los guíe!

¡Y Dios²² los ilumine!

Platón

Atenas, Grecia, 350 a. de C.

“¿No piensas tú como yo que se renuncia a lo bueno involuntariamente, y a lo malo voluntariamente?”²³

Platón pregunta

LA REFORMA DE LA SOCIEDAD

¿Cuáles son los problemas de nuestra sociedad? Alternativas y soluciones para los problemas de hoy. Eficacia y eficiencia. Reflexiona a su vez sobre la reforma de la sociedad a través de la educación y escribe un ensayo:

1. introducción/planteo; 2. desarrollo/argumentación; 3. conclusiones/síntesis del problema y solución.

LA CAVERNA Y EL PERPETUO ASCENSO (APRENDIZAJE)

¿Cómo salir de nuestra propia caverna? ¿De la oscuridad de nuestra ignorancia? ¿Qué esperar de un hombre que piensa que ya sabe todo lo que tiene que saber? No solo hay que educar; sino también reeducarse. Investigar, aprender, crecer, cambiar. Depende de uno. Tras leer la metáfora de “la Caverna” (nota 15; *Rep.*, VII., 514–517) y la nota 16 (dialéctica, método socrático) escribe un comentario sobre la noción platónica del conocimiento, la investigación y la filosofía. ¿Qué es para ti la reflexión, la educación, la filosofía?

EL VALOR DE LA VIRTUD

“No hay bondad sin conocimiento ni felicidad sin virtud”. Reflexión sobre esta afirmación y escribe tu opinión.

LA POLÍTICA Y LA SOCIEDAD

En grupos analicen y discutan un tema:

El gobierno de los mejores / Subiendo y bajando en la pirámide social / La relación entre una precaria educación y la pobreza (La cultura de la pobreza). / La virtud y la excelencia, la educación y el conocimiento, la cultura; como salida de la pobreza / Involucrarse en política.

SELECCIÓN Y ESPECIALIZACIÓN

¿Cuál es la importancia institucional de sendos criterios selectivos? Resultados y mejoras. Analiza procesos generativos y degenerativos. Reflexiona sobre la selección negativa y las consecuencias de dicho proceso. Analiza lo que a menudo ocurre en política y en la enseñanza pública; con la educación en general, con los profesores y con tantas otras profesiones, no tan rentables, pero más que necesarias.

LA SUERTE DEL JUSTO Y DEL INJUSTO

Obrar bien para ser feliz. Lee las notas 1, 13 y 21 y luego, más detalladamente, el mito de Er (*Rep.*, X., 614b–621b). Escribe tus impresiones, ideas, reflexiones.

TOMEMOS A PLATÓN COMO INSPIRACIÓN

ELIGE UN TEMA Y ESCRIBE UN ENSAYO.

Compara el pensamiento de Platón con el de otros pensadores y también con el tuyo. Lee, investiga y reflexiona un poco antes de empezar a escribir:

1. Del grado y tipo de educación (conocimiento) depende el grado y tipo de felicidad. (notas 11, 15 y 21)

2. De la práctica de la virtud depende la dicha de nuestra vida (la felicidad). (notas 1, 13 y 21)
3. A lo malo se renuncia voluntariamente. (nota 13; *Rep.*, III., 413a)
4. Hacer el mal no nos ha parecido bien bajo ninguna forma (*Rep.*, I., 335e).
5. El mito de Er (*Rep.*, X., 614b–621b). Esta y la otra vida; la libertad, la virtud y la felicidad.
6. La reforma social a través de la educación. (nota 4)
7. Reflexiona sobre “La Caverna” (nota 15, *Rep.*, VII., 514–517).
8. Selección, especialización y procesos (espirales) positivos (notas 4, 6, 7 y 8). Criterios. Romper los círculos viciosos y crear oportunidades; mejoras.
9. ¿Gobiernan los mejores? ¿Por qué ellos y no otros? Cargas públicas. Platón insta a buscar a los mejores y a “obligarlos” a gobernar. Es el enfermo el que busca al médico (*Rep.*, VI., 489b-c). ¿Cómo involucrarnos? ¿En qué organización, institución o partido? ¿Con qué fin?
10. La degeneración de las formas de gobierno (*Rep.*, VIII-IX.; democracia y tiranía). Críticas a la democracia (*Rep.*, VIII., p. ej. 558c, 562e-563 degeneración de la misma, 564 los excesos de libertad, 565 el populismo. Ver también el símil del patrón *Rep.*, VI., 488b. Busca otras críticas de la democracia en José Ortega y Gasset y alternativas de desarrollo de la misma en Erich Fromm.
11. La injusticia (nota 20). La pobreza como un producto (*Rep.*, VIII., 552d).
12. Elige una virtud que te sea cercana y trata de profundizar en ella. Ella te abrirá el resto; según el diálogo *Gorgias*, el que tiene (si tienes) una, tiene(s) todas. Reflexiona sobre alguna virtud y vuelca tus pensamientos en papel. Comenta tus ideas y discútelas en grupo.

Platón

C onocimiento y educación como
 s A lida de la caverna.
 la V irtud como excelencia y
 E lección para la felicidad de la
 R epública y de
 N uestra
 A lma
 A nhelo de
 C onocimiento e investigación.
 Contra las A pariencias (\neq) / ver “Caverna”
 la D ialéctica y (la aproximación y tendencia a la verdad; la filosofía como
 la E ducación. [dialéctica)
 M & M (méthexis, mímesis)
 I deas
 el A lma (su virtud y la felicidad)

M & M –

e i
t m
h e
e s
k i
s s
i
s

Π (pi) = 3,1416...

PI – Participación e imitación

gr. méjexiV – participación
mímhsiV – imitación

Conclusión

El trabajo ha mostrado alternativas didácticas para la enseñanza y la difusión de la filosofía. El mismo, ofrece una triple síntesis de *La República*: una carta en donde el propio Platón expone su pensamiento, una selección de citas donde podemos oír sus palabras y dos acrósticos que sintetizan los conceptos claves a tener en cuenta. El escrito es presentado a la comunidad académica como material pedagógico a analizar; criticar. Lo que espera es fomentar la reflexión sobre didáctica en filosofía

Las citas bibliográficas son más extensas de lo necesario y nada ortodoxas, porque el anexo de citas selectas fue incluido en las mismas. El autor consideró que eliminarlas sería menoscabar la función didáctica del escrito y su integridad. Por ello, también las referencias son dadas al final de cada cita y no al comienzo. Estas no han sido las únicas libertades que se ha tomado el autor, pero el mismo espera encontrar la comprensión de la comunidad académica.

Referencias bibliográficas

- ¹ *La República* es la obra principal de Platón. El primer libro – el llamado “Trasímaco” – es una introducción y síntesis de lo que será expuesto y argumentado en la obra: ¿Qué es la justicia? ¿Con qué objeto o fin se la practica? ¿Cuál es la función del alma? ¿Cuál es la suerte del justo y cuál la del injusto? Si la función del alma es mandar, gobernar, deliberar, hay que tener conocimiento (¿Qué es la justicia?). ¡El que es sabio tiene conocimiento y gobierna bien; es bueno, justo y virtuoso; vive bien y es feliz! (*Rep.*, I., 354).

Estos son algunos de los pilares, por un lado principios y por el otro conclusiones, de la *República* platónica:

La función del alma es gobernar.

Nunca la injusticia es más ventajosa que la justicia. Hacer el mal no nos ha parecido justo en modo alguno.

El contraste entre el conocimiento/realidad y la apariencia/devenir.

El “conocimiento” nos es necesario = hay que INVESTIGAR.

La educación es nuestra principal preocupación a nivel de Estado y la clave para cualquier mejora.

EN BÚSQUEDA DE LA JUSTICIA, LAS MEJORAS SOCIALES, LA VIRTUD Y LA FELICIDAD: “La indagación que nos proponemos no es sencilla y exige un espíritu clarividente. Como, a mi entender, no somos capaces de emprenderla por nosotros mismos, creo que lo mejor será seguir un procedimiento análogo al de esas personas que no gozan de buena vista, a quienes se les ordena leer desde lejos ciertas letras escritas en caracteres pequeños. Si una de esas personas observara que esas mismas letras se encuentran escritas en otra parte, en grandes caracteres y en una superficie más amplia, creo que lo más ventajoso les sería leerlas antes en los caracteres grandes y compararlas luego con los pequeños para ver si son las mismas. / Con toda seguridad –replicó Adimanto–, pero ¿qué relación ves tú entre lo que acabas de decir y NUESTRA INVESTIGACIÓN SOBRE LA NATURALEZA DE LA JUSTICIA? / Te lo diré –contesté–. Si admites una justicia para el individuo, ¿no admites también otra justicia para la ciudad entera? / Desde luego –dijo. / ¿Y no es acaso una ciudad más grande que un individuo? / Más grande –contestó. / Por consiguiente, la justicia pudiera muy bien encontrarse allí en caracteres más grandes y más fáciles de discernir. Entonces, si os parece bien, examinaremos primero cuál es la naturaleza de la justicia en las ciudades, y después la estudiaremos en cada individuo, tratando de descubrir la semejanza con la grande en los rasgos de la pequeña”. *Rep.*, II., 368c-369a. “Todos estos discursos, amigo Sócrates, en tal extensión y variedad, sobre la virtud, sobre el vicio y sobre el grado de estimación que les tienen los hombres y los dioses, ¿qué impresión habrán de causar en el alma de los jóvenes (...) ...ya capaces de hacer deducciones sobre LO QUE DEBE SER UN HOMBRE Y SOBRE EL CAMINO QUE HA DE SEGUIR PARA LLEVAR LA MEJOR VIDA POSIBLE?”. *Rep.*, II., 365a.

- ² Las Ideas Platónicas. Incitado y guiado por los esfuerzos socráticos por obtener definiciones de las nociones éticas, Platón reconoció la existencia de determinado tipo de entidades que son totalmente distintas a las cosas materiales/sensibles. Estos “universales”, es decir “formas” (gr. εἶδος) son más que evidentes en ética, en estética y en matemática. Cualquier discurso sobre lo bueno, lo hermoso y sobre tantas otras cosas semejantes, presupone la existencia de la Bondad, de la Hermosura, de la Unidad. Esto significa que existen cierta clase de entidades que son diferentes a las cosas particulares/sensibles. A lo largo de todo el transcurso de su vida filosófica, Platón reflexionó sobre la relación entre las cosas sensibles/particulares y estas ideas/universales. Cuando hablamos de las ideas platónicas tenemos que ser conscientes de que él usaba numerosas y muy distintas nociones para hablar de esta relación: particular-general. Los dos conceptos más importantes son:

a) El de PARTICIPACIÓN (gr. méjexiV) de las cosas particulares en las ideas/universales. Este concepto expresa la inmanencia de las ideas en cada cosa particular.

b) El de IMITACIÓN (gr. mímhsiV) en la cual se muestra de manera evidente la transcendencia de las ideas en relación a cada cosa particular, que tiende de manera continua a esos modelos perfectos sin poder nunca alcanzarlos.

En su discurso sobre las ideas podemos reconocer una tendencia de la inmanencia hacia la transcendencia de las ideas. Esto se aprecia claramente en los numerosos términos que Platón usa en su período de juventud y, luego, en sus diálogos de madurez y vejez; pero hay que decir que Platón no estaba completamente conforme ni con la “transcendencia” ni con la “inmanencia” de las ideas, y que usó ambas nociones como complementarias. En el grupo de expresiones inmanentes de esta relación única entre los objetos particulares y las formas/ideas generales se pueden destacar:

en, eñnai, Ên	=	lo que es
paroysia	=	lo presente
koin ²	=	lo común

Mientras que si nos interesan las expresiones trascendentes de esta relación podemos destacar estas:

parádigma	=	modelo/ejemplo
aütò kaj' aütó	=	eso mismo / eso solo

Si les interesa el listado de lugares en los cuales Platón usa uno u otro de estos términos, vean el apéndice (capítulo XVII.) de David Ross (*Plato's theory of ideas*, pp. 228-230). A diferencia de tantos otros filósofos, Platón criticó asidua y mordazmente su propio sistema. En el *Parménides*, podemos apreciar una crítica radical y la conciencia de los posibles ataques a su sistema. El problema de la “separación” (gr. cw-rismó7) de las ideas –es decir, la dificultad en la relación de participación/imitación (p. ej. *Parm.* 131a-c = el ejemplo de la “vela” y del “sol”)– y los problemas de la multiplicidad como también de la unidad de las ideas (el argumento del “Tercer Hombre”: ver. *Parm.*, 132a1-b2; 132d-133a) fueron apreciados por el mismo Platón, y trató de encontrarles una solución satisfactoria. Para profundizar el tema, leer alguna de las conocidas historias de la filosofía, p. ej. la de Copleston o Windenbald, y el apéndice del libro de David Ross: *La teoría platónica de las ideas*: “Plato, as we have seen, seems never to have brought his “Highest Ideas” into a single system, but in the God of the *Republic* and the *Philebus*, the Existence of the *Sophist*, the Truth of the *Philebus*, and the One of the Ideas-number theory, we find the sources of the original list of transcendental –Bonum, Ens, Verum, Unum– which the schoolmen treated as standing above the categories and being true of all that is”. David Ross; *Plato's theory of ideas*; Oxford; 1953; XVII, p. 245.

³ Proyecto de reforma: “Y hemos demostrado, a mi juicio suficientemente, que nuestro proyecto era el mejor en caso de ser posible (...) Podemos pues, llegar a la conclu-

sión de que nuestro plan de legislación es excelente, en caso de que pudiera llevarse a cabo, y que su ejecución, aunque difícil, no es imposible ni mucho menos”. *Rep.* VI., 502c.

- 4 La Educación Y EL CONOCIMIENTO SON el fundamento de todo cambio; mejora. La receta es a largo plazo: “Sabemos (...) que todo germen o retoño, animal o vegetal, si no dispone de la alimentación adecuada ni del lugar y la estación convenientes, sufrirá tanto más de la privación de esas ventajas cuanto más vigoroso sea [491d] (...) Tenemos, pues, que si la naturaleza del filósofo cuyo carácter hemos definido recibe una educación conveniente, al desarrollarse adquirirá forzosamente todas las virtudes; pero si, como la semilla, cae en un terreno extraño y no dispone de un régimen propicio, adquirirá todos los vicios...”. *Rep.* VI., 492. “¿Y puede haber algo más ventajoso para la ciudad que el que existan en ella hombres y mujeres lo más perfectos posibles?” *Rep.*, V., 456e. “Y la mejor manera de prevenir ese peligro [los abusos, la tiranía], ¿no será haberles dado verdaderamente una buena educación?”. *Rep.*, III., 416b [¿Qué educación fomentar? Ver *Rep.*, II., 377]. “¿Y no sabes que lo más importante en toda las obras es su principio, máxime cuando se trata de seres jóvenes y delicados?”. *Rep.*, II., 377b. Lo más importante es: “La educación de la niñez y de la juventud (...) Porque si los jóvenes bien educados llegan a ser hombres cabales, discernirán por sí mismos todos estos problemas y muchos otros que ahora dejamos de lado...” *Rep.*, IV., 423e. “Lo que podemos asegurar, como acabo de decirlo, es que debe dársele una buena educación, sea cual fuere, para disponerlos lo mejor posible...” *Rep.*, III., 416c. Para ver las etapas de la educación recomendada por Platón, ver el capítulo VII., 536d -541b. Se trata de una educación (crecimiento) de por vida [*Rep.*, VI., 498b-c] y de educar a la próxima generación [*Rep.*, VII., 541].
- 5 Ver nota 8. Solo con conocimiento se puede obrar como corresponde y, por ende, educar. “¿(...) hacerlos mejores por tener un verdadero conocimiento...?”. *Rep.*, X., 600c. Es menester educar a la sociedad entera; “¿Qué educación privada será suficiente...?” *Rep.*, VI., 492c. Atenerse a lo importante (a los principios) si se quiere reformar y no cortar las cabezas de la “Hidra” que nuevamente brotarán: *Rep.*, IV., 426d-e.
- 6 Especialización: “...tu respuesta me sugiere que no hay dos hombres completamente iguales por naturaleza, sino que tienen aptitudes diferentes, unos para hacer unas cosas y otros para hacer otras. ¿No lo crees así? / Desde luego. / ¿Y qué? ¿Trabjará mejor un hombre dedicándose a muchos oficios, o limitándose a ejercer el propio?” (...) “Porque cada trabajo, a mi juicio, no puede supeditarse al momento en que el trabajador esté desocupado, y éste no debe considerar su obra como algo accesorio, sino consagrarse de verdad a ella. (...) Por consiguiente, se rinde más y mejor, y con mayor facilidad, cuando cada individuo realiza un solo trabajo, de acuerdo con sus aptitudes y en el momento exigido, sin preocuparse de otros trabajos”. *Rep.*, II., 370a-c. “¿No deduces tú, de lo que antes hemos dicho, que cada cual solo puede

practicar bien un oficio y no varios, y que si intenta dedicarse a muchos fracasará en todos, o a lo menos no alcanzará en ninguno reputación?” *Rep.*, III., 394e. Lo mismo en *Rep.*, III., 397e; IV., 433a. “Con ello queríamos hacerles comprender que ES PRECISO DAR A CADA CIUDADANO LA OCUPACIÓN A LA CUAL LO HAN DESTINADO SUS DOTES NATURALES, a fin de que cada cual, aplicándose al trabajo que mejor le conviene, sea único, absolutamente único, y no múltiple y que de tal manera toda la ciudad resulte una sola ciudad, y no muchas”. *Rep.*, IV., 423d.

Selección de los mejores: Depende de nosotros, *Rep.*, VII., 536b. “...tenemos que buscar entre los guardianes quienes son los que observan más fielmente el principio de que deben proceder en toda circunstancia de la manera más ventajosa para la ciudad. Hay, pues, que probarlos desde la infancia, (...) [413d] Además, someterlos a trabajos, sufrimientos y luchas, y observar cómo los soportan. (...)... también será necesario someterlos a una tercera especie de prueba y vigilar su comportamiento. De igual modo que exponemos a los potrillos al ruido y al tumulto para observar si son espantadizos, llevaremos a nuestros guerreros, cuando jóvenes, a lugares donde presenciemos hechos terribles, después los lanzaremos en medio de placeres, a fin de probar, con mayor cuidado del que se prueba el oro por el fuego, si en todas estas circunstancias resisten al miedo o al encanto, si son fieles guardianes de sí mismos y de la música cuyas lecciones han recibido, si ajustan en todo su conducta a las leyes del ritmo y de la armonía y si son, en fin, tal como deben ser para prestar los más útiles servicios a sí mismos y a la ciudad. Hay, pues, que elegir gobernante y guardián de la ciudad al que haya salido intacto de las pruebas sucesivas en la infancia, la juventud y la edad madura; lo colmaremos [414a] de honores en vida y después de su muerte erigiremos los más gloriosos mausoleos y monumentos a su memoria. Pero nos cuidaremos de escoger al que no tenga esos méritos. Tal es, Glaucón, para limitarnos a lo general y no entrar en detalles, cómo creo que debemos proceder en la selección y designación de gobernantes y guardianes”. *Rep.*, III., 413c–414a.

⁷ “¿...han de gobernar los mejores? / (...) es evidente. / Pero (...), ¿cuáles son los mejores? ¿No serán los más peritos...?”. *Rep.*, III., 412c. También en VIII., 543a.

“Dijimos entonces que los gobernantes debían mostrar un gran amor a la ciudad, y que este amor debía probarse en medio del placer y del dolor, de modo que nunca lo perdieran sean cuales fueren sus trabajos, los peligros o vicisitudes a que estuvieran expuestos; dijimos también que había que desechar al que hubiese sucumbido en estas PRUEBAS, y escoger por gobernante al que saliera tan puro como el oro por el fuego, (...) ...no me animaba a decir lo que al fin he decidido declarar, (...) los más perfectos guardianes de la ciudad deberán ser los filósofos (...) Observa ahora cuán verosímil es que su número sea pequeño, porque sucede rara vez que las cualidades que según nosotros deben entrar en la formación de su naturaleza se hallen reunidas en el mismo hombre. Por lo común se las encuentra dispersas en varios individuos (...) [503c] No ignoras que los hombres dotados de gran facilidad para aprender, bue-

na memoria, imaginación, sagacidad y otras cualidades que acompañan a las anteriores, no unen a ellas, por lo común, la fuerza y la grandeza de alma que los haga capaces de llevar una vida moderada, tranquila y constante; antes bien, la vivacidad los arrastra y no dan garantía ninguna de estabilidad (...) [503d] Recíprocamente, aquellos caracteres sólidos e inquebrantables, en los cuales se puede confiar, y que en la guerra son poco sensibles al temor, se comportan de igual manera con respecto a la enseñanza: son pesados y lentos para aprender (...) Hemos dicho, sin embargo, que nuestros gobernantes deberían tener las cualidades de los unos y de los otros, y que sin esto no había por qué cuidar tan esmeradamente de su educación ni elevarlos a los honores y al poder”. *Rep.*, VI., 503a.

- ⁸ Platón tenía un concepto mucho más elevado de la mujer que, por ejemplo, Aristóteles. Vacila en expresarlo con rotundidad [v. *Rep.*, V., 451c-457b; especialmente 455-456], pero las declara de igual naturaleza que los hombres, acepta su superioridad en ciertos aspectos [455d] y afirma que poseen las mismas aptitudes. ¡La idea es revolucionaria para la época!: darles la misma educación y tareas en la organización del estado: “... ¿No es cierto que la misma educación que ha servido para formar a nuestros guardianes servirá también para formar a sus mujeres, puesto que es una misma la naturaleza que debemos cultivar?” *Rep.*, V., 456c-d.” ¿es posible utilizar dos animales para las mismas cosas sin darles la misma crianza y educación? / No es posible / Por lo tanto, si empleamos a las mujeres en las mismas ocupaciones que a los hombres, será necesario darles la misma educación”. / Sí. / A los hombres se les enseñó la música y la gimnasia. / Sí. / Por lo tanto, habrá que enseñarles a las mujeres estas dos artes y también el arte de hacer la guerra, y tratarlas de igual modo que a los hombres”. *Rep.*, V., 451e. “Por lo tanto, querido amigo, no hay en la organización de la ciudad ninguna ocupación que corresponda exclusivamente a la mujer ni al hombre en razón de su sexo, sino que las aptitudes naturales están distribuidas igualmente entre los dos sexos”. *Rep.*, V., 455d-e. “Ésta es, pues, la clase de mujeres que debemos elegir para cohabitar con los hombres encargados de vigilar la ciudad, puesto que son aptas para ello y han recibido de la naturaleza las mismas disposiciones”. *Rep.*, V., 456b.
- ⁹ Ver, por ejemplo, *Rep.*, IV., 423d.
- ¹⁰ “Ahora bien, en este momento se trata de construir la ciudad feliz, sin hacer acepción de personas, porque no queremos la dicha de Algunos, sino de todos;...” *Rep.*, IV., 420c. “...no hemos fundado la ciudad con el objetivo de que una clase de ciudadanos sea particularmente dichosa, sino con miras a que toda la ciudad sea lo más feliz posible,...” *Rep.*, IV., 420b.
- ¹¹ “Una vez más olvidas, mi querido amigo –contésté– que la ley no se propone la felicidad de una clases de ciudadanos, con exclusión de las otras, sino el bienestar de todos, uniéndolos por la persuasión y por la autoridad, y llevándolos a participar de las ventajas que cada cual puede aportar a la comunidad”. *Rep.*, VII. 519e. “... y de tal

modo, cuando la ciudad entera se organiza en forma perfecta, dejaremos que cada clase participe de la felicidad que su naturaleza le procure”. *Rep.*, IV., 421c.

- 12 “QUIZÁ NO LO CONSIDEREN REALIZABLE y, si admiten que lo sea, quizá no les parezca lo mejor. Por eso temo abordar este asunto. Temo, mi querido amigo, que mi pensamiento les parezca una vana aspiración”. [450c-d] (...) “Si yo estuviera absolutamente persuadido de la verdad de lo que voy a decir, tu exhortación me alentaría; porque uno habla con seguridad y confianza cuando quienes lo escuchan tienen buen discernimiento y manifiestan buena voluntad y sabe uno que les dice la verdad sobre cuestiones importantes por las cuales se interesan grandemente. En cambio, cuando uno duda acerca de lo que expone y trata de investigar, como me sucede a mí en este momento, la situación es peligrosa y debe uno temer, no que el auditorio ría –ello sería pueril–, sino apartarse de la verdad y arrastrar en su caída a sus amigos en asuntos sobre los cuales es de suprema importancia no incurrir en error”. *Rep.*, V., 450d-e. “¿Y PIERDE VALOR LO QUE DECIMOS SI NO PODEMOS DEMOSTRAR QUE SEA POSIBLE establecer una ciudad como el modelo?”. *Rep.*, V., 472e. “¿O NO TE BASTARÁ UN RESULTADO SEMEJANTE?”. *Rep.*, V., 473b.

“Por el momento, (...); suponiéndolo posible, voy a examinar, si me lo permites, las disposiciones que tomarán los gobernantes para establecerlo; y demostrar que su práctica sería lo más beneficioso para la ciudad y para los guardianes”. *Rep.*, V., 458b.

- 13 “Adelante, pues, y examina ahora lo siguiente: ¿NO TIENE EL ALMA UNA FUNCIÓN QUE LE ES PROPIA y que no puede desempeñar sino ella misma, como, por ejemplo, MANDAR, GOBERNAR, deliberar y todas las acciones de la misma índole?” *Rep.*, I., 353d. “¿No piensas tú como yo que se renuncia a lo bueno involuntariamente, y a lo malo voluntariamente?” *Rep.*, III., 413a. Ver también *Rep.*, X., 600c-d.”...pues solo en ella [en una ciudad bien gobernada] mandarán los verdaderos ricos, no en oro, por cierto, sino en lo que debe ser rico el hombre feliz, es decir en virtud y sabiduría”. *Rep.*, VII., 521a. El libro IX. de la *República* está dedicado al contraste que existe entre EL TIRANO (prototipo de hombre cruel, vil, despiadado e injusto, y por ende, el más desgraciado) y el Rey (el mejor, el más virtuoso y más feliz). Ver el capítulo IX., especialmente 578d-579b-580a: “...el hijo de Aristón ha determinado que EL HOMBRE MÁS DICHOSO ES EL MEJOR Y EL MÁS JUSTO, o sea aquel que teniendo la más regia de las almas reina sobre sí mismo, mientras QUE EL MÁS DESGRACIADO ES EL PEOR Y EL MÁS INJUSTO, o sea aquel que teniendo el carácter más tiránico ejerce la tiranía más absoluta sobre sí mismo y sobre la ciudad...” *Rep.*, IX., 580c-d. “Un alma tiranizada, por lo tanto, será siempre pobre e insaciable”. *Rep.*, IX., 578a. “Amén de estos males, ¿no hemos de agregar aún los que hemos señalado precedentemente, males que estaban en él y que la naturaleza del poder que ejerce desarrolla día a día, volviéndolo más envidioso, pérfido, injusto, falto de amigos, impío, dispuesto a acoger y sustentar toda clase de vicios, razón por la cual es el más

desgraciado de los hombres y hace desgraciados a cuantos de le acercan?” *Rep.*, IX., 580a. “Pero si es manifiestamente el más perverso de los hombres –pregunté–, ¿no será también el más desgraciado? Y a decir verdad, ¿no será más profundamente y durante más tiempo desgraciado cuanto más larga y rigurosa sea su tiranía?” *Rep.*, IX., 576c. “Luego el tirano, a mi juicio, es el que más lejos está del placer verdadero y propio del hombre, en tanto que el rey está lo menos alejado posible (...) Por lo tanto (...), la vida más desgraciada será la del tirano, y la más agradable será la del rey”. *Rep.*, IX., 587b.

- 15 “En efecto (...), aquel cuyo pensamiento está verdaderamente ocupado en la Contemplación de las esencias no tiene tiempo para bajar la mirada y detenerla en las acciones de los hombres para hacerles la guerra, y llenarse contra ellos de odio y de amargura; antes bien, con la mirada siempre fija en los objetos que guardan entre sí un orden constante e inmutable, sin perjudicarse unos a otros y manteniéndose todos bajo la ley del orden y la razón, trata de conformarse a ellos hasta donde le sea posible”. *Rep.*, VI., 500c. “Convengamos, ante todo, en que es propio de las naturalezas filosóficas amar LA CIENCIA con pasión, y que la ciencia es la única que algo puede revelarles de la esencia [conocimiento, estudio] inmutable de las cosas, inaccesible a las vicisitudes de la generación y de la corrupción”. *Rep.*, VI., 485b. “...después de contemplarla [la verdad pura] con la mayor atención, atenerse a ella para establecer en este mundo las normas de lo hermoso, lo justo y lo bueno, si así hubiese que hacerlo, y en caso de que estuvieran establecidas ya, velar por su cumplimiento y conservación...” *Rep.*, VI., 484c-d.

Sobre la “idea del bien” ver *Rep.*, VI., 504d - 509c. Aquí solo una breve selección: “[504d] ¿Cómo? –preguntó–. ¿Es que hay un conocimiento más elevado que el de la justicia y el de las demás virtudes... (...) / [505a] (...) A menudo me has oído decir que la idea del bien es el objeto del más sublime de los conocimientos, y que la justicia y las demás virtudes obtienen de ella toda su utilidad y sus ventajas. (...) no conocemos suficientemente esta idea. (...) ¿Crees tú, en efecto, que sea ventajoso poseer una cosa cualquiera, si ella no es buena, o conocerlo todo, excepto el bien, y no conocer, por consiguiente, ni lo hermoso ni lo bueno? (...) [505e] ¿Y te parece lógico que los mejores hombres de la ciudad, aquellos a quienes les confiamos todo, no sepan a qué atenerse respecto a un bien tan grande y apreciado, el que toda alma busca y tiene en mira en todos sus actos, del cual sospecha la existencia pero en medio de la incertidumbre y sin poder definirlo con exactitud ni valerse para ello del firme criterio que la guía en lo concerniente a las demás cosas, lo cual la priva, a su vez, de las ventajas que podría obtener de ellas? (...) Pero habla ya / No lo haré (...) sino después de haberos recordado lo que antes expliqué muchas veces, y después que hayáis convenido en ello. (...) En que hay muchas cosas bellas y muchas cosas buenas, y que así las designamos (...) Y en que, por otro lado, existe lo bello en sí y lo bueno en sí, y de igual modo, EN TODAS LAS COSAS QUE DETERMINAMOS COMO

MÚLTIPLES, DECLARAMOS QUE A CADA UNA DE ELLAS CORRESPONDE SU IDEA QUE ES ÚNICA Y QUE DESIGNAMOS “AQUELLOS QUE ES” (...) Agregamos que las cosas son vistas, pero no pensadas, y las ideas, por el contrario, pensadas, pero no vistas. (...) [508b] Pues ten en cuenta (...) que me refería al Sol cuando hablaba del hijo del bien, que éste engendró a su semejanza y que, en el mundo visible, es análogo al bien en el mundo inteligible con relación a la inteligencia y a los objetos inteligibles o pensados (...) [508d] Debes comprender que lo mismo ocurre con respecto al alma. Cuando pone su atención en un objeto iluminado por la verdad y el ser, comprende y conoce, y muestra estar dotada de inteligencia; en cambio, cuando fija la atención en algo que está envuelto en tinieblas, que nace, se corrompe y muere, no lo ve con nitidez y solo tiene opiniones que cambian continuamente, y parece priva de inteligencia. (...) [508e] Por lo tanto, lo que confiere verdad a los objetos conocidos y al alma la facultad de conocer es, ten por seguro, la idea del bien; pero reflexiona que también es ellas el principio de la ciencia y de la verdad, en tanto que son objetos de conocimiento. Y por hermosas que sean la ciencia y la verdad, no te engañaras al pensar que la idea del bien es una cosa distinta de ellas y más hermosa todavía. [509a] Y así como en el mundo visible hay razón para pensar que la luz y la vista tienen alguna analogía con el sol, pero que sería falso decir que son el mismo sol, del propio modo hemos de considerar, en el mundo inteligible, que la ciencia y la verdad son semejantes al bien, pero que sería un error tomar a la una o a la otra por el bien en sí, porque la naturaleza de este último debe considerarse como infinitamente superior. (...) ¡Calla! [gr. eüf@mei– orden de silencio religioso]”. *Rep.*, VI., 504d-509c. Ver la comparación con la Línea [509e-511e] y también la metáfora de la Caverna (nota 15). Se trata de tres símiles que se complementan mutuamente y en los cuales se describen y exponen varios de los principales tópicos platónicos. Ver capítulos VI. y VII. de la *República*. “...nadie podría ser jamás hombre de bien a menos de estar dotado de una naturaleza extraordinaria, haberse familiarizado desde niño con las cosas hermosas y haberse aplicado, más adelante, al estudio de todo lo que se relaciona con ellas!” *Rep.*, VIII., 558b. Lo mejor y divino en nosotros (la razón) es lo que debe controlar y gobernar [*Rep.*, IX., 590d] lo peor: la bestia polifacética [588c] de las pasiones y de la irracionalidad. Ver también la última cita de la siguiente nota (*Rep.*, VII., 517).

- ¹⁵ La caverna: “Y Ahora –proseguí– compara con el siguiente cuadro imaginario el estado de nuestra naturaleza según esté o no esclarecida por la educación. Representátese a unos hombres encerrados en una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, cuya entrada, abierta a la luz, se extiende en toda su longitud. Allí, desde su infancia, los hombres están encadenados por el cuello y por las piernas, de suerte que permanecen inmóviles y solo pueden ver los objetos que tienen delante, pues las cadenas les impiden volver la cabeza. Detrás de ellos, a cierta distancia y a cierta altura, hay un fuego cuyo resplandor alumbraba, y entre ese fuego y los cautivos se extiende un camino escarpado, a lo largo del cual imagina que se alza una tapia semejante al biombo que los titiriteros levantan entre ellos y los espectadores y por encima del

cual exhiben sus fantoches. / Imagino el cuadro, –dijo– / Figúrate además, a lo largo de la tapia, a unos hombres que llevan objetos de toda clase y que se elevan por encima de ella, objetos que representan, en piedra o madera, figuras de hombres y animales [515] y de mil formas diferentes. Y como es natural, entre los que los llevan algunos conversan, otros pasan sin decir palabra. / ¡Extraño cuadro y extraños cautivos! –exclamó–. / Semejantes a nosotros –repliqué–. Y ante todo, ¿crees tú que en esa situación puedan ver, de sí mismos y de los que a su lado caminan, alguna otra cosa fuera de las sombras que se proyectan, el resplandor del fuego, sobre el fondo de la caverna expuesto a sus miradas? / No –contestó–, porque están obligados a tener inmóvil la cabeza durante toda su vida. / Y en cuanto a los objetos que transportan a sus espaldas, ¿podrán ver otra cosa que no sea su sombra? / ¿qué más pueden ver? / Y si pudieran hablar entre sí, ¿no juzgas que considerarían objetos reales las sombras que vieran? / Necesariamente. / ¿Y qué pensarían si en el fondo de la prisión hubiera un eco que repitiera las palabras de los que pasan? ¿Crearían oír otra cosa que la voz de la sombra que desfila ante sus ojos? / ¡No, por Zeus! (...) / Es indudable (...) que no tendrán por verdadera otra cosa que no sea la sombra de esos objetos artificiales. (...) Considera ahora (...) lo que naturalmente les sucedería si se los libera de sus cadenas a la vez que se los curara de su ignorancia. Si a uno de esos cautivos se lo libera de sus cadenas y se lo obliga a ponerse súbitamente de pie, a volver la cabeza, a caminar, a mirar la luz, todos esos movimientos le causarán dolor y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía momentos antes. ¿Qué habría de responder, entonces, si se le dijera que momentos antes solo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la realidad y vuelta la mirada hacia objetos reales, goza de una visión verdadera? Supongamos, también, que al señalarle cada uno de los objetos que pasan, se le obligara, a fuerza de preguntas, a responder qué eran; ¿no piensas que quedaría perplejo y que aquello que antes veía habría de parecerle más verdadero que lo que ahora se le muestra? (...) Y si se le obligara a mirar la luz misma del fuego, ¿no herirá ésta sus ojos? ¿no habrá de desviarlos para volverlos a las sombras, que puede contemplar sin dolor? ¿No las juzgará más nítidas que los objetos que se le muestran? / Así es –dijo–. / Y en caso de que se lo arrancara por fuerza de la caverna (...) haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del Sol, ¿no crees que lanzará quejas [516] y gritos de cólera? Y al llegar a la luz, ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamamos verdaderos? / Al principio, al menos, no podrá distinguirlos –contestó–. / Si no me engaño (...), necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior. Lo que más fácilmente distinguirá serán las sombras, luego las imágenes de los hombres y de los demás objetos que se reflejan en las aguas y, por último, los objetos mismos; después, elevando sus miradas hacia la luz de los astros y de la luna, contemplará durante la noche las constelaciones y el firmamento más fácilmente que durante el día el Sol y el resplandor del Sol. / Sin duda. / Por último, creo yo, podría fijar su vista en el Sol, y sería capaz de contemplarlo, no sólo en las aguas o

en otras superficies que lo reflejaran, sino tal cual es, y allí donde verdaderamente se encuentra (...) Después de lo cual, reflexionando sobre el Sol, llegará a la conclusión de que éste produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y que, de una manera u otra, es la causa de cuanto veía en la caverna con sus compañeros de cautiverio. / Es evidente (...) / Si recordara entonces a su antigua morada y el saber que allí se tiene, y pensara en sus compañeros de esclavitud, ¿no crees que se consideraría dichoso con el cambio y se compadecería de ellos? / Seguramente. / Y suponiendo que allí hubiera honores, alabanzas y recompensas establecidos entre sus moradores para premiar a quien discerniera con mayor agudeza las sombras errantes y recordara mejor cuáles pasaron primeras o últimas, o cuáles marchaban juntas y que, por ello, fuese el más capaz de predecir su aparición, ¿piensas tú que nuestro hombre seguiría deseoso de aquellas distinciones y envidiaría a los colmados de honores y autoridad en la caverna? ¿O preferiría, acaso, como dice Homero, “trabajar la tierra al servicio de otro hombre sin patrimonio” y sufrirlo todo en el mundo antes que volver a juzgar las cosas como se juzgaban allí y vivir como allí se vivía? (...) / Y ahora considera lo siguiente (...): supongamos que ese hombre desciende de nuevo a la caverna y va a sentarse en su antiguo lugar, ¿no quedarán sus ojos como cegados por las tinieblas, al llegar bruscamente desde la luz del Sol? / Desde luego (...) / Y si cuando su vista se halla todavía nublada, antes de que sus ojos se adapten a la oscuridad –lo cual no exige poco tiempo–, tuviera que competir [517] con los que continuaron encadenados, dando su opinión sobre aquellas sombras, ¿no se expondrá a que se rían de él? ¿No le dirán que por haber subido a las alturas ha perdido la vista y que ni siquiera vale la pena intentar el ascenso? Y si alguien ensayara libertarlos y conducirlos a la región de la luz, y ellos pudieran apoderarse de él y matarlo, ¿es que no lo mataría? / Con toda seguridad (...) / Pues bien –continué–, ahí tienes, amigo Glaucón, la imagen precisa a que debemos ajustar, por comparación, lo que hemos dicho antes: el antro subterráneo es este mundo visible; el resplandor del fuego que lo ilumina es la luz del Sol; si en el cautivo que asciende a la región superior y contempla te figuras el alma que se eleva al mundo inteligible, no te engañarás sobre mi pensamiento, puesto que deseas conocerlo. Dios sabrá si es verdadero; pero, en cuanto a mí, creo que las cosas son como acabo de exponer. En los últimos límites del mundo inteligible está la idea del bien, que se percibe con dificultad, pero que no podemos percibir sin llegar a la conclusión de que es la causa universal de cuanto existe de recto y bueno; que en el mundo visible crea la luz y el astro que la dispensa; que en el mundo inteligible, engendra y procura la verdad y la inteligencia, y que, por lo tanto, debemos tener fijos los ojos en ella para conducirnos sabiamente, tanto en la vida privada como en la pública”. *Rep.*, VII., 514-517.

¹⁶ No dejar de ver la entrevista sobre Platón llevada a cabo por Bryan Magee al profesor Miles Burnyeat. Pueden encontrarla en Youtube: <http://youtu.be/XXBQRuMfs2E>. Al comienzo se analiza el punto de partida platónico, es decir la perenne búsqueda socrática de la verdad. Partiendo de esta forma de hacer filosofía: de pensar por sí

mismo, de interrogar y responder, de dialogar y buscar juntos respuestas, la verdad; nos damos cuenta que este proceso vale tanto o más que las respuestas que pudieran ser encontradas. Solo valen las respuestas propias y los argumentos que podemos ofrecer para ellas. Cada conclusión es provisional y se convierte en una nueva pregunta o tesis que nuevamente hay que defender o refutar. PERPETUO cuestionamiento y ACERCAMIENTO A LA VERDAD. En *La República* platónica, La dialéctica es la coronación de la educación [VII., 534e], por ella descubrimos y nos aproximamos a la verdad [533a]; y ella es el único método que trata de encontrar la esencia de cada cosa en sí de un modo sistemático [533b], o sea, que nos da una visión de conjunto [537c]. La misma consta del arte de interrogar y responder [534d] y de dar razones a sí mismo y a los demás [534b]. “¿No es éste el camino que tú llamas dialéctica? (...) Recuerda (...) al hombre liberado de las cadenas que deja las sombras (...) y luego asciende (...) [ver CAVERNA, nota 15]. Atenerse a la Verdad. Ver *Rep.*, II., 379-380. “...pues por mucho que se estime a un hombre, más debe estimarse la verdad”. *Rep.*, X., 595c. (Aristóteles usa el mismo argumento al referirse a Platón: *Ética a Nicómaco* I., 6).

- ¹⁷ “¿Y puede hallarse mejor defensa contra la ilusión que la medida, el número y el peso (...)?” *Rep.*, X., 602d. Sobre los grados y tipos de conocimiento (u opinión) ver la comparación con la Línea al término del VI. capítulo (*Rep.*, VI., 509e-511e). Información complementaria sobre este pasaje puede buscarse en *La Historia de la Filosofía*, de Frederick Copleston, S. J. (Vol. I – Grecia y Roma, XIX., [4.2], p. 190). A continuación solo un par de los términos (originales) griegos:

<i>Operaciones</i>	<i>Objetos del conocimiento</i>
nóhsiV / nouÛV – inteligencia;	nohtá – seres inteligibles superiores
diánoia – entendimiento;	nohtá – seres inteligibles inferiores
pístiV – creencia y	zōa ktl – objetos vivos/visibles e
eîkasia – imaginación.	eîkónēV – imágenes

- ¹⁸ *La República* trata especialmente las cuatro virtudes cardinales: la templanza, el valor, la prudencia y la justicia; poniendo hincapié en LA NECESIDAD DE LA justicia para el bienestar social y la dicha personal. “...la justicia consiste en hacer cada uno lo suyo y no ocuparse de muchas actividades”. *Rep.*, IV., 433b. La templanza debe relucir en cada ciudadano, pero especialmente en los gobernados (productores); el valor, especialmente en los guardianes (auxiliares) del orden; y la prudencia necesariamente en los gobernantes. “Me parece –continué– que si fuera preciso decidir cuál de estas cualidades es la que más contribuye a la perfección de la ciudad, difícil sería decidir si es la conformidad de opinión entre gobernantes y gobernados [la TEMPLANZA, v. 431], o la preservación en los guerreros del criterio legítimo sobre las cosas que deben temerse o no temerse [el VALOR, v. 429c], o la sensatez y vigilancia de que han de dar pruebas los gobernantes [o sea, la PRUDENCIA, v. 428d], o si, en fin, lo que más

contribuye a la perfección de la ciudad es que tanto los niños como las mujeres, los esclavos como los hombres libres, los gobernantes como los gobernados, se limiten a hacer cada uno lo suyo en vez de practicar diversas actividades (...) Por lo tanto, según parece, esta virtud según la cual cada uno debe limitarse a hacer lo suyo [la JUSTICIA, ver arriba 433b] no contribuye menos que la prudencia, la templanza y el valor a la perfección de la ciudad”. *Rep.*, IV., 433 d.

¹⁹ Las apariencias engañan. El que desea actuar bien necesita conocimiento/seguridad /virtud. El que tiene conocimiento actúa bien y es feliz. Esta tesis se desarrolla a través de toda la obra y es la educación la que nos libra de las apariencias. Ver las notas 1, 13 y 15.

²⁰ Ver la nota 1. “Si es propio de la injusticia engendrar odios donde quiera que se la encuentre, tanto entre los hombres libres como entre los esclavos, ¿no los llevará a dividirse entre sí y a ser impotentes para realizar ninguna obra en común? / Sin duda”. *Rep.*, I., 351 d.

“¿No es, pues, evidente que la injusticia, dondequiera que se la encuentre, ya sea en una ciudad, o en una tribu, o en un ejército, o en una sociedad cualquiera, parece impedir la acción en común a consecuencia de las diferencias y discrepancias que exista, además de que la hace enemiga de ella misma y de cuantos elementos le son contrarios, es decir, de los justos? (...) Y aunque solo inspirase los actos de un hombre, producirá los mismos efectos que son propios de su naturaleza: lo pondrá primero en imposibilidad de obrar, por la discordia y falta de entendimiento consigo mismo que despertará en su alma, y después lo convertirá en su propio enemigo y en enemigo de todos los justos. ¿No lo crees así? / Tienes razón. / Pero, amigo mío, ¿no son justos también los dioses? / ¡Séanlo! –dijo. / Entonces, Trasímaco, el hombre injusto será enemigo de los dioses, y el justo será su amigo. (...) Pues bien (...) Acabamos de ver que los justos se nos revelan sabios, mejores y capaces de obrar, en tanto que los injustos son incapaces de toda acción en común, y cuando decimos que éstos han emprendido de consuno alguna acción duradera, no expresamos toda la verdad, porque si fueran completamente injustos no se respetarían entre sí; es evidente que hay ente ellos cierta justicia que les impide hacerse mutuamente daño, mientras se lo hacen a todos aquellos contra quienes se dirigen, y que esta justicia les ha servido para lograr sus propósitos; en realidad, se han lanzado a sus perversas empresas corrompidos solo a medias por la injusticia, pues quienes son malos e injustos del todo son así mismo completamente impotentes para obrar. Es así como yo entiendo las cosas (...) Ahora es preciso que examinemos si la suerte del justo es mejor y más venturosa que la del injusto (...) pues no se trata de un asunto de poca monta, sino de la manera en que es necesario vivir”. *Rep.*, I., 352a-d.

²¹ La felicidad y la vida futura: “Tales son –proseguí– los premios, recompensas y favores que el hombre justo recibe durante su vida de los dioses y los hombres, sin hablar de aquellos bienes que le procura la virtud de la justicia en sí. (...) Pues bien –agre-

gué—, nada son, en cantidad ni en magnitud, comparadas con los bienes y los males que les esperan al justo y al injusto después de la muerte”. *Rep.*, X., 614a. “Pero la virtud no está sujeta a dueño y cada cual podrá poseerla en mayor o menor grado según la honre o la desdeñe. Cada cual es responsable de su elección”. *Rep.*, X., 617e. “Por último, cuando sus fuerzas se debiliten y por ello mismo no puedan ir a la guerra ni ocuparse de los negocios de la ciudad, hay que dejar que vivan en paz, sin hacer otra cosa, como no sea de paso, que consagrarse por entero a la filosofía, a fin de alcanzar en este mundo una existencia dichosa y obtener, después de su muerte, una felicidad que corresponda a la que habrán gozado en la tierra”. *Rep.*, VI., 498c. “Porque el intervalo que separa la infancia de la vejez es muy poca cosa en comparación con la eternidad. / Nada, ciertamente (...) / ¡Pues qué! ¿Piensas que un ser inmortal debe interesarse por un tiempo tan breve y descuidar la eternidad? / No lo creo —contestó—. Pero ¿a qué ser te refieres? / ¿No comprendes —repliqué— que nuestra alma es inmortal y que jamás perece?”. *Rep.*, X., 608d.

Esta gran obra finaliza con el conocido MITO DE ER (ver *Rep.*, X., 614b–621b) y diciéndonos que toda vida es digna de vivirse siempre que nos atengamos a la virtud (*Rep.*, X., 619b) y que “(...) el alma es inmortal y capaz de todos los males como de todos los bienes (...)”. *Rep.*, X., 621. “Cada cual es responsable de su elección”. *Rep.*, X., 617e. Así, pues, finaliza esta gran obra: recomendándonos la virtud y las buenas acciones para una vida feliz en la Tierra y, luego, en el Más Allá.

- ²² DIOS. La concepción platónica de la Divinidad excede las intenciones de este humilde trabajo. Cabe, eso sí, destacar la patente religiosidad (y a veces hasta marcado teísmo) de ciertos pasajes platónicos. La tradición poético-religiosa y mitológica griega dista mucho de lo que la razón nos dice del Ser Supremo. Por ende, hay que reformar nuestro discurso y hasta nuestra conducta respecto a lo Transcendente y, a su vez, hasta respecto a nuestros enemigos:

“Lo bueno [la divinidad], entonces, no es causa de todo, sino únicamente de las cosas que están bien, y no de las que están mal”. *Rep.*, II., 379b. “...hacer el mal a alguien no nos ha parecido justo en modo alguno”. *Rep.*, I., 335e. Justicia sí, maldad y crueldad no; ya que la misma nos corrompería y dañaría. La indagación sobre la concepción platónica de la divinidad deberíamos comenzarla con lo que él nos dice sobre la Idea del Bien (nota 14) y luego seguir con lo que nos dice acerca del demiurgo (gr. *dhmiourgóV*). Ver la *Rep.*, X., 596b, pero aún más, el *Timeo*.

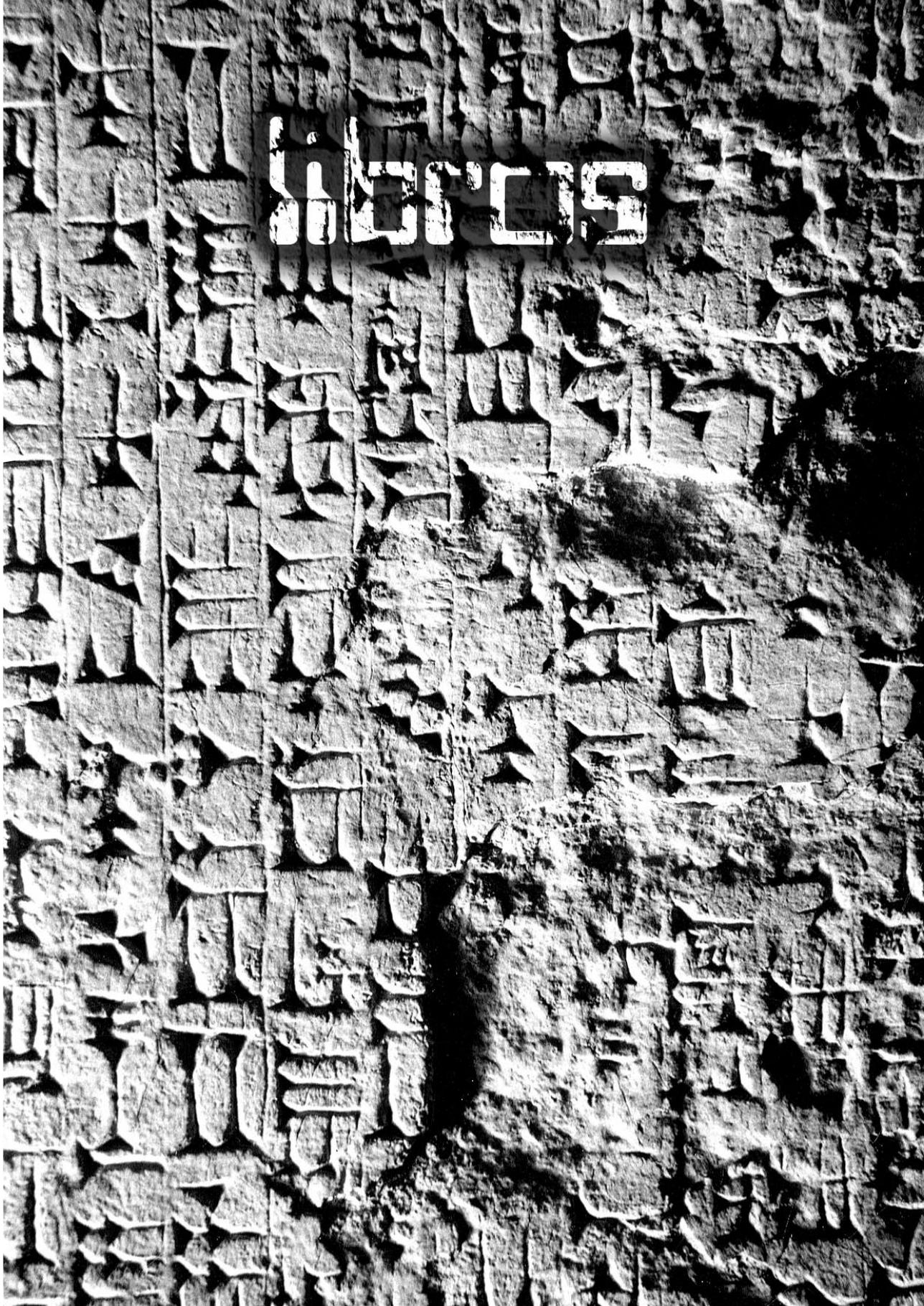
- ²³ *Rep.*, III., 413a.

Breve currículum redactado del autor:

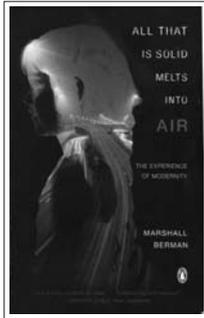
Esteban Blazevic (Stjepan Blažević) nació en el año 1983 en Buenos Aires, Argentina. A los diez años su familia se mudó a Zagreb, Hrvatska (Croacia). Allí terminó la escuela y luego, en el 2009, sus estudios en la Facultad de Filosofía de la Compañía de

Jesús en Zagreb (Filozofski Fakultet Družbe Isusove u Zagrebu - FFDI), obteniendo una titulación de grado (cuatro años) en Filosofía y en Ciencias de la Religión. Desde entonces trabaja dando clases de castellano tanto a niños como a adultos. Trabaja en la Zagreb School of Economics and Management (ZSEM) como profesor de Castellano. No tiene aún publicaciones académicas, aunque sí una breve traducción (el resumen en castellano del libro: *Temelji diplomacije Svete stolice* –Las bases de la diplomacia de la Santa Sede– del dr. sc. Daniel Miščin). Su área de interés es la didáctica en la filosofía.

LIBROS



Berman, M. (1982). *All that is solid melts into air. The experience of Modernity*. New York: Penguin Books. (Siglo XXI Editores, 1988).



Modernity is not only an epoch in western societies which started back in Europe in the 15th century, but also a change of experiencing the modern world as a struggle to make ourselves at home in a constantly changing world. This is why Marshall Berman has given his book a title quoted from Marx: *All that is solid melts into air*. A book he felt, in some way, it was the story of his life. Marshall Berman (1914-2013) a heterodox Marxist thinker taught political theory and urbanism in the centre of the capitalist world, at the City College of New York. He studied philosophy in Oxford University, and was a student of Isaiah Berlin. He completed his PhD in Harvard University and was on the editorial board of the influential new leftist magazine *Dissent*, a quarterly of Politics and Culture.

Berman's book is an attempt to understand the dialectics of modernization and modernism. He defines modernism

as "any attempt by modern men and women to become subjects as well as objects of modernization, to get a grip on the modern world and make themselves at home in it." He points out the advantages of a broader sense of modernism in that enables to include "all sorts of artistic, intellectual, religious and political activities as part of one dialectical process." The vital experience of the dialectical process—"a experience of space and time, of the self and others, of life's possibilities and perils, that is shared by men and women all over the world today," is what Berman calls "modernity." Life and Culture, Modernity and Modernism are the two dimensions of adventures and horrors, ambiguities and ironies.

According to Berman we can see the development of modernity in three phases: from the 16th century until the 18th, the revolutionary wave of the 19th century and the final phase of the 20th century which reaches up to the fall of Berlin's wall in 1989. The modern world that is born from the ashes of the old resembles, as Walter Benjamin illustrated with its angel of history, a house in ruins. Modernity has succeeded in the awareness of the Lost Paradise as unrecoverable, because that Paradise has never existed before and it is impossible to be found. The experience of that revelation as an in-existent truth runs over the works of Goethe, Marx, Baudelaire, Dostoevsky, Tolstoy and others who in the midst of new environments, revolutions and wars struggle to replace the old by the new.

Goethe's *Faust* represents perfectly the tragedy of development of modernity

as a culture of negation. Modernity has created its own tradition of overthrowing tradition. Money and speed are its two most evident signs which impose on the individuals a pressure to be permanently reconstructing themselves. There is no any possibility of rest, and the gradual acceleration of the modern world produces stressed individuals living in stressed societies in a stressed world.

The changing world is not only as a result of a metamorphosis of values, but also a metamorphosis of the cities developing towards metropolis. Paris, St. Petersburg and New York become the paradigms of modern life transformations. The bourgeoisie's only principle: free trade is the motor of change of "all personal honor and dignity into ex-change value: "the bourgeoisie has stripped of its halo every activity hitherto honored and looked up to with reverent awe. It has transformed the doctor, the lawyer, the priest, the poet, the man of science, into its paid wage-laborers." For modernity nothing is sacred, on the contrary, everything is profane, as Marx said, "everything is pregnant with its contrary" and "all that is solid melts into air." Berman can't avoid reaching Nietzsche's experience of the modern world as an empty place of values whose destination is nihilism. What is more, while in the 19th century the experience of modernity happened only in a small part of the world, today, no one, "not even in the remotest corner of the world" can escape from experiencing modern life. We have come to a point to what contemporary philosopher call

post-modernity which is nothing but the culmination of the dialectics of the very modernity, and if post-modernity means, as the Italian philosopher G. Vattimo says, the end of modernity, what we have is the end of history and consequently the end of the world itself.

Berman quotes Novalis' conception of philosophy as homesickness," as an urge to be at home everywhere," as a way of illustrating that effort made by those who shouted and demonstrated in the streets with the hope to achieve a new mode of modernity in which "we all could harmoniously move, in which we all could feel at home." The fall of Berlin's wall meant the end of those dreams of transformation for a new world. The hope did not last long, the New Left fell apart and the end of history meant the acceptance of the dissolution of man, and the emerging of the apocalyptic visions of barbarian hordes destroying New York, writing on the walls "Tear down the walls," as it is shown in film billboards everywhere around the big cities.

Berman attempts to show new ways of modernism that have their roots back in the 1970's, not by annihilating any trace of the old world, but by remembering old forms which could be an inspirations of the new. Perhaps, there is no point to recover the old hopes but, at least, to help us feel all right . We can see some nostalgia for private spaces, communities full of family life, bond with the past, which Berman resumes with the expression "bringing it all back

home”, borrowed from Bob Dylan’ album which includes the song *it’s Alright*.

I am afraid that nothing is all right, and that modernity, as Berman stated, keeps marching with renewed strength. The beginning of the new century has showed us that the bourgeoisie has not soul, and, as Marx said, its greed for money will end up into self-destruction. According to UN’s prospects, by 2050 80% of world population will be living in big cities. Urbanization is clearly a sign of the acceleration of modern life that cannot be avoided. This phenomenon urges to seek new forms of redesigning modernity and modernization if we do not want the apocalyptic fictions to come true. I am not a sorcerer, and I can’t say what the future will be, but I am sure that Berman’s analysis can be an inspiration to help us find new ways of experiencing modernity.

Francisco Javier Méndez Pérez

Canfora, L. (2014). *El mundo de Atenas*. Traducción de Edgardo Dobry. Barcelona: Anagrama, 540 páginas.

Canfora es un profesor universitario italiano de 71 años y otros tantos libros escritos. Uno de los más reconocidos historiadores del mundo griego clásico. Su base marxista le ha mantenido siempre crítico ante la historia, lo que ha confirmado con una perspectiva filológica abierta con la que lee los textos para descubrir prejuicios y múltiples ideologías, que han ido dejando su gran peso en la comprensión objetiva y exacta de los acontecimientos. Este rigor académico se

concilia muy bien con la narración de los hechos. Una narración clara, directa, comprometida y con el objetivo de que sea asequible para sus lectores, por más que vaya acompañada de estudios de muchos autores con los que confronta su propia posición. Esto es muy propio de un investigador y profesor universitario.



Inicia el tema planteando la situación de Atenas, que se encuentra entre mito e historia. Ilustra en el epígrafe primero como nace el “mito” de Atenas. Recurre al historiador Tucídides para describir al gobierno del admirado Pericles como *democracia* de palabra, pero *principado* por los hechos. Esta se mantendrá, a lo largo de la exposición, como una de sus tesis principales: “¡Porque reyes siempre hemos tenido!” (página 17), dice Tucídides. De este modo se va consolidando el mito.

Sin embargo, los mejores pensadores griegos, desde Sócrates a Platón y a Aristóteles no eran partidarios de la democracia. He sospechado siempre que alguna razón habrán tenido. Alcibiades, uno de los predilectos de Sócrates, a quien él mismo formó, consideraba la democracia como “una locura universal-

mente reconocida como tal” (página 19), según escribe Tucídides. Lo mejor de todo es que Atenas nos ha enseñado el valor del conflicto, “que es quizás el verdadero legado de Atenas y el alimento legítimo de su mito” (página 23).

Conviene “desvelar el sentido de este mito” (página 32). Atenas no fue una gran potencia marítima, como se creía. La hegemonía la tuvo Esparta, pero no quiso exportar su mito. A Esparta se la ha presentado con mucha mala fama: militarista, egoísta, envidiosa, endiosada de afán de poder y cosas similares. Pero ¿fue realmente así? Atenas era la democracia, la creación, la riqueza aplicada a toda clase de artes, la filosofía. ¿Fue realmente eso? Max Weber, uno de los mentores de Canfora la definió como “una camarilla que se reparte el botín” (página 42).

La imagen idílica de la Atenas del siglo quinto de Pericles es desintegrada muy pronto por Canfora: “El conflicto domina la vida ateniense en todos y cada uno de sus aspectos” (página 62). Los oligarcas estaban siempre al acecho. La lucha política fue su elemento. Todo el que no se sometía a sus designios lo pagaría con la muerte. Por ejemplo, la condena de Sócrates se debió a una causa política evidente: sus enseñanzas llevarían a la ruina de Atenas. La prueba palpable fue Alcibiades, uno de los más furibundos opositores. “¿En qué consiste, en efecto, la constante, mayéutica, discusión socrática puesta en escena por Platón, sino en la continua crítica del sistema político vigente en Atenas y, más

generalmente, de los fundamentos de la política...?” (página 80).

Hasta aquí la introducción que ha planteado los temas principales, que luego se desarrollarán en las siete partes restantes. La primera plantea el sistema político ateniense. El mito dice que todos tenían derecho a hablar en la asamblea; pero quienes realmente intervenían eran los que sabían hablar y tenían apoyos de los demás para poder expresarse, impidiendo los gritos y las protestas. Aristófanes escribió así en uno de sus comedias: “La asamblea está desierta” (página 91). Esta es la cuestión. Además, cuando se llenaba, la asamblea contaba, como máximo, con 5000 participantes (página 100). La multitud de esclavos no podía participar en ella, tampoco las mujeres y, de hecho, tampoco tomaba la palabra el pueblo llano.

Pericles es el verdadero inventor de la democracia, la mantuvo y la asentó. A su muerte, “deja una ciudad en un estado desastroso” (página 132), lo que era un hecho verificable. Según Platón, la democracia es “un acto de violencia” (página 159), que se impone cuando los pobres alcanzan la victoria, pero ellos son ignorantes, groseros y desenfrenados. Así no se puede gobernar.

El acontecimiento de la guerra del Peloponeso (“la guerra total”) (página 258) acaba poniendo en el gobierno a la oligarquía, que estableció juicios y condenas por doquier. Para salir de la guerra civil, que se había establecido, nombraron a los llamados Treinta, que se pusieron al frente de la caballería. Luego no tardaría en llegar la corrupción, especialmente

en los tribunales. Los persas, Demóstenes contra Filipo. Atenas quedó “reducida a una farsa” (página 479).

La crítica demoledora de que Canfora sobre el modelo político de Atenas lleva a interrogarse por lo que le ha conducido a un estudio tan profundo como descarnado. El esplendor y la crisis de Atenas, el estudio riguroso de los grandes actores y la extraordinaria erudición que pone de manifiesto que Canfora se dirige, en el fondo, a hacer un análisis necesario de la *naturaleza del poder*. Cuando le preguntan a Canfora por la razón de estudiar el pasado contesta que es para entender la actualidad. Y la actualidad es que la democracia parece un cadáver, porque está siendo sustituida por poderes supranacionales. Europa ha condenado a los Estados del sur, que ha puesto bajo el poder económico mundial. Por eso las cosas van tan mal. La democracia ateniense puede reflejar de alguna manera nuestra propia democracia: gobiernan los de siempre y el pueblo se va conformando, aunque esté lleno de rabia por dentro. Las aguas no son nada limpias, sino bien turbulentas y con muchas contradicciones en su seno.

Canfora es mucho más ambicioso de lo que su dedicación a la docencia pudiera hacer esperar. Su estudio carece de conclusiones, ¿por qué? Puede que pronto nos dé otro trabajo más explícito en este sentido. Habla de Atenas, sí, pero también, implícitamente, de otro mundo occidental, también ateniense. Quiere ir mucho más allá. Sabíamos que la democracia era “una verdadera locura”, dijo Alcibiades. ¿No será, acaso, algo

parecido a la nuestra actual, tal y como se encuentra en estos momentos? El juicio es duro, pero nada exagerado, si se piensa en la corrupción que nos inunda. Detrás de nuestra política puede agazaparse una verdadera oligarquía. La esclavitud, o la explotación, siguen presentes por mucho que traten de ocultarse esclavos múltiples que hacían chirriar la democracia de Atenas.

También hoy unos pocos utilizan los votos de la mayoría para lucrarse y esta actuación quiebra la igualdad y la democracia, la falsifica. Las élites nunca renunciarán a sus privilegios.

En cualquier caso, hay que leer este trabajo, que domina las fuentes griegas e integra en su explicación las mejores monografías de la actualidad. Abunda en notas a pie de página, bibliografía escogida por capítulos, cronología detallada, glosario, mapas e índice onomástico.

El modelo político y cultural que representa todavía Atenas no es susceptible de desaparecer. Habrá que seguir estudiando y reflexionando acerca de sus verdaderos fundamentos.

Julián Arroyo Pineda

Davidson, A. (2014). *Religión, razón y espiritualidad*. Traducción de J. G. López Guy. Barcelona: Alpha-Decay, 166 páginas.

Podemos leer aquí tres ensayos del profesor Davidson sobre asuntos muy distintos entre sí: su interpretación de los iconos que representan los estigmas de Francisco de Asís, los límites de la razón y la fe en la obra de Kant acerca de la

religión y la espiritualidad de Foucault. Creo que no muchas editoriales se atreverían con semejantes temas, por lo que se debe subrayar la audacia de Alpha-Decay. Davidson trabaja en las universidades de Chicago y Venecia (en esta última imparte Filosofía de las culturas).



El enfoque sobre los estigmas lo hace Davidson, considerándolos “como una representación cultural” (página 13). Al final del trabajo aparecen ilustraciones de la iconografía. Las fichas de los estigmas están en torno a 1224. Probablemente, el interés de este trabajo sea que Davidson ve en los estigmas de San Francisco “el modelo con el que deben compararse todos los demás ejemplos” (página 53).

En cuanto a la obra de Kant, *La religión dentro de los límites de la razón*, Davidson estudia las relaciones “entre religión y razón” (página 57) y el conflicto que plantean. La tesis de Kant es que “la religión debía cimentarse en la moralidad” (página 61), con lo que Kant cuestiona la primacía de la religión y se entiende que la censura no dejara de caer sobre él. Pasada la época, la actualidad

percibe que Kant no andaba desencaminado.

Igualmente se valora que se atreviera a diseñar “una vía intermedia entre el autoritarismo de la autoridad papal y el maniqueísmo de la individualidad sin principios” (página 71), esto último en debate con el propio Lutero y su interpretación de la Biblia por parte de cada lector individual. El sentimiento es muy personal, pero la razón tiene que ser “pública y universal” (página 72). Por otra parte, “sin la moralidad... la religión no representa nada” (página 72). Como la estructura moral es la misma para todos, se puede establecer la ley universal. Lo importante es cómo nos hacemos mejores personas, no si leemos la Biblia o practicamos sus máximas. ¡Qué bien se entiende esto en la actualidad! Lo que importa es el fin y no el medio para conseguirlo.

Si pasamos los límites de la razón, nos acechan los peligros de la ilusión en los milagros, en los misterios y en la gracia. Esto puede distorsionar, a buen seguro, la razón humana. Practicar la justicia es lo que nos hará ganar la gracia de Dios, o, dicho de otra manera: “El trabajo primero, luego la fe” (página 133).

El tercer ensayo contraponen un texto de Ignacio de Loyola, de sus *Ejercicios espirituales*, con otro de Foucault. Este descubrió en la filosofía antigua “un lugar inequívoco de los ejercicios espirituales éticos, que designó por lo general como técnicas o prácticas del sí” (página 141). Foucault nunca aceptó la sabiduría trascendente de Hadot, pero “¿hay un equivalente inmanente de la

sabiduría trascendente?”, se pregunta David son. Si la hay, quizás puedan encontrarla “los ejercicios del sí” (página 160). Con estas prácticas se trata de ponerse a uno mismo como sujeto y objeto, a la vez, de tal manera que los sujetos sean recíprocamente también el objeto para formar así al propio sujeto, es decir, que éste se autoconstituya. Desde un enfoque de perspectiva ética, el sujeto tiene que producir sus propias conductas desde las que crearse a sí mismo.

Julián Arroyo Pomeda

Flores D’Arcais, P. (2014). *Por una democracia sin Dios*. Traducción de Andrea Greppi. Madrid: Trotta.



Este breve pero enjundioso libro, es una síntesis de los principios fundamentales del laicismo y de la laicidad, escrito con buenos argumentos y en un estilo incisivo y provocador. El filósofo italiano Flores D’Arcais es un buen conocedor de la literatura filosófica actual sobre el tema de las delicadas relaciones entre las iglesias y el poder político. El libro es una buena e inte-

resante mezcla de teoría filosófica y de aplicación de la laicidad a los temas más controvertidos tal y como se producen hoy entre las morales que provienen de tradiciones religiosas y el pensamiento laico (igualdad de la mujer, homosexualidad, divorcio, aborto, eutanasia, rituales laicos etc.). Por eso resulta de suma utilidad su lectura, porque no es un simple tratado filosófico sobre los conceptos básicos de la laicidad, sino que aterriza con fuerza y con contundencia en las arenas movedizas de la política actual para desacralizar todos los aspectos de la vida humana que todavía las diversas religiones intentan mantener bajo su dominio exclusivo y excluyente.

Uno de los ejes temáticos más elaborados por el autor a lo largo de su exposición teórica es el que se refiere a la famosa tesis de Hugo Grocio, el filósofo del derecho del siglo XVII, sobre los fundamentos del Derecho Natural. Según dicho autor, el Derecho Natural se basa en los preceptos de la razón humana y deben ser seguidos por todos los Estados; por eso, no sería necesario afirmar la existencia de Dios para fundamentar la exigencia de su cumplimiento. De ahí, la frase latina “etsi Deus non daretur”, que traducida literalmente significa “aunque Dios no existiese”. Pues bien, esa oración concesiva que nunca se debió entender como una negación de la existencia de Dios, ha sido interpretada a lo largo de la historia de diversas maneras. Y al análisis de las diversas interpretaciones de esa frase dedica una buena parte de sus argumentaciones Flores D’Arcais. Desde luego, el filósofo italiano no está

en absoluto de acuerdo con la versión de Dostoievski en “Los hermanos Karamazov” que afirma por boca de uno de sus personajes que “Si Dios no existe, todo está permitido”.

La tesis fundamental de este libro de Flores D’Arcais está claramente formulada en la respuesta a la pregunta inicial del libro: ¿Es compatible Dios con la democracia? La respuesta del filósofo italiano es contundente: “La respuesta debería ser un NO perentorio, si aceptamos el consejo evangélico (‘Sea vuestra palabra: sí, sí; no, no; todo lo que pasa de esto es del mal procede’), (Mateo 5,37). O para ser más precisos; es decir, en este caso, más sutiles, deberíamos contestar: difícilmente, solo bajo condiciones muy estrictas” (p.11)

Toda la trama argumental de la defensa de esta tesis de una democracia sin Dios se basa en el concepto de “autonomía”, que, según el autor, es sustancial a la democracia y que hay que tomarse en serio, de modo radical. Y Flores d’Arcais lo formula sin ambages a lo largo de todo el libro. O los ciudadanos creemos en el concepto radical de una democracia que consagra definitivamente la autonomía de los ciudadanos, es decir, la capacidad de darse a sí mismos las leyes, con plena soberanía, o bien aceptamos la soberanía del Otro, de un Dios o de un subalterno suyo en la tierra. Las dos soberanías son incompatibles: o democracia real o teocracia más o menos camuflada. Evidentemente eso plantea problemas en todas las sociedades democráticas, ya que solamente en ellas las leyes deben ser elaboradas por los

representantes elegidos libremente por los ciudadanos y no se puede invocar en ellas ningún poder sobrenatural ni la voluntad de Dios como fuente de la legislación democrática. O ejercemos la autonomía humana de nuestra racionalidad libre y responsable o bien obedecemos irracionalmente mandamientos y leyes divinas que no tienen su apoyo en la racionalidad y en la libertad humana. “Tertium non datur”.

Flores d’ Arcais va exponiendo en su libro todos los “males” que se supone acarrea una democracia sin Dios y va desmontando todos los argumentos que aducen los partidarios de una democracia impregnada de religión, a los que él llama los defensores de una “teocracia” más o menos camuflada. Esos males serían el ateísmo, el nihilismo, el relativismo ético y el totalitarismo y todos esos males se darían, según algunos autores, en cualquier sistema democrático que ignorase a Dios, que lo relegase a la esfera privada o que no le otorgase la fuente de toda moralidad. Y los defensores de esa “democracia con Dios”, a los que el filósofo italiano va criticando en este libro, son, entre otros, el Papa Juan Pablo II, el Papa Benedicto XVI, el islamista Tariq Ramadan y el filósofo J. Habermas. Todos ellos son para nuestro autor defensores de una democracia vigilada y tutelada por las tradiciones religiosas de un Dios, sea éste cristiano o musulmán. Veamos, brevemente, cómo Flores D’Arcais va ofreciendo argumentos a favor de una democracia sin Dios en la que los ciudadanos decidan de modo autónomo sobre su modo de vivir.

La idea de que el ateísmo es un mal para la democracia procede de algunos autores clásicos como Alexis de Tocqueville que, en su obra “La democracia en América”, llega a afirmar que un pueblo que no tiene fe es esclavo y, si tiene fe, es verdaderamente libre. Para ese autor francés del XIX, la creencia en Dios es la que en última instancia salva a los seres humanos de una vida centrada únicamente en los placeres materiales y de un egoísmo individualista que impide una vida democrática plena (p.23). Y autores actuales como J. Habermas, dan un giro diferente a esta misma tesis, otorgando a las religiones un papel destacado en la vida pública. Para Habermas los creyentes tienen derecho a expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso, cuando no encuentren “traducciones seculares” para ello (p.22).

Como sostiene acertadamente Flores D’Arcais la democracia moderna se ha ido configurando en medio de enormes tensiones entre la ciencia y las tradiciones religiosas, entre los avances científico-técnicos y las reacciones clericales frente a ellos. Y esa lucha, como demuestra en varias ocasiones el autor, no ha terminado todavía. Pero es que además se plantea nuestro autor, ¿de qué Dios estamos hablando? ¿Cuál es el Dios que necesita nuestro sistema democrático? ¿El Dios de los judíos? ¿El Dios cristiano de los católicos o el de los protestantes? ¿Y cuál de ellos, de entre las múltiples sectas protestantes? ¿O será más bien el Dios del Islam? Son tantas las interpretaciones, que actualmente se dan en los principales monoteísmos y en

los diversos politeísmos, que no sabe uno con cual quedarse.

Las consecuencias sociales y políticas de admitir que las religiones sean la guía política y legislativa de las democracias serían desastrosas. O bien se refugia cada grupo religioso en su propia legalidad identitaria y se olvida que la ley civil es igual y la misma para todos; o bien se corre el peligro de una guerra civil religiosa en la que cada grupo intenta imponer su ley sagrada a los demás (p. 38) El pluralismo religioso, sostiene nuestro autor, debe estar sometido a la ley civil elaborada por un Parlamento elegido por todos los ciudadanos y las leyes religiosas no pueden convertirse nunca en norma de obligado cumplimiento para todos.

Por otro lado, el nihilismo con el que acusan a la democracia los defensores de las teocracias no es tal. Los valores expresados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en las Constituciones democráticas encierran un código moral universalizable, basado en la dignidad y en la libertad de todas las personas. La democracia contiene en su seno el pluralismo moral y la obligación de acatar las leyes que regulan la convivencia entre los ciudadanos. No es cierto que no existan valores morales en una democracia; lo que ocurre es que no hay un dogmatismo moral que se imponga a todos los ciudadanos a partir de una ley divina. Hay un código mínimo común de valores compartidos que están en los Derechos Humanos y en las Constituciones. Y esos valores no tienen por qué expresarse en lenguaje religioso, sino filosófico, racional.

El asunto de definir bien lo que es una democracia no es baladí, según Flores D'Arcais, porque los dos elementos esenciales de una sociedad radicalmente democrática son éstos: el debate público basado en argumentaciones y un "ethos" republicano que impregne la vida de los ciudadanos. Por tanto, la idea de que la democracia consiste solamente en un mero recuento de votos, que se realiza periódicamente, es una falsificación muy peligrosa de la misma. Lo importante de una democracia es la creación de espacios deliberativos en los que todos los ciudadanos puedan realmente ejercer su libertad de opinión y de expresión para poder comunicar a los demás sus ideas. Como señala con agudeza el autor, si decimos que "un hombre, un voto" es un principio básico de toda democracia, habrá que luchar a conciencia también para que la democracia no se convierta en un sistema mafioso y corrupto en el que se puedan aplicar otras fórmulas perversas como "una bala, un voto" o "un soborno, un voto". (pp. 45-46). Para ello hay que regenerar la vida democrática de forma constante y continuada porque la democracia es un sistema frágil.

Para los filósofos, al igual que para todos los ciudadanos, es muy importante que los argumentos sean racionales y que no provengan de dogmas misteriosos e inescrutables de carácter religioso. En el debate público no puede valer el argumento de "Dios lo dice" o "Está en las Escrituras", sean éstas cuáles sean. Por eso, como señala Flores D'Arcais, en la vida política y parlamentaria de una

democracia no se pueden admitir los argumentos teológicos, porque se acaba convirtiendo el debate en unas "teomaquias" donde los dioses suplantan la razón y la voluntad de los ciudadanos. Por eso, toda democracia debe ser "atea" y actuar sin acudir a leyes ni a voluntades divinas. La palabra de Dios es válida en las Iglesias, pero no en los Parlamentos.

Otros males que se achacan a la "democracia sin Dios" son el totalitarismo y el relativismo ético. Nuestro autor se detiene en el análisis de ambas acusaciones y argumenta en su contra. Ya se ha dicho con anterioridad que un sistema democrático implica que la democracia es una confrontación dialéctica de los argumentos. Por lo tanto, un sistema democrático se basa en el diálogo y en el debate permanente y es incompatible con cualquier forma de totalitarismo. Eso lo sabía bien Karl Schmitt que defendía la obediencia absoluta del ciudadano al Estado y se burlaba del afán discudidor de los parlamentarios en una democracia. El nazismo, el fascismo y el estalinismo fueron sistemas totalitarios y así lo recuerda en varias ocasiones Flores D'Arcais. Esos totalitarismos defendían un Estado omnipotente y un Partido único al servicio de una ideología antidemocrática contraria a los derechos humanos y a la libertad de los individuos.

En cuanto a la acusación de relativismo ético, la cuestión es aparentemente más complicada, pero nuestro autor trata de resolverla aduciendo que el relativismo ético es consustancial a la democracia. Eso no significa que la defensa de la democracia y del "ethos democrático"

sea algo arbitrario, sino todo lo contrario. El filósofo italiano acusa al cognitivismo ético de querer demostrar lo indemostrable; a saber, que en última instancia, el fundamento de un mundo normativo o de un conjunto de normas ético-políticas es fruto de una “pura elección” y no la conclusión de un silogismo racional. En definitiva, que el deber-ser siempre se basa en una presuposición de un deber-ser aceptado previamente. ¿Cuál sería la decisión existencial e irreductible que funda la democracia? La igual dignidad de todos los seres humanos. Si apostamos por esa decisión, entonces tendremos que convenir en que es preciso sostenerla e impulsarla mediante el “ethos democrático”. Eso, concluye Flores D’Arcais, es lo propio del pluralismo político y del relativismo ético, que en ningún caso conducen al nihilismo, pues cada persona elige y toma sus decisiones sobre su vida en función de unos valores. El relativismo ético es lo contrario del dogmatismo moral y de cualquier forma de totalitarismo, pues significa la aceptación del pluralismo pero con unos límites: la igual dignidad de toda persona, su libertad y sus derechos esenciales.

Finalmente, otra característica que señala el filósofo italiano en los sistemas democráticos es la laicidad. Una democracia es laica por definición, porque solamente una efectiva separación y autonomía entre la fe y la razón en la esfera pública y entre los Estados y las confesiones religiosas en la vida política puede ayudar a desarrollar plenamente los ideales de libertad y de igualdad jurídica de todos los ciudadanos. Solamente

una democracia donde Dios esté fuera de la vida política puede garantizar la igualdad para todos ante la ley al hacer abstracción de las creencias de los ciudadanos.

Como colofón final de esta reseña, me parece muy sugerente la apelación del autor a la lucha por la autonomía, por la emancipación de todos y cada uno de los ciudadanos. La soberanía del ciudadano radica en su voluntad de emanciparse de toda tutela y en su capacidad de pensar por sí mismo. Los temas más controvertidos hoy, como el aborto, la homosexualidad, la manipulación genética, la eutanasia, las nuevas formas de familia etc. exigen esfuerzo de racionalidad, reflexión y lucha política. Las religiones siguen jugando un papel oscurantista y reaccionario en la solución de estos problemas morales porque nos ofrecen la salvación si tenemos fe absoluta en el Otro, en el Omnipotente; pero como indica Flores D’Arcais, la democracia es ante todo la pasión de ser ciudadanos. Con sus propias palabras, “para la democracia vale más que para cualquier otra cosa el principio de que solo mientras hay lucha hay esperanza. La filosofía puede poner de manifiesto y denunciar las contradicciones del mundo, pero solo la acción puede cambiarlo. La acción de todos y de cada uno” (p. 103)

Luis María Cifuentes Pérez

Foucault, M. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2014, 368 páginas.



Este libro es la transcripción del último curso dado por Michel Foucault. Lo inició el 1 febrero y lo acabó el 29 de marzo de 1984. El 25 de junio del mismo año moría a causa del SIDA. Es un curso corto, mucho más que los anteriores. Foucault estaba bastante débil, pero tampoco era consciente de que estaba viviendo los últimos meses de su vida. Nadie lo sabía, aunque todos (incluido él) sabían que, probablemente, no le quedaba mucho tiempo de vida. He titulado la reseña *un testamento filosófico* y no *el testamento filosófico* para dar al término una cierta ambigüedad. Ambigüedad que se deriva de que ni Foucault presenta el curso como un testamento, ni tampoco Foucault sabía que sería el último. Hay de todas maneras muchas referencias a la enfermedad, a la muerte, a los últimos momentos de la vida de Sócrates, que hacen tentador considerarlo como un testamento. En todo caso fueron las últimas palabras públicas de Foucault. La publicación original del libro, en francés, se efectuó el año 2009. El editor, como en los otros seminarios, es Frédéric Gros, bajo de dirección de François Ewald y

Alessandro Fontana. La traducción de Horacio Pons es muy acertada.

El libro es, desde cualquier punto de vista, imprescindible para quién esté interesado por el conjunto de la obra de Foucault. Pero de una manera más específica, el libro completa el giro dado a partir de sus últimos seminarios. Sobre todo en relación con los dos anteriores. En *La hermenéutica del sujeto* Foucault se centra en la cuestión que podríamos denominar *ética*, entendida como práctica de la libertad, como elección vital. Foucault utiliza el término introducido por Pierre Hadot de ejercicio espiritual para desarrollar lo que él llama el cuidado de sí mismo. Es, en cierta manera, el compromiso que cada cual tiene consigo mismo para hacer de su vida una obra de arte. Sería el gobierno de sí mismo. En *El gobierno de sí y de los otros* Foucault vuelve a sus problemáticas políticas. Esto contradice las versiones de que Foucault deriva hacia un dandismo, un esteticismo individualista. Foucault no se olvida nunca de que el cuidado de uno mismo tiene relación con el cuidado del otro. Por esto en este seminario trata del gobierno de los otros. Pero lo hace a partir de una práctica que había definido como un ejercicio espiritual, que era la *parresía*. Es un término que quiere decir veracidad, franqueza. Pero en este seminario le da una dimensión política porque la entiende como el coraje para interpelar al poder desde la verdad. Tanto si nos referimos de un ciudadano que habla en la asamblea, como de un cortesano que habla con el monarca, hablamos entonces del com-

promiso con la ciudad, con la polis. Pero en este seminario que nos ocupa le da una tercera dimensión, que quizás podríamos llamar moral, considerando a esta como las normas de conducta referidas a los otros. La *parresía* a la aquí se refiere Foucault está representada por Sócrates y por los cínicos. Su conducta es social, está orientada hacia los otros pero no es directamente política. Es tan peligrosa como ésta, por cierto. Cuando Sócrates, dice Foucault, se niega a participar directamente en la política por el riesgo que implica no lo hace por miedo a la muerte, sino porque si le matan no lo podría llevar a cabo su destino, que es el del diálogo con los ciudadanos. Foucault también precisa la diferencia entre la *parresía* de la profecía, de la sabiduría y de la pedagogía como transmisión de un saber. Son cuatro formas de veracidad diferentes, Es a partir de aquí que Foucault define lo que son las cuatro actitudes filosóficas básicas. La profética, que promete una verdad que emancipara moral y políticamente. La del sabio, cuyo planteamiento es que la verdad ilumina la conducta moral y política adecuada. La técnica, que convierte en heterogéneo el discurso verdadero del ético y del político. Y, finalmente, la suya, la crítica, la de la *parrhesía*, que, considerando la verdad, la moral y la política diferentes, analiza la manera como están relacionados. Los ejemplos de las tres primeras serían el marxismo, la metafísica y el positivismo.

Otro tema muy interesante que plantea el libro es la contraposición entre dos diálogos *Alcibiades* y *Laques*. Esta

reflexión aclara las dos líneas bajo las cuales Foucault explica lo que es el cuidado de sí. O como un trabajo del alma, orientado hacia la inmortalidad o sobre la vida, orientado a hacer de esta una prueba, un arte, un aprendizaje de ella. Hay que decir que en este seminario Foucault no utiliza el término *ejercicio espiritual* sino el de *verdadera vida*, que le permite situar la importancia nuclear que da al término *parresía* en los dos últimos seminarios.

El libro desarrolla todo un trabajo muy preciso sobre Sócrates, sobre todo en relación a su función y a su muerte. También un estudio intenso del cinismo, por una parte como escuela antigua, pero por otra como un movimiento que, según Foucault, atraviesa toda la historia de la filosofía. La vida cínica se define por cuatro aspectos: una vida independiente, recta, soberana y dueña de sí misma.

Trata igualmente del cinismo como transgresión, lo cual le permite volver sobre poderosas influencias como Georges Bataille. Hay, finalmente, todo un estudio del cristianismo como forma de vida alternativa a la filosofía, que irá convirtiéndose progresiva en una práctica institucional. Spinoza sería el último representante de una vida filosófica. Múltiples y sugerentes comentarios sobre temas como la militancia revolucionaria, la vida alternativa, la rebelión nos dan constantes materiales para pensar sobre temas actuales e interesantes.

Dice Foucault en un momento: “Trataré el año que viene...”. Desgraciadamente no hubo más cursos, que acabaron con la propia vida de Foucault.

Disfrutemos, por lo menos, de todas estas publicaciones que son un estímulo para cualquiera que quiera pensar el mundo en que vivimos.

Luis Roca Jusmet

Gamper, D. (Edición) (2014). *La fe en la ciudad secular. Laicidad y democracia*. Madrid: Trotta, 214 páginas.



Entre nosotros, de vez en cuando vuelve a resurgir la inquietud por el papel que debe jugar la religión en la política y, más concretamente, en la democracia. La respuesta al lugar de la religión en el espacio público es dada ahora por las contribuciones de diez autores, con la exactitud de que cinco tratan de la secularización y otros cinco de la laicidad.

Que los españoles no vivimos en una ciudad secular nos lo confirma la Constitución del 78 –nada menos– y se encargan de recordárnoslo los numerosos convenios y acuerdos legales con la principal de las religiones, la Católica. Además, nuestros gobiernos acuden solícitos ante su llamada, bien sea para mostrar su presencia en la proclamación de santos en Roma, incluir la asinatura

de religión en el espacio escolar, con igual importancia a la de otras materias, o empezar a temblar ante las exigencias nada razonables de legislar acerca del aborto o similares.

Ya sé que me dirán que deje este tipo de concreciones, porque en este trabajo se trata de un análisis teórico, sin descender a detalles. Pues no estoy de acuerdo, ya que es el descender a los detalles y a la práctica lo único que puede confirmar los análisis teóricos. Además, son precisamente los análisis de altura teórica los que deberían conducir a la eliminación racional de las singularidades, en lugar de apuntalarlas, o de situarlas en perspectivas más amplias. De lo que tengo dudas es decir libros como el que comento contribuyen a resolver tan excelsos asuntos.

El segundo párrafo del comienzo de este trabajo plantea si la ciudad singular puede “hallar las fuentes de su legitimidad en sí misma” (página 9) y no en su tradición religiosa pasada. Por mi parte, rotundamente sí y buscar otra cosa es perder el tiempo en disquisiciones vanas. La gestión de la sociedad secular debe hacerse “con independencia de las creencias de cada cual” (página 10), todas ellas muy respetables, pero ni un paso más.

En cuanto a la *secularización*, Victoria Camps considera “la secularización inacabada” (página 21), por lo que pervive lo religioso. Lo que querría es que me dijera cómo ponemos ponernos manos a la obra todos para concluir la de una vez por todas, en lugar de favorecer la “supuesta pervivencia de lo religioso”

(página 13). Parece que de la tradición religiosa sólo queda “la sed de justicia” (página 34), pues a ello.

Giacomo Marramao no cree en el “retorno de la religión” (página 41); por tanto, dejemos de convertir la religión en la identidad de Occidente. Apartemos ya el desencanto y las pasiones tristes. Que se haya transformado la religión sólo estoy dispuesto a reconocer lo en una milésima parte.

Mercè Rius pide tener fe en la libertad, ¿quién va a negar esto?, pero más que creer en la libertad habría que exigirla y ejercerla intensamente. Por otra parte, hay cosas que no acabo de entender, como esta: “La libertad ha heredado la trascendencia -y la fe- que antaño correspondían a Dios. Nadie sabe ni a dónde va ni de dónde viene” (página 91). ¿Por qué no lo sabe? Claro que igual lo que queremos decir es que sólo son libres los hijos de Dios, o que el amor de Dios es el único que nos hace libres. No creo ya en estos tiempos en que existían semejantes tradiciones tan fantásticas.

Jordi Ribas tiene razón al plantear las implicaciones políticas que implica la secularización. De acuerdo también con que en el espacio de la irreligión (Guyau) “el modelo político es la democracia representativa” (página 70), por más que su modelo será el republicano federado. Discutiría, en cambio, la idea de individualidad del catolicismo en relación con la individualidad moderna.

Sólo con la tradición no se resuelven “los problemas de la convivencia en el mundo globalizado” (página 15), según Amelia Valcárcel. Se trata de

actuar no desde una base de “fundamentación religiosa” (página 105), sino desde un fundamento racional. Todo racionalismo religioso es bien discutible.

Pasando ahora al tema de la *laicidad*, abre Oriol Farrès con la manida diferenciación entre laicidad y laicismo, que también debería ser superada, pero bueno está. De acuerdo con que hay que mantener separado lo que nunca debió mezclarse, es decir, las relaciones del Estado con las creencias religiosas, conservando la neutralidad. No estoy de acuerdo con que decir laicismo es igual que decir antirreligioso (página 119), ni tampoco veo el agonismo de la democracia”, aunque Farrès aclare que se trata de “relaciones... pacíficas, pero en controversia” (página 137), lo que es preferible al “choque de las civilizaciones”.

Alessandro Ferrara advierte de que hay que diferenciar entre el contexto plurirreligioso americano y el monofesional “habitual en Europa” (página 16), lo que tiene consecuencias importantes y singulares, así como diferentes problemáticas.

Para Daniel Gamper hay una laicidad postsecular, en la que la ciencia tiene primacía y se enfrentará a las religiones, en cuanto creencias irracionales, pero que en todo caso no pueden ser asimiladas a la racionalidad científica. En la sociedad postsecular la laicidad ha de ser abierta y el Estado debe “implementar la neutralidad institucional” (página 174).

Ángel Payol cree que hay que negar un estatuto específico a las religiones y que esto no supone discriminar a los

creyentes, que son los que están obligados a adaptarse a la sociedad secular y no al revés. Cualquier concesión “a las voces religiosas es innecesaria e indeseable” (página 188), cuando aluden a que Dios lo ordena en materias debatidas. Los creyentes pueden incorporarse a la deliberación política como cualquier otro ciudadano. El papel de la religión en el espacio público democrático es el mismo que el de cualquier otra fuente institucional, siguiendo las líneas de racionalidad establecidas. Aquí estoy plenamente de acuerdo.

En cambio, discrepo de la posición de Joan Vergés de que el contexto español exige una “laicidad positiva” (Sarkozy), dada la tradición de la mayoría de ciudadanos españoles. No lo acepto, aunque estuvieran demostradas las creencias mayoritarias. Estas afirmaciones son las que generan demasiada confusión.

Discrepancias aparte, la lectura de este libro puede ser un buen acicate para debatir un tema tan complejo como el lugar de la religión en la democracia. En este preciso sentido, resulta muy estimulante y cualquier lector agradecerá todas y cada una de las contribuciones recogidas aquí.

Julián Arroyo Pomedá

Han, B-Ch. (2014). *La agonía del eros*. Barcelona: Herder, 79 páginas.

En el universo platónico griego *eros* representa a la filosofía. En efecto, el Amor es filósofo, por ser un intermediario entre el sabio (*Poros*) y el igno-

rante (*Penia*), de acuerdo con el relato que Platón pone en boca de Diotima. Su naturaleza está pletórica de vida. Ama lo bello y “la sabiduría es una de las cosas más bellas”. Si *eros* muere, con él finaliza también la filosofía. Con tal acción sólo puede aparecer el desastre total. Éste es un libro, pues, de filosofía.



Han tiene orígenes coreanos, estudió en Friburgo y Munich literatura y teología y acabó doctorándose con una tesis sobre Heidegger. Ahora es profesor de Estudios culturales en la Universidad de las Artes de Berlín.

La editorial Herder ha publicado ya en castellano tres libros suyos, *La sociedad el cansancio*, *La sociedad de la transparencia* y *La agonía del eros*. Los tres son trabajos muy breves, tanto como importantes son las tesis que plantean. Ante la situación descrita, uno podría preguntarse qué se puede hacer. Seguramente, emprender una urgente lucha (*agonía*) sin cuartel para impedir que se extinga gradualmente la institución gravemente herida y todo lo que ella implica.

Han arranca con una afirmación contundente: “en el infierno de lo igual,

al que la sociedad actual se asemeja cada vez más, no hay ninguna experiencia erótica” (página 10). ¿Qué pasa con el amor en nuestras sociedades? Dicen algunos que se está destruyendo por causa de una libertad sin límites, pero Han corrige que la razón más profunda es por “la erosión del *otro*” (página 9), convirtiendo todo “en objeto de consumo” (página 11). Por eso nace el narcisismo y la depresión, que sólo *eros* puede vencer para que no ocurra la situación de melancolía.

Todo se va poniendo al servicio de la necesidad de rendimiento, hasta el mismo sujeto, que se está explotando a sí mismo a base de exigirse más, porque el tú puedes nos coacciona todavía más que el antiguo tú debes. De este modo, el cuerpo se hace mercancía, que utiliza el capitalismo para endeudarnos más y más, a fin de que los seres humanos sigan produciendo cuantiosos rendimientos. En definitiva, que “el capitalismo elimina por doquier la actividad para someterlo todo al consumo” (página 30).

Para trabajar por el premio de poder consumir, la vida se reduce a “mera vida” (página 31), en la terminología de Han, porque el capitalismo obliga a vivir únicamente para consumir y esto le convierte en el absoluto de Hegel con total obscenidad, mediante la desaparición del *eros*.

He aquí que nos encontramos de lleno ante un juicio severísimo al capitalismo y al neoliberalismo, que son capaces de exponer la vida y pornografiar el amor. Ya no hay ni siquiera sexo, sino solamente porno y de este modo

eros queda profanado: “*Profaniza* el Eros para convertirlo en porno” (página 52).

Esta clase de sociedad es decepcionante y se da una crisis oceánica, que alcanza al arte, a la literatura, al otro y al *eros*, borrándose toda diferencia, porque “el dinero en principio lo hace todo *igual*” (página 64).

Sin *eros* tampoco hay *logos*. Esta forma de vida y de sociedad debe ser transformada en otras diferentes. Esta es la aspiración del *eros*, que “mantiene en pie la fidelidad a lo que está por venir” (página 70).

En la actualidad se encuentra en un proceso de estado avanzado la sustitución de la teoría por los datos. En la teoría hay un *pensar*, mientras que los datos sólo permiten el cálculo. Por eso el caudal de datos e informaciones aquejan hoy “la ciencia de la teoría, del pensamiento” (página 75) y la deforman. Se trata de la crisis del espíritu. Han concluye recurriendo al Platón del *Banquete*. *Eros* es *philosophos*, es decir, amigo de la sabiduría. “Es necesario haber sido un amigo, un amante para poder pensar” (página 79). Hay que dejar de ser esclavos explotados para alcanzar definitivamente la libertad verdadera, que no es riqueza, placer y éxito individual y egoísta, como propone la modernidad. No podemos ser instrumentos de una sociedad de mercado sin identidad y amor humanos con los demás.

La política debe volver a imperar en su primitivo sentido griego. Igualmente, el neoliberalismo está consiguiendo despolitizar la sociedad, porque sabe que la *polis* es el *locus* de realización de los

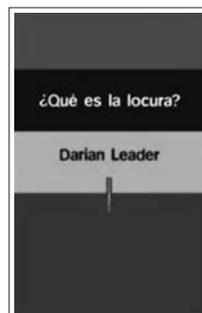
seres humanos libres. La cultura occidental se va agotando así, a base de un cansancio abrumador, que sólo considera el rendimiento del sujeto. Reina entonces el hastío, el sentido está vacío. Al otro, igual y homogéneo, no se le puede amar, porque ha desaparecido su identidad, apareciendo únicamente como mercancía para ser consumida. Los males del presente, si no se corrigen, conducirán al derrumbe total.

En el tema de la explotación interesa tener muy en cuenta el cambio de perspectiva propuesto por Han. Ya no se trata de la explotación de los otros, del proletariado, como denunció Marx. Es que ahora se lleva a cabo la autoexplotación: “el sujeto del rendimiento... no es realmente libre, pues se explota a sí mismo” (página 19). Por eso, no hay excusa posible.

La filosofía tiene aquí un papel fundamental, porque en esta complejidad de un discurso que nos impulsa a la autoexplotación es preciso descubrir que hemos pasado del ser al tener y al aparecer. No existen libertades, todo es apariencia oculta, que puede acabar con nuestras vidas. Hay que analizar y profundizar en todo esto, que no son simples obviedades. Han es un hombre todavía joven, del que se puede aprender mucho, y que tiene tiempo en su cincuentena para ir construyendo su pensamiento. Conviene prestarle la atención que se merece.

Julián Arroyo, Pineda

Leader, D. *¿Qué es la locura?* Traducción de Raquel Vicedo. Madrid: Sexto Piso, 2013, 440 páginas.



De adolescente llegué a la lectura de Freud asediado por múltiples conflictos psíquicos. Los textos del fundador del psicoanálisis han sido para mí una extraordinaria caja de herramientas para entenderme mejor a mí mismo y a los otros. Mi fantasía era ser psicoanalista, pero unas instituciones académicas fuertemente conductistas y biólogos me desanimaron. Fue a través de mi trayectoria filosófica que me interesé por Lacan. O mejor dicho, en el punto de encuentro de mis intereses filosóficos y psicoanalíticos. Pero Lacan es un hueso duro de roer, un camino absoluto que para recorrerlo hay que armarse de paciencia y de esfuerzo. La ocasión me la brindó un pequeño libro que vi casualmente en una librería que se llamaba *Lacan para principiantes*. Es una colección que combina el texto y las ilustraciones. Me quedé impresionado por la seriedad y el rigor. Fue mi camino de entrada a Lacan, al que he dedicado muchos años de estudio. La verdad es que incluso me olvidé del nombre del autor del libro que no era otro que Darian Leader.

Me vuelve ahora Darian Leader con un libro extraordinario sobre la locura.

Extraordinario por la claridad y el rigor de la exposición. Intempestivo en una época en el que la alianza entre la psicología cognitivo-conductual y la psiquiatría biológica ha eliminado el sujeto de la locura transformándolo en un objeto para manipular y un enfermo al que medicar. Porque hay que decirlo muy claro y Leader lo dice: los locos existen. Se equivocó la antipsiquiatría, a pesar de muchos de sus aciertos críticos contra la psiquiatría convencional, al decir que la locura no existía, que era una pura etiqueta social. Lo que no existen son los enfermos mentales, Porque las enfermedades son disfunciones físicas, sean del hígado o del cerebro, y la locura es otra cosa. Es una estructura y es un fenómeno, nos dice Leader, siguiendo el trabajo definido por la tradición psicoanalítica freudiano-lacanian. Y si hay que tener valor para ser laciano (excepcionalmente Francia, Argentina y algunos otros lugares donde ha adquirido un reconocimiento), todavía lo es más serlo en Londres. Lo es porque al margen del pragmatismo anglosajón sí que en Gran Bretaña hay una tradición psicoanalítica muy potente: Melaine Klein, Bion) y mucho prejuicio antilaciano. Pero, como decía Aristóteles, hay que elegir antes la verdad que a los amigos. Y esto es lo que hace Leader, apostar por la teoría y la práctica laciana porque es la que le ofrece una mejor caja de herramientas teóricas y prácticas para enfrentarse al tema de la locura. Pero, como no es en absoluto sectario, quiere remontarse a los propios orígenes de la psiquiatría, en el siglo XIX (Pinel, por ejemplo) para

señalar que, a pesar de que era un camino diferente del que él ha elegido, había un esfuerzo por entender a los locos y sobre todo sus procesos de restitución, de compensación a partir de los cuales podían estabilizarse. La deriva que denuncia Leader es la de la medicalización absoluta de la locura, que lleva a perder la subjetividad del psicótico para transformarlo en un enfermo mental que ha de tratarse de manera estándar. Esta manera uniformizadora es la que establece la biblia de los psiquiatras que es el DSM, actualmente en su quinta edición. Lo que es el DSM es una manual de instrucciones al servicio de las multinacionales farmacéuticas. Esto no quiere decir que los fármacos sean negativos por principio, desde luego. Pero han de tener una función estabilizadora en una crisis psicótica, es decir, en el desencadenamiento de una explosión de locura en la que el sujeto está dominado por un estado de caos o por una explosión violenta. Pero Leader cuestiona el axioma de que la psicosis es incurable y debe ser tratada como una enfermedad crónica.

¿Qué es entonces la locura? Lo primero que hay que hacer es no confundir los síntomas con la estructura. Aquí Leader utiliza un concepto fundamental de Lacan, que es el de estructura clínica. Para Lacan hay cuatro estructuras clínicas fundamentales, que son la neurosis, la perversión y la psicosis, que están determinadas respectivamente por los mecanismos de la represión, la negación y la forclusión. Cada una de ellas tiene formas diferenciadas (como la histeria, la

neurosis obsesiva y la fobia en el caso de la neurosis) que en el caso que nos ocupa, que es la psicosis, serían la esquizofrenia, la paranoia y la melancolía. No voy a entrar ahora en la explicación, tremendamente compleja, de las estructuras y los mecanismos que las determinan. Leader nos da, de todas maneras, la explicación más clara que jamás he leído sobre el tema, que se complica de manera artificial por el lenguaje barroco de Lacan, que, afortunadamente, el autor del libro rechaza. La estructura (que Leader, muy acertadamente y como otros psicoanalistas lacanianos, prefiere llamar psíquicas que clínicas) es la manera como el sujeto configura su propia significación, la relación con el Otro y la regulación de su libido, de su manera de gozar. La psicosis es una estructura, no un síntoma. Hay psicosis o locuras para Leader son sinónimos) explosivas y silenciosas. Un loco puede convivir con un delirio y pasar por un hombre normal. Esto explica el que ciudadanos “ejemplares” sean capaces de actos atroces que nadie entiende. Pero un loco puede existir sin delirio. El delirio es propio del paranoico y no deja de ser una reconstrucción para evitar una devastación psíquica. Igual que para el melancólico el delirio de culpabilidad le permite vivir, a veces compensado con episodios maníacos. Y el esquizofrénico puede alterar estados de equilibrio con explosiones acompañadas de delirio y alucinaciones. El ser humano es lingüístico y es en el lenguaje donde se construye el delirio. Porque el loco no pierde nunca la lógica, no es este el problema. Lo que pierde es

una posición en el mundo que le permita vivir y convivir con los otros. Su manera de estar en el mundo es problemática, no es capaz de sostener lo real. Necesita ayuda, pero esta ayuda no debe consistir en eliminar su subjetividad ni en encerrarlo. Puede haber un encierro puntual para evitar las consecuencias de una violencia devastadora pero este no es el lugar del loco. Lo que hay que trabajar son mecanismos de compensación que como ya señaló Lacan puede ser la escritura, la invención. No todos los locos son geniales pero pueden encontrar formas de creatividad modestas y espacios para vivir y convivir. Este es el mensaje, muy humanizador de Darian Leader.

El libro está elaborado de manera sistemática, siguiendo un hilo conductor muy coherente que nos permite entender lo fundamental: qué es un loco o psicótico, cuáles son sus causas y cuál puede ser su tratamiento. Leader no tiene soluciones ni fórmulas, critica lo que le parece un mal planteamiento y abre un horizonte para ir desarrollando, con paciencia y humildad, pero arriesgándose con conceptos radicales. Expone con detalles tres casos que analiza de manera muy minuciosa. Uno es el caso Aimée, que fue el que le permitió al joven psiquiatra Jacques Lacan desarrollar, sobre bases freudianas, su teoría y su tratamiento de las psicosis. Otro un caso tratado por Freud como ejemplo de neurosis obsesiva (“El hombre de los lobos”) que psicoanalistas posteriores consideraron un caso de psicosis. El carácter polémico del caso da mucho más juego que el caso de paranoia analizado

por Freud, el caso Schreber, muy interesante pero también muy estudiado. Finalmente, un caso espectacular, el médico inglés Shipman, al que se le acusó, no hace muchos años, de matar a centenares de personas.

El libro, insisto, me parece fundamental, no solamente para entender la locura, sino para abrir múltiples reflexiones sobre el psiquismo humano. Pero también sobre la biopolítica centrada en la dicótoma salud/enfermedad mental, que Leader considerará ficciones con un papel de normalización. Sin haberlo cotejado con la versión original me parece evidente el magnífico trabajo de la traductora, Raquel Vicedo. Entre Darian Leader y Raquel Vicedo consiguen que un tema difícil y complicado sea expuesto con un estilo y un lenguaje fluido y claro. Felicidades a los dos.

¿Críticas? Básicamente una. Me parece que es mucho más claro hacer la distinción que hacen otros psicoanalistas lacanianos como Diana Ravinovich o Massimo Raccalcati, entre psicosis y locura. Porque, si entendemos la psicosis como estructura y la locura como fenómeno, podemos diferenciar conceptualmente mucho mejor las dos cuestiones. Una cosa es la estructura psicótica, que puede explotar o no en fenómenos de locura visible, y otra es la locura, que a veces puede ser incluso propia de una histeria grave en una situación de descontrol. Esto permite matizar un poco más la diferencia entre procesos de desintegración y de restitución, que no dejan de ser intentos de auto curación, de las psicosis. Igualmente estaría bien que

Leader incorporara (quizás ya lo hasta haciendo) aportaciones muy nuevas del psicoanálisis laciano, como el estudio de lo que llaman psicosis ordinarias (sin síntomas de locura) o incluso la definición del autismo como una estructura diferente de la psicosis.

Luis Roca Jusmet

Leader, D. (2014). *El robo de la Mona Lisa. Lo que el arte nos impide ver*. Traducción de Elisa Corona Aguilar. Madrid: Sextopiso, 192 páginas.



Darian Leader es un psicoanalista británico que ha trabajado de manera muy interesante, en múltiples ensayos, sobre diversos artistas. Lo primero que hay que decir es que, si el psicoanálisis británico tiene una sólida tradición (Melaine Klein, Winnicott, Bion), más extraño es encontrarse con uno que sea laciano, como es el caso. No es el único, hay otros casos interesantes, como el de Ian Parker, pero no es nada corriente. Lo cierto es que, como estos psicoanalistas tienen que superar las resistencias de su propia formación, la aproximación a Lacan es siempre muy

sólida y lúcida. De Leader había tenido la satisfacción de leer anteriormente dos publicaciones suyas. Una es el *Lacan para principiantes*, una excelente y divertida introducción al psicoanalista francés, y otro *¿Qué es la locura?* En estos dos libros se ve claramente la virtud de expresar en el lenguaje más claro posible conceptos muy densos, complicados por el barroquismo del propio Lacan.

Leader es un psicoanalista experto en tratar temas relacionados con el arte. Pero nunca lo hace de manera mecánica ni dogmática. Lo hace aprovechando el potencial teórico de Freud y de Lacan para profundizar sobre una cuestión apasionante, que es lo visible y lo invisible en el arte. Leader parte de un acontecimiento increíble, el robo de la Mona Lisa del Museo del Louvre el año 1911 para plantear toda una serie de reflexiones sobre el significado del arte. Significado que no sólo se manifiesta en el propio objeto artístico sino en el lugar vacío que deja. Porque después del robo miles y miles de personas desfilaron por el Museo para ver el lugar vacío que había dejado. El vacío no se entiende entonces sino como una creación, un lugar establecido por una estructura que posibilita la ausencia, la falta de algo.

¿Qué es el arte? Seguro que no es posible una definición definitiva, pero sí una aproximación que nos ayude a entenderlo mejor. Leader nos da una serie de claves muy sugerentes. Por ejemplo, que el arte no es lenguaje a través del cual el artista quiere comunicar algo. El arte no es un lenguaje, aunque sí

un efecto del lenguaje simbólico, que sin él no sería posible. El artista hace, no expresa, al elaborar su obra. Y lo hace impulsado por algo que tiene que ver con la propia supervivencia psíquica. Decía Picasso que pintaba para no tirarse por la ventana. Pero hay otros elementos que nos permite entender algo más del arte, como la noción de sacrificio o de ofrenda, con el que trazamos una analogía interesante con la religión.

La Mona Lisa y Leonardo de Vinci son asuntos apasionantes y Leader los trata a fondo, pero yendo mucho más lejos y ampliando este horizonte concreto. Leader atraviesa muchos de los conceptos lacanianos clave a través de este ensayo: la mirada como pulsión escópica, la imagen, el deseo, la Cosa. Viaje que tiene una doble fecundidad. El arte nos permite entender mejor el significado de estos conceptos y al mismo tiempo estos conceptos nos permiten entender de manera más amplia lo que es el arte. Mención aparte por su importancia y por la profundidad de los comentarios es la noción de sublimación. La cuestión del imaginario también es tratada por Leader de una manera muy precisa y fecunda.

Es un libro que te atrapa desde el principio hasta el final. Su misma escritura tiene una continuidad que lo favorece: sin capítulos parece escrito de un tirón. Y seguro que a la mayoría de los lectores les pasará lo mismo que a mí: se lo leerán también de un tirón. El estilo es fluido, lleno de anécdotas y de ejemplos que son al mismo tiempo pertinentes y curiosos. La excelente traducción de

Elisa Corona Aguilar también es un elemento más para que sea un ensayo realmente redondo.

Luis Roca Jusmet

Nietzsche, F. (2014). *El anticristo*. Barcelona: Herder, 97 páginas.



Otra entrega más de “el manga”, con cuatro personajes en su puesta en escena: el anciano, dos jóvenes (Ken y Kang), interesados por la cultura occidental, y Lutz, líder de un grupo de resistencia que quiere hacer un cambio social, mediante la revolución.

Todo se organiza en torno a cuatro partes. La primera está dedicada a la muerte de Dios, que presenta el anciano a la sociedad, la cual rechaza estas propuestas con contundencia y hasta con violencia, aunque no consigue que cese en su empeño, ante la sorpresa de los dos jóvenes por la dura reacción de la mayoría.

La sección segunda analiza el engaño de la religión. El anciano reprocha a los dos jóvenes que tengan una visión demasiado excelsa de Europa, originada por el cristianismo y la filosofía moderna. En la poderosa Europa los

jóvenes comprueban que se pasa incluso hambre y escasea el trabajo. La religión ha manipulado hasta al mismo Dios, corrompiendo el pensamiento. El anciano está transmitiendo la verdad.

A la imagen de Jesús se dedica a la sección tercera. No se han transmitido fielmente ni sus palabras, ni sus acciones. Todo es demasiado confuso y se ha usado la figura de Jesús según conveniencia y para alcanzar el poder. Por eso hay que cambiar toda esta situación. Aquí entra Lutz en campaña. Violencia, odio y destrucción están en el cristianismo, que es, por ello, el origen del mal. Esto sólo podrá cambiarlo el poder de pensar. Ahora los jóvenes se deciden a colaborar para acabar con la opresión y empezar a vivir, superando la decadencia de la cultura de Occidente y construyendo así un mundo nuevo.

En Nietzsche hay una filosofía de la vida y los autores de esta obra se darán por satisfechos si impulsan la reflexión de sus lectores y su espíritu crítico en estos temas.

J. A. P.

Moreno Claros, L. F. (1914). *Schopenhauer. Una biografía*. Madrid: Trota, 371 páginas.

Hay que ser atrevido y hasta audaz, si cabe, para atreverse a escribir sobre Schopenhauer después de la presentación que Safranski nos proporcionó del filósofo alemán. Moreno Claros lo hace y sale bien airoso del intento, como verán los lectores que examinen su trabajo.

En un prólogo y cinco partes se recoge lo que el autor tiene que decir acerca de Schopenhauer.

El prólogo empieza por señalar que la filosofía profesional le ha minusvalorado y que en España se le ha desconocido completamente, por lo que le han despachado con expresiones como “pesimista e idealista”, o “misógino”. Sin embargo, en la actualidad está considerado como uno de los grandes filósofos de la historia. Leerlo es un placer “por la claridad y la elegancia de su estilo” (página 13). Además, su estilo es también su propia personalidad. Moreno quiere hacer una biografía del filósofo y no un estudio exhaustivo de su pensamiento, aunque no dejará de tocar “puntos claves de su obra” (página 16). Es un clásico y, por ello, actual. El no contó su vida, pero nosotros sí que podemos hacerlo.

Schopenhauer nació en Dánzig, ciudad entonces libre, que hablaba alemán, en 1788, y se trasladó a Hamburgo cinco años después, cuando Prusia se anexionó la ciudad, pero no le gustaba lo germánico, sino que reivindicaba su ascendencia holandesa, y heredó la empresa de su padre, dedicada grandes negocios. Gracias a la temprana muerte, que se dio su progenitor, un rico comerciante, que le dejó un buen patrimonio, pudo dedicarse a la filosofía con toda libertad.

Su madre Johanna fue una persona muy relevante para Schopenhauer, a pesar de las fuertes desavenencias entre ambos. De ella heredó el carácter intelectual, la inteligencia y la sensibili-

dad para las artes. En Hamburgo transcurrió su adolescencia, mientras aprendía a ejercer como comerciante, siguiendo la profesión del padre, que no le gustaba y le llenaba de amargura, haciéndole entrar en crisis, de la que le salvo la lectura, el arte y la música.

A los 22 años ingresa en la Universidad de Gotha para estudiar lenguas clásicas y poder leer a los autores de la antigüedad. Más adelante estudió medicina en Gotinga, mientras iba adquiriendo fama de gran disputador y persona socialmente brillante, con la idea de adentrarse en los fundamentos de la existencia. Es bien sabido que Goethe nunca le hizo caso, aunque percibiera su gran agudeza mental, porque, acaso, sintiera celos de su potente inteligencia, como sucedió al leer su teoría de los colores.

Pasó también por la Universidad de Berlín, donde conoció a Fichte, al que acabaría despreciando. Tampoco le convenció Scheleiermacher. En cambio, se volcó en la filosofía y acabó esta carrera allí, aunque se doctorara después en Jena con *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, obra que considero original e irreprochable.

En Dresde construyó su sistema filosófico con su gran obra *El mundo como voluntad y representación*, en la que estaba convencido de haber resuelto el “enigma del mundo” (página 233), por lo que esperaba que produciría una gran reacción. Su tesis central y única es que el mundo es un todo formado por voluntad y representación, al mismo tiempo. El mundo es sólo una represen-

tación y, por tanto, falsa, pero, a la vez, una voluntad de autorrealizarse. Desde nuestro cerebro vemos el mundo representado, pero fuera de él sólo hay voluntad. En el mundo existe dolor y sufrimiento, y la tarea (ética y estética) del ser humano es contribuir a que disminuya o no se perpetúe.

Mientras Schopenhauer se encontraba en la mayor euforia intelectual en Florencia, le llega la infausta noticia de que la firma Muhl, en la que tienen invertido sus ahorros él y su familia, había caído en bancarrota. Tras meses de arduas negociaciones consigue que el banquero Muhl le devuelva el importe de su depósito. Sus obras tampoco tienen éxito ninguno.

De vuelta a Berlín se presenta a la acreditación para dar clases en alguna universidad. Obtenida la venia, imparte clases de Lógica y Metafísica a la misma hora que Hegel con la intención de quitarle los alumnos y lo hace desde la base de *El mundo como voluntad y representación*, pero fracasa, consiguiendo solamente unos cinco alumnos como media en cada sesión, mientras que a Hegel se le llenaba las clases de estudiantes.

Llegan achaques y enfermedades, le nace muerto un hijo ilegítimo, abundan las desilusiones y desengaños. Se entusiasma con Gracián y lo traduce al alemán. El *Oráculo manual* no puede verlo editado, pues la edición apareció póstumamente.

Nuevos proyectos para nuevas obras, estar al día acudiendo al teatro y a la ópera, comidas, lecturas, paseos, así

transcurrían los días del “solitario de Fráncfort” (página 305) y gran misántropo, que no soportaba el trato con los humanos, dedicado únicamente a la búsqueda de la verdad y a profundizar en el núcleo de su filosofía, revisando puntos una y otra vez. Por fin empezó ser conocido gracias a su insistencia personal, se reeditaban sus obras y se agotaban, convirtiéndose, por fin, en un personaje. Murió los 72 años de “un ataque pulmonar” (página 350), siendo enterrado en el cementerio antiguo de Fráncfort.

Toda esta serie de detalles y muchos otros en los que abunda cada una de sus páginas de este trabajo están plenamente documentados en textos originales, por lo que nos podemos fiar de ellos. La escritura es ágil y el interés en su lectura no decae, cuando se va avanzando en la misma. Por eso, se puede decir con verdad que se trata de una buena biografía de Schopenhauer, que recoge todo lo necesario. Para terminar, cabe preguntar en qué consistió la existencia de este genio. El propio Schopenhauer nos da la respuesta en su carta a Böttlinger: “Mi verdadera y auténtica vida es la que dedico al estudio de la filosofía. Todo lo demás no es más que un leve condimento de lo anterior” (página 213). Así fue y así nos lo cuenta Moreno Claros en su excelente narración, que supera y es más completa que la publicada en el año 2005 en la editorial Algaba, con el título de *Schopenhauer: Vida del filósofo pesimista*.

Julián Arroyo Pomeda

Segovia, J. (2013). *Albert Camus. Cien años de honradez desesperada*. Madrid: La Hoja del Monte, 190 páginas.

En noviembre de 2013, justo cuando se cumplía el centenario del nacimiento de Albert Camus, vio la luz este texto que el profesor José Segovia llevaba preparando mimosamente desde tiempo atrás (y del que nos dio un espléndido anticipo en el número 96 Paideía: *En el centenario de Albert Camus. Razones de un testimonio y un homenaje*).



Sin duda, todos los libros son especiales para su autor, pero desde las primeras líneas resulta claro que éste era para Pepe Segovia muy especial porque trataba directísimamente de algo muy íntimo: de lo que nos ayuda en su momento a construirnos a nosotros mismos, a hacernos lo que somos, a soltar las amarras de lo asumido sin más y empezar a vivir la vida como propia. Porque todo eso fue Camus para aquel joven lector de esa interminable posguerra que fue la dictadura de Franco: *la concepción política de una España franquista funda-*

mentada en la visión católica del mundo y de la vida se derrumbó para muchos, y hubo que proceder a una costosa reconstrucción del propio y arduo periplo vital sobre las cenizas de esas dos perspectivas –política y religiosa– deconstruidas. Para una parte notable de aquella juventud el despertador del sueño dogmático [...] fue Albert Camus.

Así pues, este es un libro de homenaje y de agradecimiento al *hermano mayor* en el que se apoyaron muchos jóvenes estudiantes de los años cincuenta y sesenta: *De los pocos maestros que tuvo aquella generación, quizá era Albert Camus [...] nuestro líder sin poder, uno de los pocos maestros que tuvimos, al extremo de que, a pesar de la diferencia de generaciones, la mía le consideró más un “hermano mayor” que un maestro.* Y por eso mismo este es un libro de memorias, de repaso del tránsito personal, de hacer cuentas con uno mismo.

Para aquellos jóvenes lectores, Camus aparece como referente moral porque encuentran en su obra el testimonio del hombre honesto que denuncia sin resentimiento el sufrimiento humano, la violencia de la pobreza, la insaciable avaricia de los ricos, la represión de los poderosos, etc. desde su propia condición de humano *que se autoposee, el hombre solo, laico y secularizado, rebelde, liberado de cualquier hipóstasis alienante; ese hombre que ha entendido que redimir el mundo es asumirlo.*

Éste, además, es un libro técnico, de análisis riguroso de la obra de Camus, de un estudioso que pacientemente expurga los textos del autor y de quienes más

perspicazmente le han estudiado. Más de quinientas citas, algo más de doscientos personajes y autores citados, además de las fuentes bibliográficas utilizadas, dan cuenta del trabajo intelectual de Pepe Segovia.

El libro está dividido en cinco capítulos (*Albert Camus a través de Charles Moeller; No hay hombre sin paisaje: el entorno de un hombre bueno y honrado, solitario y solidario; El itinerario de una obra; Las obsesiones de Camus: los temas de sus obras; y No hay ética sin estética y política. No hay política sin ética y estética: la ideología*) y un epílogo (*Una obra que ni siquiera está comenzada*) en los que Segovia va recorriendo el itinerario vital e intelectual de Camus. Pero hay algo más, porque todo el libro se concibe como una vuelta a Camus desde una lectura minuciosa de su obra póstuma, *El primer hombre* (publicada en el 94 por su hija en 1994), primera parte de una trilogía que nunca llegó a escribir, pero que permite profundizar en el sentido de toda su obra anterior precisamente porque es *un duro pero tierno ajuste de cuentas consigo mismo*.

Y es un libro oportuno, pero no por el centenario de la muerte de Camus (que también), sino porque su testimonio puede sernos hoy particularmente útil para vivir dignamente *la peste* que nos está tocando vivir: *el nazismo sigue vivo, ahora, disimulado bajo la estulticia de que a los mercados no se les puede “regular” o frenar, de manera que La Peste vuelve a inocularse en nuestras venas bajo la forma de los nuevos campos de*

concentración que ahora son las oficinas del paro; las matanzas indiscriminadas son los desahucios; la tortura es el paro [...] la historia de la humanidad sigue siendo la historia de la lucha de clases y esa historia no ha terminado porque aún queda mucho por privatizar.

Camus quiso ser y fue testigo de su tiempo y dio testimonio del sufrimiento de los humanos para que serenamente nos rebelásemos. Pepe Segovia ha querido coger el testigo y dar testimonio del sufrimiento que él mismo ve y se rebela, entre otras cosas, poniendo al día esta herramienta moral que es la obra de Camus.

Jesús Pichel

Valdecantos, A. (2014). *El saldo del espíritu*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 259 páginas.



El contenido de este libro está formado por un prólogo, cuatro capítulos y unas cartas. Su autor es catedrático de filosofía en la Universidad Carlos III de Madrid.

Desde el prólogo mismo se le nota al autor molestísimo, airado, encolerizado

y conteniendo a duras penas su explosión por la situación en que queda el espíritu con un saldo mínimo y prácticamente reducido a nada. La Universidad está tecnocratizada y mercantilizada, no quedando más remedio que lanzar la crítica más profunda sobre las instituciones educativas. Si esto es o no cierto es lo que el lector tendrá que decidir, después de reflexionar sobre el contenido del presente trabajo.

Valdecantos trata de pensar “las relaciones entre la fase presente de la historia del capitalismo y lo que en esta época se espera de las humanidades, del pensamiento, de la cultura y de los llamados valores” (página 10). Todo el declinar de estas perspectivas ancestrales ha sido impulsado por el “plan Bolonia”, que ha convertido al profesor en el “empleado de una empresa dinámica y competitiva (página 11), adaptando la Universidad al mercado. Esta es la verdad.

En el anterior desastre han participado tanto los intelectuales como los filósofos y el público. La relación entre los tres tramos es una pura ficción, según muestra el capítulo primero.

En el capítulo segundo asistimos a la debacle de las humanidades, que se han convertido en una ideología, de acuerdo con la tesis del autor. Se dice que son muy útiles las humanidades, pero el término ha quedado tan degradado que en ellas entra ahora “cualquier tema de actualidad”, por lo que cualquiera puede, igualmente, entender de ello y hacerse un hueco en el debate, sin ningún espíritu, sin sentir la emoción de la aventura humana, sin decencia alguna.

Se habla hoy, quizás como nunca, de la importancia de los valores, pero hay que preguntarse de qué valores se trata. Entre otros, de los deportivos, de los que pueden venderse, de los instrumentales y mercantiles, de la negación de la pluralidad, de los objetos suntuarios, de la competencia, del mercado de valores, en una palabra. Valdecantos descende, incluso, al inglés, que ha pasado a ser la lengua de nuestras escuelas, que tienen como objeto de valor preparar para la empresa y el mercado. Un espléndido ejemplo de todo ello puede ser la última ley educativa.

En cuanto a la Universidad, hay en ella una considerable reducción a tecnocracia y mercado, lo que después irradia a todo el resto de niveles docentes. El autor echa de menos el ambiente universitario de mediados del siglo XX, en el que reinaba la ambigüedad, que se concretaba muchas veces en hipocresía, astucia, “desinterés, generosidad y nobleza” (página 149). Aquí sobrevivían los estudiantes en medio de múltiples experiencias y quehaceres, que les permitían después arreglárselas en la vida “de manera bastante decorosa” (página 150). Estos “jardines de adolescencia” (página 125) han concluido definitivamente.

Actualmente al estudiante se le exige innovación, aplicar las nuevas tecnologías, y al profesor que no sea ya el protagonista y que no enseñe “la materia, sino la forma” (página 157), como en cualquier otro artículo de consumo del mercado universitario. La Universidad se orienta al mercado, a cuyo servicio se pone la totalidad de los saberes en la más estricta uniformidad.

Valdecantos concluye con diez estimulantes cartas, que no hacen más que confirmar las tesis de los contenidos anteriores.

El saldo del espíritu es el resultado del imperio del sistema capitalista sobre los muchos siglos del ejercicio de las humanidades, por estar únicamente el servicio de sí mismo y no del ser humano trabajador. La sociedad del capital condena a convertirse en una especie de paria a quien se atreva, todavía, a cultivar las humanidades, que son ya puramente testimoniales. ¿Podrá subsistir en tal ambiente la filosofía? Concedámosla sólo el beneficio de la duda, otra cosa no es posible. Esta es toda una vergüenza cultural, social y personal.

Alonso Sandoica se quejaba, no hace mucho, de que siempre estamos echando la culpa de todo al sistema capitalista. Bueno, pero no deberíamos olvidar que las humanidades y la filosofía necesitan de un *humus* en el que puedan cultivarse para que den frutos. Y desgraciadamente el compost capitalista no tiene capacidad para hacerlas florecer. Incluso el actual Papa es un firme crítico del mismo, lo que estas personas, que se dicen religiosas, no tienen derecho a ocultar.

Julián Arroyo Pomedá

Williams, P., Tribe, A., y Wynne, A. (2014). *Pensamiento budista. Una introducción completa a la tradición india*. Traducción de Agustina Luengo. Barcelona: Herder editorial, 440 páginas.



El budismo sigue estando de moda en Occidente, aunque menos que hace unos años. Pero la fascinación que el budismo y la India tradicional ha ejercido sobre los europeos se remonta al siglo XIX, como bien ejemplifica la filosofía de Schopenhauer. El interés actual ha estado muy mediatizado (y distorsionado) por la cultura *new age* que viene de la “contracultura” hippie y ha venido envuelto en una nebulosa demasiado etérea.

Quizás fue Mircea Eliade uno de los divulgadores más interesantes y rigurosos de este movimiento, pero ha pasado ya demasiado tiempo desde que escribió sus textos y tuvo el inconveniente de estar demasiado marcado por la influencia de la ideología tradicionalista de René Guenón y de la hermenéutica simbólica. En todo caso, podemos afirmar que la literatura secundaria que nos ha llegado sobre el budismo ha resultado siempre muy parcial en doble sentido. En primer lugar, porque está escrita desde el budismo practicante, en general, por occidentales conversos. En segundo lugar, porque las corrientes budistas que más influencia

han tenido en el mundo occidental han sido el budismo zen y el budismo tibetano. Todo ello ha generado una visión bastante tópica del asunto. Resulta que en la India dominaba el hinduismo, que acabó esclerotizado por el exceso de ritualismo y de especulación metafísica. Frente a ellos Gautama Buda propone una salida práctica basada en la meditación y en la compasión. Pero resulta que en la India el budismo no tiene éxito y se consolida en otros países. Así, el budismo fracasa en su país de origen, pero tiene un gran éxito en otras culturas.

Pues resulta que no, que esta pequeña síntesis que he formulado antes y que seguramente firmaría cualquiera que crea que sabe algo de budismo no es verdad. Porque los autores de este libro, expertos en budismo, no explican con rigor y precisión, de manera científica, lo que realmente sabemos del budismo. Evidentemente una cosa es una aproximación científica al budismo, otra es una aproximación filosófica y una tercera es una aproximación personal. Es decir, una primera cuestión es lo que fue y lo que dijeron los que forman parte de esta tradición que es el budismo: una segunda es analizar filosóficamente sus ideas y una tercera es si me interesa como apuesta ética religiosa (o simplemente ética). Lo que nos expone este libro es lo que sabemos hoy del budismo desde métodos científicos, es decir, desde la investigación y el estudio histórico de los textos. Para mí es absolutamente fundamental para pasar a los otros dos planteamientos. Es decir, que si nos interesa

filosófica o personalmente el budismo hemos de saber de que hablamos. O mejor dicho, dejar hablar a la propia tradición. Esto es lo que hacen los tres autores del libro. Paul Williams es un experto en Filosofía india y tibetana, Alexander Wynne en Estudios Orientales y Anthony Tribe en budismo tántrico.

El libro sigue un desarrollo lógico impecable. Se centra en los orígenes del budismo, en el budismo antiguo y alguno de sus desarrollos, pero todo ello en el contexto de la propia India. Es un libro académico para público universitario, pero también para cualquiera que se interese por el budismo. Diría también que para los filósofos o estudiantes de filosofía que quieran salir de su propia tradición para investigar formas de pensamiento no occidental. El budismo es ciertamente una de las más interesantes en este sentido. Pero el tema es complejo, si se quiere abordar de manera rigurosa. Como dicen los autores, hay que leer el libro tres veces. La primera es una lectura superficial que nos da una visión global. La segunda es una lectura paciente, con anotaciones, que es la que nos permite una visión en profundidad del tema. La tercera ya es una lectura más precisa de alguno de los temas que aborda. El libro contiene además preguntas posibles para exámenes, que el lector puede hacerse a sí mismo para ir evaluando su propia comprensión del budismo indio, y una extensa bibliografía primaria y secundaria y de sitios web para profundizar en cualquiera de los aspectos del budismo indio que nos puedan interesar hacerlo. Hay igualmen-

te al final de cada capítulo unas anotaciones, a modo de resumen, que facilitan centrar lo más importante.

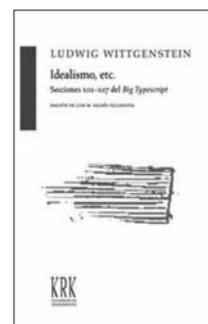
A medida que vamos leyendo vamos desmontando tópicos y conociendo el estado actual de las investigaciones sobre Buda y el budismo indio. Averiguamos, por ejemplo, que lo que se llama hinduismo se ha construido sobre la base de muchas aportaciones budistas. Al mismo tiempo muchos elementos védicos continúan en el budismo. Podemos concluir, entonces, que el budismo no es una reforma del hinduismo. También se cuestiona la diferencia entre budismo mahayana (gran vehículo) y el hinayana (pequeño vehículo) como dos escuelas claramente diferenciadas. Nos aclaran en que sentido el budismo defiende la llamada en lenguaje anacrónico *la reencarnación*. Es igualmente muy sugerente todo el capítulo dedicado al budismo tántrico. Podemos entender desde aquí el papel de la sexualidad en estas prácticas y su importancia en todas las ramas del budismo basadas en visualizaciones y en rituales mágicos, en mantras y en mandalas.

El budismo es realmente una forma de vida, una verdad que transforma. Es la comprensión profunda de lo que llama las cuatro nobles verdades la que permite al iluminado entender el Cosmos y mantener delante de él la actitud y la práctica adecuada. Si Pierre Hadot tiene razón en su planteamiento de la filosofía antigua grecorromana como una forma de vida, como una práctica y no como un discurso, no estarían tan alejados la filosofía antigua y el budismo. Polémicas

sobre si el budismo es una religión o una filosofía pueden resultar muy estériles. El budismo es lo que es, una tradición que comporta una ontología y una moral. Una manera de entender el mundo y una forma de actuar sobre él. Libros como éste nos dan el complemento necesario para entenderlo desde el punto de vista objetivo. Para acercarnos a lo que es realmente el budismo desde sus orígenes y en su desarrollo en la India. Orígenes que como siempre tienen algo de mítico, porque todo comienzo es heterogéneo y una transformación de un material heredado. Desde la cultura tradicional india podemos entender mejor esta tradición que ha adquirido, como sabemos, una dimensión universal. Sabiendo lo que dice podemos saber en qué medida nos puede resultar útil para entender y actuar en nuestro mundo. Un libro, en definitiva, más que recomendable para los interesados en el budismo.

Luis Roca Jusmet

Wittgenstein, L. (2014). *Idealismo, etc.* Edición de L. M. Valdés Villanueva. Oviedo: KRK, 150 páginas.



El contenido de este texto recoge las secciones 101-107 del *Big Typescript*, que Wittgenstein comenzó a redactar, muy probablemente, en 1929, mandó mecanografiar en 1933, lo revisó posteriormente y, finalmente, en 1937 lo descartó para publicación, al no quedar “muy satisfecho de los resultados del resultado final” (página 74). La versión alemana se publicó en el volumen segundo de sus obras, la *Wiener Ausgabe*, en 2000, que aquí se recogen escrupulosamente por Valdés Villanueva.

Anteriormente, KRK había publicado también las secciones 94-110. Aquí Valdés, traductor e introductor, ofrece unas 70 páginas para informar de todos los detalles referentes a esta obra de Wittgenstein. Siguen luego las 26 páginas originales del autor.

Wittgenstein reflexiona sobre sus dos obras principales, *Tractatus* e *Inves-*

tigaciones filosóficas y, a veces, rectifica algunas tesis o las desarrolla más. Según el *Tractatus*, el lenguaje capta “la forma lógica, esto es, la forma de la realidad” (2. 18), pero quedó pendiente el modo de efectuar esta tarea, aunque lenguaje y mundo comparten la forma lógica y, por tanto, el lenguaje podría “describir *toda* la realidad” (página 24).

Revisa, igualmente, la proposición elemental, que no puede resolver el lenguaje ordinario. El lenguaje tiene una forma muy compleja, la experiencia inmediata no se puede representar y los problemas filosóficos se multiplican y no quedan, en absoluto, resueltos. Todo esto se puede rastrear en este trabajo editado en castellano por primera vez

P.



COMUNICACIONES

MIGUEL DE SANTA OLALLA.

Olimpiada Filosófica de España: un diálogo imaginado

En la primavera de 2014 tuvo lugar en Salamanca la I Olimpiada Filosófica de España. Este texto resume el trabajo de algunos de los finalistas de cada una de las modalidades así como su experiencia al participar en la O.F.E. El objetivo principal es que la experiencia de la olimpiada pueda llegar a la mayor cantidad de profesores de filosofía y puedan incluso utilizar este texto o los materiales de la web de la olimpiada (www.redfilosofia.es/olimpiada) para motivar a sus alumnos a participar.

Palabras clave: Olimpiada Filosófica de España, función de la filosofía, libertad de expresión, diálogo.

Abstract: The first Spanish Philosophy Olympiad took place in Salamanca, in the spring of 2014. This text sums up the finalists' works in every category of participation, as well as their experience in the S.P.O. The main objective is that the experience of the olympiad can reach the most of the philosophy teachers and they can use this text or the resources in the website of the olympiad (www.redfilosofia.es/olimpiada) to motivate their students to participate.

Keywords: Spanish Philosophy Olympiad, function of philosophy, freedom of expression, dialogue.

Me han dicho, Sofia, que hace ya unos años os disteis una fiesta en Salamanca, tan buena que todavía sigue comentándose en los corrillos filosóficos. No sólo por lo abundante de la comida y la bebida, sino por todo lo que allí hablasteis.

–No te han engañado, amigo –contestó Sofia– y lo cierto es que aún lo guardo en mi memoria como una de las mejores experiencias de mi vida. Todo surgió a raíz de la victoria de Paloma, Miguel Ángel y Juan Francisco en aquella primera olimpiada de las ideas y los argumentos. Decidieron reunirnos a todos e invitarnos a cenar. Y lo mejor de

todo no fueron los manjares que por allí corrieron, sino las conversaciones que brotaron alentadas por el buen comer y el buen beber, y que me han acompañado hasta hoy.

–Entonces creo, amiga Sofía, que habrás de compartir conmigo todo lo que allí se dijo, si en verdad hemos de considerarnos buenos amigos, pues es propio de estos el poner en común aquello que más estiman.

–No tendrás que insistir, pues no hay cosa que más de guste que volver a poner voz a todo lo que se habló en aquellos momentos. Me permitirás, con todo, que haga un resumen, obligada como estoy tanto por mi memoria que ya se debilita como por el tiempo de que disponemos, pues no me gustaría aburrirte con discusiones que en su momento nos llenaron de vida e inquietudes a todos los allí presentes.

–Como gustes, Sofía, pero no dejes de empezar, pues el tiempo apremia y quisiera escuchar lo más posible de todo lo que puedas recordar.

–Pues bien, allá vamos –Sofía comenzaba su relato–. Todo empezó pasados ya los postres y las bebidas espirituosas, superada ya la medianoche y mientras todos reposábamos la cena en un parque salmantino. Ya que los vencedores habían hecho de anfitriones, especialmente en lo tocante al asunto pecuniario, quisimos hacerles también un pequeño homenaje, invitándoles a poner de nuevo sobre la mesa las discusiones que les habían llevado a la cumbre. Tomó entonces la palabra Paloma, que había resultado vencedora en el arte de escribir con acierto y ordenadamente sobre esta pregunta: ¿es posible vivir sin filosofía? Después de tantos años casi me duele recordar el interrogante, pues produce pena y vergüenza ver en lo que ha quedado la filosofía desde aquel memorable encuentro. El caso es que Paloma habló de este mundo nuestro, que entonces estrenábamos con el ímpetu de la juventud y que ahora miramos de otra manera. En efecto, era un mundo en trance permanente de transformación, con cambios políticos, económicos y sobre todo científicos y tecnológicos. ¿Cómo hacer un hueco entonces a la filosofía? Pues precisamente como una de las actitudes más necesarias, pues lo esencial de la filosofía es algo tan irrenunciable como el pensamiento crítico. Todos los asistentes guardábamos un silencio reverencial: nos asombrábamos de que las ideas tan bien expresadas pudieran brotar de la mente de nuestra compañera.

Paloma continuó argumentando: por mucho que tendamos a olvidarlo, la ciencia descende de la filosofía, y no se trata solo de una relación histórica: cuando la ciencia profundiza en los problemas que aborda se encuentra, antes o después, con eso que nos parece tan anticuado y que llamamos filosofía. Al final de su intervención se refirió directamente al tiempo que vivíamos, lleno de retos y situaciones delicadas. Sólo gracias al espíritu crítico podríamos enfrentarnos a ellas, para salvaguardar algo tan genuinamente humano como filosófico: nuestra propia dignidad. De eso y no de otra cosa se habla cuando nos preguntamos si podemos vivir sin filosofía.

Como te podrás imaginar, se desató una ola de aplausos entre los presentes. Allí estábamos nosotros, estudiantes del último curso de secundaria y bachillerato de los más variopintos rincones de España, empezando a cruzarnos con algunas de las preguntas

filosóficas de todos los tiempos, convenciéndonos unos a otros de que la filosofía puede cambiar el mundo, hacerlo más humano y habitable. No podía ser de otra manera: Paloma animó a que otros dieran también sus puntos de vista, pues aunque solo pudo haber tres ganadores, todos sabían que eran ya ganadores por estar allí y podían sin duda aportar más ideas sobre el tema.

Se levantó entonces Ángel, que señaló a la propia filosofía como culpable de su propia decadencia. Algo que no debía entenderse como un defecto, sino también como una de sus virtudes más exclusivas: la filosofía no solo es crítica, sino también autocrítica. La ciencia y la tecnología no deben, por tanto, atribuirse en exclusiva esta crítica de la filosofía, que por otro lado han realizado de una forma totalmente partidista, olvidando cuáles fueron siempre sus raíces. A diferencia de la crítica científica, la filosófica a menudo ha logrado nuevos desarrollos de la filosofía: desde la filosofía práctica a la presencia de la filosofía en las empresas o movimientos sociales relevantes con una profunda carga filosófica, como la ecología. Ángel conectaba en este punto con los tiempos de entonces: la propia “sociedad de la información” nos conduce de forma casi natural a la propia filosofía, pues de otra forma no sabremos qué es exactamente la información ni cómo hemos de procesarla. No sólo eso: la filosofía ha ido siempre de la mano de dos de sus ramas más importantes: la ética y la filosofía política. Las dos nos recuerdan que cuando el ser humano ha de tomar decisiones busca buenas razones para decantarse por una u otra opción, lo cual pasa necesariamente por una cierta forma de filosofía, que puede ser más académica o primitiva, pero que necesariamente es un cuestionar y un interrogarse innegablemente filosóficos.

De nuevo surgieron los aplausos, pero Ángel hizo gestos para que los presentes aguardaran un poco, pues tenía algo importante que decir: a su entender, todos los presentes eran la prueba de la necesidad de la filosofía. Su propia experiencia como participante en la olimpiada filosófica podía entenderse como una reivindicación de la filosofía, pues había logrado encontrar el sentido y las aplicaciones prácticas de la misma. De hecho, aún guardo algunas de sus palabras, pues en toda la noche traté de tomar nota de todo lo que allí se decía: “La filosofía desde la perspectiva de estudiante, se ve como algo meramente teórico, donde el profesor habla, para que el alumno tome apuntes. Eventos como este me han demostrado indirectamente que la filosofía tiene una clara aplicación práctica. Digo indirectamente, porque mientras me preparaba escribiendo ensayos para la olimpiada, me fui dando cuenta de las aplicaciones prácticas que podía llegar a tener la filosofía, y cómo dismantelar los argumentos de aquellos que cuestionan su utilidad.” Estas palabras de Ángel nos convertían a todos los presentes en una respuesta rotundamente negativa a la pregunta que se había planteado: Por supuesto que no se puede vivir sin filosofía, si queremos vivir de una forma auténticamente humana, consciente, elegida.

Nosotros no nos habíamos dado cuenta, pero poco a poco se habían ido añadiendo desconocidos a nuestra pequeña fiesta filosófica. Jóvenes como nosotros que disfrutaban

de la templada noche salmantina y que con una pequeña dosis de extrañeza, empujados por la curiosidad, escuchaban atentamente todo lo que decíamos. Mientras aplaudíamos las palabras de Ángel, uno de ellos se levantó y trató de que su voz sonara más que nuestras palmas. Así que poco a poco se hizo el silencio, y este desconocido empezó a hablar de esta manera:

—Llevo un rato escuchando lo que estáis hablando y la verdad es que estoy alucinado. Para empezar por que estéis aquí reunidos, sentados en la calle, hablando de estas cosas que no interesan a nadie. La vida estudiantil en Salamanca en un sábado por la noche ofrece otras cosas que os estáis perdiendo, no tengo yo nada claro de dónde habéis salido vosotros. Pero lo peor es todas estas cosas que estáis diciendo: que si la filosofía y la ciencia, que si es algo necesario para vivir... Qué queréis que os diga, me ha tocado sufrir la filosofía en el bachillerato y no creo que sirva para mucho. No es más que un caos de teorías absurdas, empeñadas en comerse la cabeza y en buscarle tres pies al gato a todo lo que nos rodea. Si tan listos son todos esos filósofos a los decís admirar, más nos hubiera valido que hubieran dedicado su ingenio en otras cosas: todo lo que nos ha llegado de ellos no ha ayudado en nada a nuestro progreso. La filosofía es un muermo que nos toca estudiar, sin más. Como decía en mis tiempos de instituto: las paranoias de cuatro colgados. Seguramente os lo pasaríais mejor si ahora mismo os levantáis y vais a tomaros otra ronda a cualquiera de los bares que tenemos por aquí cerca. Esa sí que es filosofía de la buena.

Aquellas palabras cayeron como un jarro de agua fría. A nadie se le había pasado por la cabeza que personas ajenas a nuestro encuentro fueran a meter baza en el asunto. Y menos aún que lo fueran hacer con un tono tan crítico. Sin embargo, se levantó otra de las finalistas, Belén, y entabló una conversación con el invitado desconocido.

—Estás muy equivocado, y te lo voy a mostrar con una conocida frase que se atribuye al viejo Sócrates: “Solo la vida examinada merece ser vivida”. ¿Acaso dirías que esta frase no es ya una importante contribución al progreso de la humanidad?

—Pues qué quieres que te diga. Suena muy bonito y todo lo que tú quieras, pero tampoco es para tanto. No necesitamos frases ni citas filosóficas para vivir.

—Totalmente de acuerdo contigo, respondió Belén. No necesitamos las frases pero sí las ideas que nos transmiten. Los que estamos aquí sentados hablando de filosofía no vivimos de frases huecas y de palabras repetidas, sino de su discusión, que es precisamente cuando se hacen más vivas que nunca. Me reconocerás que no es lo mismo vivir que sobrevivir.

—Son dos verbos distintos, cierto. De lo que no estoy tan seguro es que el matiz sea tan importante.

—Por supuesto que sí. Sobrevivir es conformarnos con satisfacer nuestras necesidades más básicas y vitales: comer, beber, respirar, etc. Pero hay otras necesidades que recoge mucho mejor el verbo vivir: la amistad, el amor, la satisfacción personal o el

pensar. Es verdad que las necesidades básicas son lo primero, pero vivir en un sentido auténtico de la palabra implica todo lo que te acabo de contar.

–Todo eso suena bastante elitista: ¿te atreverías a decir que quienes no han tenido la oportunidad de vivir y se han visto obligados a empeñar su vida en sobrevivir no han sido auténticamente humanos?

–No estoy diciendo eso. Las circunstancias sociales e históricas de cada tiempo son cambiantes, pero lo que sí te diría es que probablemente si les preguntas a ellos te hubieran dicho precisamente que desearían haber tenido la posibilidad de vivir, y no tener que conformarse con sobrevivir.

–¿Y te atreverías a decir que todos los jóvenes que no participan de estas discusiones vuestras no están viviendo, y se están limitando a sobrevivir?

–Tampoco diría eso. No es tarea de la filosofía, que es lo que nos une a todos los que estamos aquí, el juzgar a las personas –las palabras de Belén iban acompañados de un asentimiento general– sino simplemente el invitar a pensar a quien así lo desea. Uno de los filósofos españoles más importantes, Ortega y Gasset, nos habló del hombre-masa: siempre habrá quien prefiera dejarse llevar antes que esforzarse por tener un punto de vista propio y personal. Los que llevan una vida examinada, no sobreviven, sino que viven, y tampoco son hombres-masa: desean pensar por sí mismos. Y este deseo me parece uno de los más altos que puede albergar el ser humano.

Los que estamos aquí charlando hemos venido, creo, con este deseo: pensar por nosotros mismos. Y te diré mi experiencia de estos días: Antes de la prueba los nervios casi se hicieron tangibles. No obstante, una vez terminada –al igual que antes de realizarla–, el deseo imperante no era el de ganar, sino el de aprender. Todos quedamos maravillados al escuchar a los ganadores defender sus respectivos trabajos. Nos quedamos boquiabiertos ante la capacidad crítica que demostraron, la capacidad de argumentar de forma correcta ordenando los pensamientos de manera brillante, el vasto conocimiento sobre filosofía que demostraron poseer y que nos supieron transmitir tan bien pero, sobre todo, la pasión con la que realizaron sus trabajos; la pasión con la que viven la filosofía. Conocer a todos estos jóvenes, que independientemente de los resultados de los trabajos fueron –y son– ganadores, es realmente esperanzador, pues es muestra de que en la juventud española se encuentra la semilla de la filosofía, y ello significa que no se convertirán – no nos convertiremos – en marionetas, sino en ciudadanos comprometidos, informados, inconformistas y que piensan por sí mismos.

–Me parece bien lo que dices, pero te veo bastante optimista respecto al ser humano y la juventud española. Quizás sea otro rasgo de la filosofía, quién sabe. Como veo que no tengo aquí mucho que rascar, me voy a ir con los hombres-masa que describías antes, creo que ellos me entenderán mejor.

Y así fue como la voz del desconocido se apagó y todos los que estábamos allí no pudimos hacer otra cosa que aplaudir la valentía de Belén al dar réplica a este que había puesto en duda algunas de las ideas que nos habían unido durante estos días. Aún se animó

alguien más a retomar la discusión y volver a la pregunta con se abrió la discusión: ¿Es posible vivir sin filosofía? Fue en este caso Ana la que tomó la palabra:

–Estoy de acuerdo contigo, Belén, en las ideas que has defendido, pero estoy no segura de que todos los que estamos aquí hayamos venido a filosofar, con las manos vacías o más bien a competir e intentar ganar un certamen. Al ser la primera vez, carecíamos de referentes y eso se dejó notar a la hora de escribir: algunos pusieron teoría memorizada y otros pusieron su propia opinión argumentada. Mientras había gente estudiándose sus anteriores redacciones otros estaban tranquilos pensando buenas opiniones. De todas maneras, este aspecto competitivo que en ocasiones ha podido apagar el auténtico filosofar, no desluce nada de lo que has dicho, en lo que creo que estaremos de acuerdo todos: no es casualidad que vengamos desde lugares tan lejanos a vivir en primera persona en qué consiste el esfuerzo por esculpir un pensamiento propio e irlo refinando en el espejo de los demás. Ese es sin duda el gran tesoro con el que cada uno volverá a su casa: haber podido “socializar” el pensamiento, si se me permite la expresión. Habernos conocido y ampliar nuestra forma de pensar y de vivir: en eso consiste una auténtica olimpiada, y así la concibieron también en su idea los griegos, que no solo encendieron la llama de la filosofía sino también la del olimpismo.

En mi opinión, continuó Ana, hemos hecho realidad algunas de las ideas que he incluido en mi ensayo. Compartiré un par de ellas muy brevemente con vosotros. En primer lugar, creo que necesitamos la filosofía para vivir, pero más aún la moral. El auténtico progreso del ser humano ha de venir de la mano de la moral, y si repasamos los últimos tiempos, da la sensación de que hubiéramos desandado parte del camino. No es sin embargo el pasado lo que debe preocuparnos: hay que mirar hacia adelante y plantearse qué humanidad queremos ser. Una tarea que difícilmente se puede llevar a cabo sin filosofía, sin que esto implique necesariamente una valoración positiva de la misma: nos podemos encontrar con malas acciones o sistemas políticos que eliminan libertades o fomentan la degradación del ser humano y que están también contruidos sobre una filosofía.

En segundo lugar, hay que creer en el ser humano. Tenemos que superar un pesimismo que se ha instalado en el panorama intelectual desde hace décadas. No es ingenuidad ni idealismo: es el tesón y la confianza en que las cosas pueden hacerse de otra manera. Si nos dejamos convencer de que todo está ya hecho no habrá nada más por lo que luchar, cuando precisamente es la propia realidad la que nos llama a hacer cambios urgentes. La única forma de encontrar alternativas es buscarlas. Y para esto necesitamos un cierto tipo de entusiasmo, impulsado por la filosofía, pero también por la moral a la que apuntaba antes. Quizás vivamos una crisis moral de mucho mayor calado que la que sufren las humanidades, aun reconociendo que estas son sin duda un elemento de desarrollo de la primera.

La importancia que le dio Ana a la moral nos sirvió a todos los presentes para recordar que también había habido una interesante reflexión sobre el asunto por parte de

todos los compañeros que habían hecho frente a un dilema moral relacionado con la libertad de expresión. En concreto, se planteaba la decisión tomada por el gobierno francés en el año 2011 que consistió en la prohibición de llevar el burka por considerarlo incompatible con los principios vertebradores de Francia. Así que en reconocimiento a Miguel Ángel, ganador de esta modalidad, guardamos silencio en espera de que nos presentara un resumen de su trabajo. Si mal no recuerdo, nos contó más o menos lo siguiente:

–Hay en este dilema dos valores fundamentales en conflicto: la libertad de expresión frente a la igualdad de género o, si se quiere, la igualdad esencial de todos los seres humanos. De un lado, entonces, está aquella parte de la población musulmana que viste el burka o el niqab como una manifestación más de sus creencias religiosas. Pero de otro lado, el gobierno francés pretende que nadie sea obligado a llevar esta prenda, tratando de defender los derechos de las mujeres. De fondo está la sospecha más que fundamentada de que muchas mujeres musulmanas se ven obligadas a llevar estas prendas por su entorno sociofamiliar y no por una decisión libre. Hay múltiples interrogantes que rodean a esta ley: ¿hasta qué punto es democrática esta decisión? ¿Se puede luchar contra la imposición que sufren las mujeres en sus hogares por medio de una censura generalizada? ¿Qué ocurre con aquellas mujeres que por decisión propia desean vestir de esa manera?

Estas preguntas lanzadas por Miguel Ángel desataron un lógico murmullo: cada cual tenía un punto de vista sobre el tema, y todos deseábamos ponerlo en común con quien teníamos más cerca. Las ideas y los argumentos estaban en ebullición, pero se logró recrear el suficiente silencio como para que Miguel Ángel continuara con su intervención:

–Las preguntas que os acabo de presentar deben responderse con cierta perspectiva histórica. Somos herederos de guerras y masacres, pero también de un periodo histórico muy particular, como es la Ilustración. Precisamente en su nombre, en favor del librepensamiento, se aprueban leyes como la francesa. El estado pretende así convertirse en un garante de la libertad y la igualdad, pero paradójicamente toma la medida de anular una de las libertades de las mujeres musulmanas: la de profesar una religión y vestir en coherencia con la misma. El efecto puede ser el contrario al que se buscaba: el fanatismo que impone el burka a una mujer se verá acrecentado y la represión aumentará por otras vías. Cuando se permite al pueblo pensar por sí mismo es más probable que antes o después se deje empapar por las tendencias de ilustración que hay en la sociedad de acogida. En consecuencia, deberíamos ser respetuosos y tolerantes con esas prácticas que nos parecen denigrantes para las mujeres y estimular los movimientos críticos que se desarrollan dentro de cada cultura. Antes que prohibir el burka o el velo islámico, sería preferible fomentar un diálogo intercultural, de manera que con el paso del tiempo sean las propias mujeres, acompañadas de algunos hombres que mantengan su postura, las que se rebelen y se nieguen a vestir una prenda que consideran más un signo de opresión que de religiosidad. Mientras los propios practicantes del islam no se den cuenta de esta circunstancia, no servirán de mucho las prohibiciones impuestas por estados occidentales que se creen democráticos y respetuosos de las libertades individuales.

De nuevo nos arrancamos a aplaudir con entusiasmo las palabras de Miguel Ángel. El tema daba para mucho y alguien pidió que se dejaran oír más voces y enfoques del problema. De repente parecía que no quería hablar nadie, lo cual resultaba muy extraño teniendo en cuenta que llevábamos toda la noche hablando abiertamente sobre cuestiones filosóficas. Finalmente, empujada por alguna compañera que se sentaba cerca, Sara se levantó e hizo un gesto, como dando a entender que estaba dispuesta a ofrecer su punto de vista. Más o menos vino a expresarse de la siguiente manera:

–Lo primero de todo, Miguel Ángel, me gustaría felicitarte por el aplomo con el que has hablado. No es nada fácil hablar en público: a mi me pareció el momento más delicado de toda la olimpiada. Sin embargo, que las ideas cobren voz es precisamente el sentido de que estemos aquí y de que nos hayamos reunido todos para celebrar vuestra victoria. Ponemos a prueba nuestra capacidad de razonamiento y el hecho de tener que contárnoslo unos a otros no solo hace que nos esmeremos en elaborarlo lo mejor posible, sino también que nos demos cuenta de las múltiples interpretaciones que existen ante cualquier problema, y cómo la razón se va casi “refinando” en todo este proceso. A través del diálogo ponemos a prueba la razón, buceamos en sus profundidades. Si me lo permitís, y ya que me animan mis compañeras, os presentaré brevemente mis ideas respecto al dilema planteado.

Para empezar, cabría haber pensado en decisiones alternativas a la del gobierno francés. Desde convocar un referéndum hasta buscar soluciones intermedias como prohibir el burka solo en ciertos contextos. Por así decirlo, Francia ha optado por una de las soluciones más radicales: la prohibición total. Es posible encontrar argumentos tanto en una dirección como en la otra. Para no alargarme mucho, me centraré en los dos más importantes. Por un lado, en contra de la prohibición está el hecho innegable de que se está limitando la libertad de expresión de las mujeres musulmanas y de forma indirecta se estaría incitando a su discriminación: la población mayoritaria estaría identificando a los musulmanes como un grupo en el que la mujer no tiene libertad, por lo que de alguna forma podrían considerarles inferiores respecto a su propia sociedad. Sin embargo, el principal argumento a favor de la prohibición es precisamente la preservación de la igualdad entre hombre y mujeres y especialmente la preservación de la dignidad de las mujeres musulmanas. Es tremendamente paradójico, pero es así: la dignidad de las mujeres musulmanas puede ser utilizada tanto por los partidarios de una cosa como de la contraria.

En mi opinión, tendemos a resolver los problemas morales con ciertas dosis de egoísmo. Consciente o inconscientemente interpretamos los hechos desde nuestra propia situación cultural, social, histórica y personal, y pensamos que esa es la única forma de ver las cosas. Sin embargo, yo no defendería en este caso la versión típicamente occidental, que quizás se acerque a la prohibición francesa. Creo que la libertad es también una de nuestras señas de identidad y que se estaría viendo gravemente perjudicada mediante la prohibición. No se me olvida que esta defensa de la libertad va

acompañada de un daño a la igualdad por la que llevamos luchando tantos siglos. Con todo, la prohibición supone un ataque a la libertad y pone también obstáculos a la comunicación y la integración intercultural. Quizás este mismo diálogo que se está poniendo en peligro podría ser la clave no sólo para resolver este dilema sino muchos otros que vienen de la mano de la convivencia de múltiples culturas en un mismo espacio político.

—Esto que apuntas, Belén, me parece un punto crucial del asunto —intervino Ana Meritxell, otra de las compañeras que había resuelto el dilema moral—. De hecho es uno de los aspectos que yo destacué en mi escrito. Creo que los conflictos morales deben ser siempre contextualizados, pues es la única manera de tomar conciencia plena del problema. No basta en este caso, creo, con decir que la libertad de expresión y la igualdad están en conflicto. Os pongo un ejemplo: en la discusión aparece como uno de los elementos a tener en cuenta la religión. Para nosotros, como occidentales, no tiene ya la misma influencia que ejerció en el pasado, pero es innegable que la religión es uno de los elementos esenciales a la hora de construir una identidad cultural y, por tanto, personal. Aquella persona que ve limitada la expresión de sus creencias siente que se está tocando algo en lo más profundo de su ser. La oposición de valores o conceptos no pone de manifiesto el peso que cada uno de ellos tienen para las personas afectadas por el problema.

Simultáneamente, hemos de considerar la fuerza que puede ejercer la educación. La presencia del islam en Francia es muy significativa, debido a su pasado colonial, y siempre habrá una influencia doble: por un lado las culturas minoritarias aportarán rasgos culturales a la de acogida, y viceversa. En este sentido, la educación traerá consigo un proceso de racionalización de las costumbres. Es inevitable que con el paso del tiempo las mujeres islámicas reivindiquen su derecho a elegir si desean o no llevar el burka y probablemente esto disminuirá la presencia de estas prendas en la sociedad de acogida.

Un tercer interrogante a analizar: ¿Qué es el islam? La pregunta puede parecer impropio, pero es importante para tomar conciencia de quiénes van a ser los posibles afectados por la medida. A lo que me estoy refiriendo es a las diferentes formas de vivir el islam. Hay una tendencia en los medios y la sociedad a exagerar al respecto e identificar el islam con los radicales de esta religión, que serán precisamente los que obligan a las mujeres a llevar el burka. Las decisiones políticas han de colaborar con las ramas más moderadas del islam, pues ellas son un canal para la tolerancia y la cooperación. Si la prohibición del burka no es percibida como una agresión por los sectores más moderados, puede ser una manera de poner cerco al radicalismo y la humillación de la mujer, alentando a aquellos otros grupos que están a favor de un progreso conjunto de todos los que profesan el islam, no sólo de los hombres.

Pensar los dilemas en su contexto histórico y social nos permite precisamente ampliar los detalles e identificar posibles soluciones que no pasan por una decisión tan drástica como permitir o prohibir, sino poner en marcha planes de actuación para reducir

el conflicto. Es posible adoptar medidas de tipo educativo, social, económico y cultural que aunque no muestran su efectividad de un modo inmediato, pueden hacer que los conflictos morales no se nos presenten como problemas de sí o no, sino partes de un proceso complejo, integrado por múltiples hilos que se entretujan entre sí. Esto requiere grandes proyectos que pueden alcanzar incluso dimensiones internacionales y no sólo por las medidas concretas que pueda emprender un país determinado. En conclusión, tengo mis serias dudas de que la prohibición del burka en Francia vaya a ser un factor que logre mayores cuotas y espacios de igualdad para las mujeres. Son precisos planes a más largo plazo y sobre todo, como he ido recalando en este rato, no plantear los dilemas morales como equilibrios conceptuales, sino observarlos con carne y hueso y ponerles un rostro, o lo que viene a ser lo mismo, pensarlos en sus circunstancias históricas, sociales y culturales.

De nuevo se desató una tromba de aplausos. De grupo en grupo se hablaba de la profundidad de las ideas y los argumentos y se volvía a intensificar ese sentimiento de compartir intereses, inquietudes y de poder hablar allí, en aquel momento, con una libertad tan envidiable como difícil de conseguir. A favor de la prohibición, en contra, indecisos, quienes buscaban soluciones intermedias... Todos estábamos disfrutando de aquella experiencia. No se trataba de que fuéramos privilegiados o mejores que los demás: era más bien que habíamos encontrado a otros que se hacían preguntas como las nuestras y que trataban de responderlas por sí mismos, sin fiarse de las respuestas manoseadas e inmediatas, atreviéndonos a la aventura de la búsqueda común de la verdad.

—Como la noche va avanzando y ya hemos podido recordar la formidable exposición de los ensayos y los dilemas, creo que sería buen momento para que se nos deje ahora a los que pusimos todo nuestro empeño en transformar las ideas en imágenes.

Esta vez era Juan Francisco el que había tomado la palabra. Él había sido laureado con el primer puesto en imágenes filosóficas.

—Vivimos en los tiempos de la imagen y es importante, amigos, que las imágenes ayuden a reflexionar y que seamos capaces de “leer” imágenes, interpretarlas y dialogar con ellas. Por eso merece la pena que también haya tiempo para dejar hablar a nuestros trabajos. Porque aunque ahora mismo estemos aquí, sentados en este parque salmantino, y no podamos ver los trabajos, no está de más que se nos dé la oportunidad de explicar lo que queríamos decir con las imágenes para que vayan más allá de lo meramente representativo y nos den que pensar, pues este y no otro es el fin de elaborar fotografías filosóficas. Un proceso, por cierto, que es filosófico y artístico, pues hemos de reflexionar antes de lanzarnos a fotografiar y después hemos de esforzarnos en dominar la técnica de la fotografía, tanto en la realización de la misma como en su posterior elaboración.

Así fue también en mi caso: presenté al certamen una imagen titulada “La academia de los filósofos mudos”. Fue una foto compleja, en la que conté con la colaboración de varios compañeros del instituto, que estuvieron dispuestos a posar en la entrada del centro, recreando la disposición del conocido cuadro de Rafael: La escuela de Atenas. Es

por tanto una fotografía coral, con Platón y Aristóteles en el centro, pero otros muchos filósofos clásicos rodeándoles. Hay una diferencia fundamental entre la pintura de Rafael y mi imagen. Mientras que en el cuadro se nota una intensa actividad filosófica basada en el diálogo, en mi fotografía los filósofos han enmudecido. La escuela de Atenas se ha trastocado en La academia de los filósofos mudos.

Como en las reglas se permitía incluir un texto explicativo, añadí lo siguiente:

“En homenaje a La escuela de Atenas, fresco de Rafael de 1511. Allí se plasmaba la visión renacentista sobre la importancia de la historia de la filosofía.

En 2014, se recrea una visión en paralelo sobre el lugar que ocupa hoy la filosofía. Los filósofos no han desaparecido pero han enmudecido, han sido acallados, amordazados, aunque casi no llegue a notarse.”

El texto ya nos dice en qué dirección ha de interpretarse la fotografía. Existe el juego con la obra maestra de Rafael y la comparación entre el lugar que ocupaba la filosofía en el Renacimiento y en nuestros días. Pero no menos importante es la crítica a los tiempos que vivimos: la reforma educativa que se anuncia asestará, de implantarse, un golpe mortal a la filosofía en nuestro sistema. La libertad de expresión se vacía de contenido si no hay previamente libertad de pensamiento. Y no es posible que nadie piense libremente si no se le ha instruido para ello, si no se le han mostrado los problemas más importantes relacionados con la realidad, el conocimiento, el ser humano o la acción y toma de decisiones. La libertad de pensamiento desfallece si no se la fomenta, si de alguna forma no es alentada desde el propio sistema educativo. En otras palabras: si no enseñamos filosofía a las próximas generaciones, si los filósofos enmudecen, habrá menos libertad de expresión. Tendremos menos cosas en las que pensar, tendremos menos cosas que decir.

A este respecto, el sistema educativo es quizás la amenaza más visible, pero no es lo único que hace callar a los filósofos. Hay tendencias culturales y actitudes sociales que dañan igualmente la filosofía. Estoy pensando, por poneros un ejemplo, en la valoración social de la filosofía. Ni por asomo se me ocurriría compararla con los acontecimientos deportivos de masas, apoyados por grandes medios de comunicación. O tampoco con programas que logran arrasar en audiencia, aunque su hilo argumental sean burdos chistes, competiciones gastronómicas o interpretaciones musicales. No hemos de ser ingenuos: la filosofía no vende. Sería de esperar que la filosofía tuviera una voz importante al menos en el panorama cultural, pero tampoco es así. Ha quedado apartada respecto a otros componentes del mismo: desde la ciencia, cuya importancia es innegable, hasta la literatura pasando por el arte que se ha convertido en las últimas décadas en un objeto de atracción turística y comercial. La filosofía ha quedado arrinconada en nuestra sociedad y prácticamente ha desaparecido del espacio cultural. Por eso tiene sentido la fotografía: ya no es solo que la filosofía haya sido silenciada en el ámbito académico, sino que la propia cultura se ha desarrollando dejándola apartada. Este pretendía ser el sentido de mi imagen, pero seguro que habrá quienes la miren y le den nuevas y diferentes interpretaciones, pues sin duda este es uno de los poderes de la imagen.

Así terminó la intervención de Juan Francisco. No hay duda de que todos los presentes estábamos más que acostumbrados a ver y comentar imágenes, pero no menos cierto es que siempre es enriquecedor poder escuchar a los propios autores. Todos quedamos a la expectativa, esperando que alguien más se decidiera a explicarnos un poco su fotografía. Entonces se levantó Marina y nos habló de esta manera:

—Antes de nada, me gustaría felicitarte, Juan Francisco por tu fotografía y por el merecido premio que has conseguido. Con ella has demostrado que frente a lo que muchos piensan la fotografía es mucho más que el dominio de una técnica, y que hay por debajo una tarea de planteamiento y reflexión que debe ser atendida por la filosofía, pues quizás no sea exagerado decir que no hay una sola imagen que no guarde ideas por debajo de la misma, desde la fotografía más aparentemente insulsa de un periódico hasta las complejas exposiciones de los grandes artistas. Esta modalidad de participación nos recuerda que somos seres icónicos y que vivimos rodeados de imágenes cargadas de significado. En esta línea va precisamente la fotografía que presenté al certamen: ¡Vive! También iba acompañada de un texto que me gustaría leer en estos momentos:

“Caminamos deprisa, mirando al suelo, sin siquiera sentir el viento, ni mirar al cielo; los instantes se escabullen a nuestro alrededor. De pronto, un ruido, una mirada, un mensaje: Vive.

La libertad de expresión es el poder de cambio, la posibilidad de hacerlo realidad. Tan simple como una pintada en una pared para desencadenar una sonrisa, un impulso, ganas de vivir. Es triste pensar que hace falta que nos lo recuerden, que nos insten a vivir. Algo que puede parecer tan obvio... Pero lo cierto es que alguien ha sentido la necesidad de expresarlo, de abrirnos los ojos y arrancarnos una sonrisa, de hacer suya una pared y convertirla en sensación.

Se borró. Ya no hay más que un muro que vivió, que sintió, y que guarda latente en su interior una expresión. Cuando la vi por primera vez, sentí que mi deber era sumarme a ella, inmortalizar con mi propio medio de expresión, la fotografía, un gesto que me enamoró.”

Tras la lectura, Marina continuó de esta manera:

—La fotografía no pretendía ser ningún alarde técnico, pero sí una llamada de atención para recalcar que estamos rodeados de pensamiento. Vive. Es un mensaje aparentemente normal. Casi insulso, diría yo. Pero si nos paramos a reflexionar un poco, nos damos cuenta de que no siempre vivimos. La imagen es una de esas contradicciones que suele tener la vida: algo que no está vivo, una pared, nos recuerda que nuestra principal tarea consiste precisamente en vivir. Algo tan sencillo, pero tan olvidado por las rutinas diarias, las obligaciones que la sociedad nos impone o que nosotros mismos cargamos sobre las espaldas. Hemos de vivir, y no sobrevivir, como nos recordaba antes Belén. Por eso añadí el interrogante a la imagen: “Existes, ¿pero vives?”

Esta es la pregunta clave y que junto a la imagen nos lleva también al tema de la libertad de expresión. Vivir va de la mano con una expresión personal, genuina. La

libertad de expresión no sirve de nada si no hay algo que expresar, si no vivimos. Cuántas veces simplemente nos dejamos llevar y no vivimos sino que simplemente existimos. Estamos pero no somos. La libertad de expresión no puede consistir en adherirnos a las grandes consignas, en sumarnos a los lemas y las frases hechas. Las personas que logran vivir de verdad tienen algo que decir, algo que expresar. El resto, muchas veces, se limita (nos limitamos) a ser sus altavoces, sus voceros o, si queremos usar el símbolo de las nuevas tecnologías, a pegar sus frases en nuestro muro. Creemos ser muy libres por compartir noticias, entrevistas o citas con las que de alguna forma nos identificamos. Vivir es exprimir nuestro tiempo y nuestra capacidad, crear también nuestro propio lenguaje, nuestra propia expresión, y es ahí donde cobra sentido ese derecho fundamental que es el de la libertad de expresión. Estamos muy acostumbrados a pensar que hay límites externos a nuestra libertad, y que estos se nos imponen por motivos políticos, económicos, etc. Sin embargo muchas veces somos nosotros mismos los que por razones muy diversas renunciamos a vivir, lo que de forma quizás no deseada, implica también la renuncia a muchas de nuestras libertades, como es la de expresión. La imagen recoge también una idea que he podido confirmar en primera persona durante estos días, junto a vosotros: que la filosofía puede aplicarse directamente a la vida, y que influye en la sociedad más allá de los libros de textos y las clases. Estos días nos han enseñado a todos lo importante que es la filosofía para los jóvenes y lo indispensable que es en el ámbito educativo.

Con estas palabras cerró Marina su intervención que se vio invadida por una aclamación general de todos los que estábamos allí. Había cerrado con una de las ideas que estuvo presente desde el inicio hasta el final: el valor de la filosofía. Algo que todos los que tuvimos el privilegio de disfrutar de aquella experiencia habíamos podido comprobar de una forma tan directa como intensa, a través de los interrogantes, las respuestas, las conversaciones y el encuentro de tantos jóvenes interesados en una actividad tan vigente como antigua y necesaria: la filosofía, que no es otra cosa que el pensar alrededor del vivir del ser humano. Con esta idea y otras muchas nos fuimos levantando y continuamos divirtiéndonos toda la noche, tomando fuerzas renovadas en algún bar salmantino, bailando en alguna discoteca y dejando que el amanecer nos encontrara a muchos de nosotros todavía enfrascados en conversaciones filosóficas.

El “cómo se hizo” de este texto, o la trama de los hilos

La I Olimpiada Filosófica de España se celebró los días 25 y 26 de abril en la Universidad de Salamanca. Cuando desde la revista Paideía se nos ofreció la oportunidad de publicar un texto sobre la misma, teníamos muy claro desde el principio que todo lo que se escribiera sobre la olimpiada tenía que ser un homenaje y reconocimiento a los 30 estudiantes de 4º de E.S.O. y bachillerato de los puntos más diversos de nuestra geografía que habían logrado clasificarse para la final. Todos ellos ya ganadores, pues habían sido

elegidos dentro de sus comunidades autónomas para participar en cualquiera de las modalidades establecidas: dilemas morales (4º de E.S.O.), fotografía filosófica (4º de E.S.O. y bachillerato) y disertación (bachillerato).

Lo ideal y lo más justo hubiera sido poder volver a reunir a los 30 finalistas y pedirles que escribieran un texto común, pues el sentido de una olimpiada es darse cuenta de que también ellos tienen mucho que decirnos y que podemos aprender de sus ideas y argumentos. Que es nuestro deber como profesores de filosofía cederles la palabra y, en el sentido más pleno, literal y profundo de este verbo, escucharles. Pero como no era posible contar con los finalistas, se tomó otra decisión. En primer lugar, recalcar las ideas de los ganadores en cada modalidad: Paloma Saura Pérez, de la Región de Murcia, en disertación, Miguel Ángel García Herrera, de Canarias, en dilemas morales, y Juan Francisco Piñera Ojero, de Asturias, en fotografía filosófica. Además, a lo largo de los meses de mayo junio se hizo llegar a los representantes de cada comunidad un pequeño cuestionario sobre su experiencia en la O.F.E. Siendo conscientes de que no se daban las mejores circunstancias (finales de curso, en algunos casos las pruebas de acceso, etc.) se lograron reunir algunas respuestas que son las que se han recogido aquí, siempre con el convencimiento de que con más tiempo y en otras mejores condiciones se hubiera logrado la colaboración incondicional de todos. Se trata, por tanto, de la “experiencia olímpica” de los siguientes finalistas de disertación: Ángel Esparza Hernando, de Aragón, Ana Holmes Alegría, de Navarra, y Belén Vera Santana, de Canarias. En dilemas morales: Ana Meritxell Moreno Fernández, de Madrid, y Sara Manso Pérez, de Canarias. Y en fotografía filosófica Marina Almagro Bacáicoa de Navarra.

Con estos “hilos” se ha intentado recrear una trama nada original: ya de antiguo nos son familiares en filosofía las historias en las que alguien cuenta que en su día contaron... La intención no es poner el texto a la altura del conocidísimo diálogo platónico, pero sí recalcar que una olimpiada filosófica bien puede ser el germen de este tipo de diálogos y destacar, una vez más, el buen hacer de los participantes. En todo caso se ha respetado tanto los trabajos que escribieron en la final a cada uno de ellos como las experiencias que han incluido en sus valoraciones, tanto positivas como negativas. Algunas críticas han sido imposibles de integrar sin caer en la artificiosidad, como puede ser la ausencia de menús veganos, la imposibilidad de cumplir con el horario establecido en la mañana del sábado o las colas que en algunos casos se formaron para acceder al comedor durante la cena. No obstante, quienes las enunciaron las incluían como detalles menores, a ir puliendo en próximas ediciones e incapaces por sí mismas de ensombrecer lo que todos, unánimemente, describen como una formidable experiencia personal y educativa. El rigor que se ha pretendido en la exposición de dilemas y disertaciones no ha sido posible en el caso de la fotografía filosófica: se ha incluido una reflexión que pretende acercarse a lo que quizás hayan pensado sus autores al presentar esa fotografía al certamen. Aprovecho este pequeño epílogo para pedir disculpas a sus autores en lo que me haya podido desviar de sus intenciones originales. De manera que sólo tenemos dos personajes de ficción:

Sofía, la que se esfuerza en recordar aquella experiencia de la olimpiada, junto al interlocutor crítico, que quizás no sea tan ficticio como nos gustaría: en su boca aparecen algunas de las críticas más habituales a la filosofía, formuladas no solo por las personas de a pie, sino también por muchos de nuestros alumnos. La mejor respuesta que podemos dar a esas críticas no ha de llegar por medio de nuestra boca: ojalá los miles de alumnos que han participado y participarán en olimpiadas filosóficas a lo largo y ancho de nuestro país puedan ser sus interlocutores, y mostrarles la función y necesidad de la filosofía. Y que sean ellos, los protagonistas de las olimpiadas filosóficas que han sido y que están por venir, quienes se conviertan en auténticos defensores de la filosofía. Señal inequívoca de que nuestra tarea docente y el esfuerzo por sacar adelante estas olimpiadas van dando sus frutos.

AVISO IMPORTANTE

Estimado socio de la SEPFI y/o suscriptor de PAIDEIA

En el número 100 de la revista correspondiente a Mayo-Agosto de 2014 se anunció la nueva etapa que la SEPFI iba a comenzar en 2015 mediante la digitalización de la revista PAIDEIA (dos ediciones anuales) y la gestión del cobro de la suscripción mediante una cuenta virtual en BANKIA o por los métodos utilizados hasta ahora.

Para poder realizar todo este proceso y que los socios y suscriptores puedan tener un lugar de acceso virtual a la web de la SEPFI (www.sepfi.es) es necesario y urgente que cada socio o suscriptor facilite a la Administración de la SEPFI cuanto antes la dirección electrónica habitual con el fin de que se le proporcione una clave de acceso a nuestra web para poder realizar todas las gestiones bancarias y la descarga electrónica de la revista PAIDEIA.

La dirección a la que se deben enviar con urgencia vuestros datos de e-mail es Noemí Rivero nrivero@auladoc.com

Muchas gracias por seguir apoyando a la SEPFI y a la filosofía.

Crónica del PRIMER CONGRESO DE LA REF, Valencia 3 al 5 de septiembre del 2014

La Red española de Filosofía (REF), nacida en 2012 e integrada por la Conferencia Española de Decanatos de Filosofía, el Instituto de Filosofía (IFS) del CCHS-CSIC y más de cuarenta asociaciones –entre ellas la SEPFI– de todas las orientaciones temáticas, niveles educativos y comunidades autónomas, ha organizado su primer congreso de ámbito estatal en la universidad de Valencia durante los días 3 al 5 de septiembre de 2014. Ha sido un espacio de encuentro de la comunidad filosófica española, en el que han tenido cabida todas las temáticas y orientaciones filosóficas, y en el que se han abordado los numerosos problemas que hoy en día son objeto de investigación y de debate en los más diversos campos del pensamiento, incluidos los problemas de la educación y la didáctica de la filosofía.

El día 3 de septiembre a primera hora tuvo lugar la Conferencia inaugural a cargo de Antonio Campillo Meseguer en el aula magna de la Facultad de Filosofía. A continuación comenzaron los diferentes talleres, simposios, presentaciones de libros y revistas.

Las diversas temáticas se aglutinaron en varios bloques: Filosofía Política, Estética, Filosofía y Educación, Didáctica de la Filosofía, Ética y Ética aplicada, Historia de la Filosofía, Lógica-lenguaje-argumentación, Antropología, Pensamiento español en el exilio, Filosofía kantiana, Actualidad de Marx, Ortega y Gasset, Sostenibilidad, Ecología, Filosofía y género, Filosofía y animales, Pensadoras del siglo XX.

La SEPFI participó con un taller sobre la “Competencia Filosófica” y Didáctica de la Filosofía en Secundaria y Bachillerato. En él participaron Luis Cifuentes, Javier Méndez y Manuel Sanlés. En dicho taller se trató de la necesidad de replantear la educación filosófica en el nuevo contexto social, cultural y educativo de nuestro país, que a su vez está muy condicionado por las instrucciones emanadas de la Unión Europea. Los objetivos de la Unión Europea para el año 2020 incluyen la educación como uno de los prioritarios junto a la innovación y a la inclusión social entre otros. Esta vinculación de la innovación y la inclusión social otorga a la educación filosófica una nueva dimensión educativa y obliga a replantear el sentido y alcance de las nuevas prácticas filosóficas que se dan en todo el mundo y la vinculación de la enseñanza de la Filosofía con el desarrollo de las democracias en todo el mundo.

La orientación del taller estuvo inspirada en la lectura de varios documentos de la UNESCO que ponen de relieve la importancia del nuevo contexto social y cultural que se debería tener en cuenta para llevar a cabo la educación filosófica en un sistema educativo y también para desarrollar la proyección social de la actividad filosófica. Estos documentos de la UNESCO son “Filosofía y democracia” (1996) y “La filosofía, una escuela de libertad” (2008). También se hizo referencia a las llamadas Competencias Básicas que orientan las leyes educativas –entre ellas la última, la LOMCE– en España.

Se intentó definir dicha competencia filosófica como competencia comunicativa, interpretativa, propositiva, dialógica, crítica y ética. Sobre la Competencia Filosófica como competencia ética en particular versó la segunda parte del taller.

El tercer día tuvo lugar la Asamblea de la REF. En ella se renovó la Junta directiva de la misma así como de los miembros de las diferentes Comisiones. También se creó una nueva Comisión: la Comisión de la Olimpiada Filosófica. Se informó de los trabajos y actuaciones llevadas a cabo por las diferentes Comisiones y se marcaron las líneas de trabajo y actuación para los próximos tres años. Una parte importante de esta gestión ha sido la defensa de la Filosofía y la unificación de fuerzas y de actuaciones en esta cuestión. Ante las nuevas leyes y decretos sobre educación secundaria y bachillerato así como universitaria, urge alunar fuerzas para que sea más eficaz esa actuación. Y por último, se decidió que el próximo congreso de la REF tuviera lugar en Zaragoza dentro de tres años en el curso 2017-18.

También tuvo lugar la presentación de nuestra revista PAIDEIA por parte de Luis Cifuentes y Javier Méndez. En dicha presentación se hizo un repaso de la historia de nuestra revista y asociación, y se comentaron los planes de futuro. Entre ellos la publicación de la versión digital en el 2015. En dicha presentación Luis María Cifuentes expuso la intención de la SEPMI de acercar más la actividad filosófica a la calle, a los cafés y a otros foros de discusión. Asimismo anunció el convenio de colaboración y hermanamiento promovido por la SEPMI con dos Asociaciones de jóvenes docentes e investigadores de Filosofía, la Asociación Tales de la Universidad Complutense de Madrid y la Asociación Bajo Palabra de la Universidad Autónoma de Madrid. Esta creación de sinergias es muy importante para la SEPMI puesto que renueva y revitaliza la presencia de la filosofía en la sociedad española.

En el marco del Congreso tuvo lugar la representación de una obra de teatro de contenido filosófico: *Café con Kant*. En ella se invitaba a la reflexión y agitación de ideas alrededor de la problemática social y moral en nuestros días, así como una crítica marxiana a la Ilustración. La puesta en escena y la presentación estuvo a cargo Marta Pérez, directora de la compañía Inversa Teatro, actriz, creadora escénica y productora teatral, licenciada en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela y María Roja, actriz, performer y pintora, licenciada en Arte Dramático por la ESAD de Galicia y licenciada en Bellas Artes por la Universidad de Vigo.

Finalizaron las jornadas con una conferencia a cargo de Victoria Camps Cervera de Universitat Autònoma de Barcelona, con el título *La filosofía ante la precariedad*.

En resumen, han sido unas jornadas muy fructíferas y revitalizantes para todos aquellos que nos dedicamos a la Filosofía. En ellas se ha puesto de manifiesto, por un lado, la importancia de defender la actividad filosófica en tiempos de posmodernidad; y, por otro, la renovada juventud de los miembros de la comunidad filosófica. Como dijo Victoria Camps, son *tiempos de precariedad* y esto es como un revulsivo que nos mantiene despiertos y activos en la defensa y difusión de la actividad filosófica como impulsora de valores éticos y de una racionalidad vertebrada por las implicaciones de todos. Si son tiempos de crisis, son con mayor motivo que nunca tiempos de renovación en los que la filosofía tiene mucho que decir.

Se ha puesto de manifiesto que la filosofía lejos de menguar como sería el deseo de algunos agoreros de malas noticias, está más viva y pujante que nunca. Las problemáticas tratadas en los diferentes simposios y talleres, apuntan nuevas formas y nuevos campos de reflexión filosófica, nuevos ámbitos donde la filosofía se encuentra presente.

No cabe más que felicitar a unos y a otros por el desarrollo de dichas jornadas. De ellas los que asistimos nos marchamos con el regusto agradable del encuentro y de la comunicación.

JUAN DE DIOS TALLO.

La filosofía sirve para saber y para querer saber

Como ya viene siendo habitual, durante el pasado mes de mayo se ha celebrado en el Colegio de Doctores y Licenciados de Madrid una nueva edición del ciclo “Lecciones de Filosofía: una mirada histórica a los problemas de la filosofía”, organizado por la SEPFI en colaboración con el citado Colegio y especialmente dirigido al alumnado de bachillerato. Es enorme el esfuerzo de organizar unas jornadas de conferencias filosóficas en un ciclo coherente con ponentes solventes y sin saber qué público acudirá. El mérito de los organizadores y su osadía está a la altura del resultado. Los asistentes hemos podido disfrutar de unas conferencias magníficas que han estado complementadas con un concurso de redacción filosófica para el público estudiante. Por si es de utilidad para un equipo que, sin duda, queda exhausto tras estas dos semanas de mayo intentaremos dar la visión de un público que, como ocurre en el caso de nuestros alumnos y alumnas, se estrena en estas lides. ¿Se enteran de algo estos estudiantes que han vivido tan ajenos a la filosofía? ¿Disfrutan del rato que pasan escuchando? y, por fin, ¿Les son útiles estas conferencias? Desde nuestra propia experiencia respondemos con un sí a todas estas preguntas y fundamentaremos estas respuestas con el texto que sigue.

Ojeo las tres redacciones ganadoras en el modesto concurso propuesto en la presente edición y leo en una de ellas: “¿Para qué vas a estudiar Filosofía hoy? Vas a acabar currando de profesora de niños adolescentes o escribiendo libros que luego nadie leerá...”. Pienso, que, visto así, vaya panorama, pero sigo repasando estos papeles y encuentro párrafos más esperanzadores: “Sabemos que es una actividad que nos hace críticos frente al mundo que vivimos y las teorías que se nos presentan, y aun así, siendo conscientes del mundo de manipulación y engaños en el que vivimos, nos seguimos preguntando para qué estudiarla, o quizás sea que se lo preguntan aquellas personas que sí que están realmente manipuladas, cuando precisamente ellos no deberían rechazarla sino que deberían usarla como arma de liberación para no permanecer engañados, para ser capaces de tener opiniones propias, y para saber defenderlas correctamente de manera que podamos aprender de otros que se han planteado las cosas así como nosotros, para cambiar las cosas injustas, porque una mente cultivada es la peor arma en una revolución. No entiendo por qué despreciar tan maravillosa actividad”. ¡Acabo de leer que una alumna ha calificado a la filosofía como “maravillosa actividad”!

Si la filosofía comienza con la capacidad humana de maravillarse, tiene muchas posibilidades de ser ella misma una actividad maravillosa. O bien esta alumna ha disfrutado de un docente que ha sabido transmitir la maravilla de la filosofía o tiene ella misma la inteligencia y sensibilidad en generosas cantidades para, por sí sola, poder valorar de este modo una actividad que es tan nueva para ella. Pueden ser también las dos cosas, y sin duda el/la profe algo debe tener que ver porque hay dos alumnas premiadas que vienen del mismo centro. Felicidades, pues.

El tema del concurso remite a la eterna pregunta sobre la utilidad y oportunidad de la filosofía en el sistema educativo y, por tanto, en la vida cotidiana. Mi experiencia como orientador y como docente de esta disciplina me dice que la adolescencia es una buena edad para filosofar siquiera sea modestamente. Al fin y al cabo, esto va de ser críticos, como se señala en otro de los trabajos premiados: “*Si, “cuando uno no vive como piensa, acaba pensando cómo vive” (Gabriel Marcel, aunque también se atribuye a Fulton J. Sheen y a Gandhi), es de suponer que tendré que aprender a saber pensar para descubrir qué pensar y cómo vivir*”. Estoy de acuerdo con este otro alumno. Los tiempos que vivimos nos enfrentan a una serie de hechos.

Por un lado, hay una especie de despertar de la conciencia crítica en esta sociedad vapuleada. Por otro, hay una tendencia en los países occidentales por la que la Filosofía va desapareciendo de los sistemas educativos. En los países anglosajones no está en los currículos, en los continentales como Italia, Francia o España ahí resiste. En este país nuestro hay planes de una desaparición parcial que ha hecho saltar las alarmas en la filosofía española. Desde los grandes como Savater, Sádaba o Camps, que han publicado artículos al respecto, hasta el último profesor de secundaria hemos sentido el escalofrío de lo que viene sin remedio. Se ha debatido, se han usado las redes sociales, pero esto no hay quien lo pare. Se dice que los políticos no quieren una sociedad que piense. Es una frase trillada y tópica. No creo que sea cierta de una forma directa, en el sentido de que se atribuya a los políticos una decisión calculada para hacer de su sociedad algo amorfo y fácilmente manipulable. Prefiero ir a otros hechos más visibles que poner como causa última las más o menos obtusas mentes de los profesionales de la política.

Estos son los hechos: hay asignaturas que prometen beneficios inmediatos. La filosofía no puede trabajar con plazos, ni cortos ni, si me apuran, medios. Como consecuencia, no puede aspirar a figurar en las pruebas PISA. Las asignaturas medidas en este famoso baremo internacional han adquirido una importancia desproporcionada en los sistemas educativos europeos. Los resultados en estas pruebas tienen desolados a políticos franceses, portugueses, españoles... ¡Qué le vamos a hacer! Esa desazón provoca que las asignaturas instrumentales se hayan elevado a los altares pedagógicos en detrimento de otras como la filosofía o las asignaturas que tienen una vertiente más creativa o artística. En el mundo de las ideas políticas de hoy fomentar la creatividad o la reflexión no es proporcionar herramientas o instrumentos a los jóvenes educandos. Volvamos a las redacciones de los alumnos: “*Quizá la respuesta radique exactamente en el polo opuesto,*

esto es, introducir contenidos de filosofía y una perspectiva holística e interdisciplinar de verdad desde la enseñanza primaria. Pensamiento y reflexión requieren de un ejercicio largo y constante para su desarrollo y consolidación, y sólo un 2-3% alcanzará un nivel realmente significativo. Aun así, unas mínimas bases pueden conllevar un beneficio social considerable, como un menor número de desahucios por contratar hipotecas que no se pueden asumir en esta sociedad disneyizada (Bryman)”. Lo que yo decía, Es urgente reivindicar la filosofía como asignatura instrumental. La mala noticia es que una asignatura es instrumental sólo si así lo dicta PISA.

Pero, una vez vistos los acertados y bien expuestos comentarios presentados por los alumnos en estas redacciones premiadas, volvamos a nuestro ciclo de conferencias y hagamos algo de crónica. Para hacerla repasaré los resúmenes que de las conferencias me han entregado mis propios alumnos, y utilizaré lo que recuerdo de sus comentarios.

Como ya ha ocurrido en otras ocasiones, es obligado empezar por considerar la escasa asistencia de estudiantes de 2º de bachillerato. Este año las fechas de selectividad han jugado una mala pasada al ciclo. En muchos institutos una de las dos semanas coincidió con la semana de exámenes finales. De todas formas, ya otros años se les ha echado de menos pues ellos son, no lo olvidemos, el público diana del ciclo. Sin embargo, los alumnos de primero han logrado suplir con creces esta ausencia. Los ponentes han desplegado su “tenderete” de saber ante un público que ha valorado muy positivamente cada conferencia. Aportaré pequeños trozos de los comentarios que mis alumnos asistentes han entregado en clase con posterioridad a las conferencias. Tomadlas como lo que son. Cursan primero de bachillerato y es la primera vez que van a unas conferencias que, en este caso, han sido nada menos que cinco y de filosofía. Veréis reacciones típicas de una edad donde se hace alarde de extensos conocimientos que aseguran tener y veréis, a veces, cómo se muestran hasta desdeñosos con lo que se les ofrece. Pero todo es pose, en el fondo han disfrutado, han aprendido y, como queremos alumnos críticos, pues ahí están aprendiendo a criticar. Dadles tiempo.

La primera de las conferencias, la de Luis María Cifuentes, incidió sobre un tema especialmente querido por los alumnos de ciencias como es el del saber y la teoría del conocimiento. Luis muestra lo que es esperable, es decir una experiencia sobrada en la exposición de asuntos complejos. Especialmente exigente es la revolución kantiana y queda brillantemente expuesta. Paso a citar extractos de los resúmenes de los alumnos:

“¿Por qué estudiar o no filosofía? Filósofos hay que han dejado tal huella que es preciso seguir hablando de ellos. Luis María (el conferenciante) los asemeja a los cometas.”

“Se plantearon y comentaron preguntas como ‘¿de dónde obtiene Kant su antropología y su epistemología?’ ‘¿son las leyes de la física las únicas que explican toda la realidad del mundo?’”

“En general ha sido entretenida aunque he de reconocer que hacia el final, por falta de descanso o sopor o de mi imaginativa mente casi entro por las puertas del sueño, casi.”

La segunda brilló por su tono y originalidad. Dejó sorprendidos a los alumnos asistentes y sus comentarios a la salida y en los resúmenes fueron elogiosos. Ya el título elegido es de lo más sugerente: “Vida, milagros y muerte de Dios: el laberinto de la trascendencia”. Los alumnos dicen:

“Dios ha sido definido como una entidad sagrada, necesaria, eterna, trascendental, creadora. Pero, ¿para qué sirve Dios? Dios es la piedra angular, la respuesta última más allá de lo racional, justifica lo injustificable. Es una respuesta ética, cosmológica, jurídico-política, epistemológica y antropológica. Existen tres etapas en la teología, la racional, la fe y la político-social.”

“Por último, la consecuencia de la ‘muerte de Dios’ en nuestra sociedad actual es que el vacío que deja este ha sido ocupado por otros opios que nos sedan y nos absorben, tales como el fútbol, el consumismo, las redes sociales, la marihuana o incluso la guerra.”

“Luego pasa a hablarnos de Agustín el cual es un hombre de frontera (Edad Media-Edad Clásica, padre pagano madre cristiana, etc...). En la teología de Agustín, Dios lo crea todo a partir de la nada, de lo que se imagina. Por tanto crea el tiempo, lo que lo convierte en un ser intemporal. Por tanto vive en un plano superior (al que no le afecta el tiempo) y a veces interviene en lo terrenal.”

“De las tres conferencias de esta semana ésta ha sido la que he encontrado más amena debido a la labia del joven Botto y su gracia. Además para que entendamos los matices de sus explicaciones usa ejemplos muy buenos y concretos. Esto sumado a algunos lapsus léxicos que se producen debido a su procedencia extranjera hacen de la conferencia un ambiente tranquilo y relajado en el que todo el mundo puede participar.”

El ciclo continúa con la conferencia dedicada al Ser Humano. Javier Méndez se ha enfrentado a uno de los temas más interesantes y más complejos de sintetizar, por lo que su esfuerzo es muy meritorio. Es interesante ver cómo los alumnos expresan la complejidad del asunto y, a la vez, la curiosidad que les suscita. Ahí está el éxito de la conferencia:

“Nietzsche separa los conceptos de verdad, bondad y belleza, afirmando la imposibilidad de su unión dando a entender que buscamos un ideal imposible con esos tres conceptos. Para él el hombre se debe guiar por lo que quiere, no por lo que debe. Cada hombre es un autor de su propia vida, es especialista en ella. No se puede ser autor de otra vida que no es la tuya. Para Nietzsche la sociedad está caducada y hay que construir un superhombre. Nietzsche intenta destruir la moral, Marx destroza la del mundo, y Freud destroza el Yo.”

“Esta ha sido la conferencia más difícil de llevar y la menos amena. Además Méndez explica las cosas de forma que son un poco complicadas. Aun así el tema desarrollado es interesante e importante. En definitiva la he encontrado bastante estimulante ya que en casa he buscado un poco sobre el tema.”

“Estas tres primeras conferencias me han parecido muy interesantes, una más que otra, en sí, creo que nos ha servido para dar un repaso de todo lo que hemos dado en este

año. También es verdad que han ampliado un poco más de lo que ya sabíamos y, bueno, no sabría que más decir.”

La cuarta jornada es la dedicada a la moral. Tema estrella entre los alumnos. Aquí puede que se sientan más a gusto puesto que si es cierto que todos somos un poco filósofos en este territorio lo somos especialmente. Además, los alumnos han tomado contacto con la filosofía en cuarto de ESO en la asignatura de Ética y Ciudadanía y vuelven a ver este asunto en 1º y en 2º de bachillerato. Si después de esto, Kant no es un viejo conocido, poco le falta. El planteamiento del ponente, Javier Hernández Iglesias, es original y hace especial énfasis en la participación del público planteando un dilema extractado de una conocida película. Todo un éxito, ved si no los comentarios de los alumnos:

“La kantiana y la aristotélica son éticas muy distintas pero curiosamente las dos nos llevan a la misma respuesta. Entonces:

¿Dónde está la diferencia? ¿En la voluntad, en el principio?.

¿Es siempre posible actuar por deber como quiere Kant?

¿Puede mi voluntad ser incondicionalmente buena? El libre albedrío nos permite dejar de lado las condiciones de la acción. A raíz de lo visto, ¿es posible llevarlo a cabo?”

“Ha terminado poniendo un trozo de la película de Batman 2 en el que dos barcos iban a estallar; pero podían elegir salvarse uno de ellos pero cargando con la conciencia de matar a los del otro barco. Uno de ellos contenía presos y por eso daban argumentos a favor de la muerte de estos.”

“En conclusión, ha sido una conferencia realmente interesante en la que creo haber comprendido bastante bien la moral aristotélica y kantiana, sus diferencias y similitudes, sobre todo gracias a su ejemplificación en un problema práctico.”

La quinta conferencia enlaza con asuntos de actualidad que han motivado mucho a los alumnos. Marx siempre suscita curiosidad y Platón les hace afinar el oído dado que es un tema que les es muy familiar. La situación político social actual en España y Europa no les es ajena y, aunque su grado de información no es grande, la presencia de estos temas en todos los medios y en las clases hace que quieran saber, de hecho, a alguno parece que la conferencia le sabe a poco y quiere más contenido filosófico. Por tanto, la elección de estos autores es acertada. María José Rodrigo de Blanco abandona la mesa que le separa de la audiencia y es un detalle que no pasa desapercibido para el público joven. Estos son sus comentarios:

“...además el Capitalismo crea sus propias contradicciones. Son sus propios sepultureros. Esto es por la explotación y expropiación y la consiguiente pauperización del proletariado, por el problema de la superproducción (mercado se agota), inestabilidad del sistema y la competencia (acumulación del capital y desaparición de los pequeños mercados). Todo esto conlleva la autodestrucción del sistema.”

“Todas las críticas han de ser constructivas, la mujer que nos ha dado la conferencia ha sido la única que la ha dado de pie tirando de raza y dando vidilla al asunto. Su

exposición me ha producido un efecto “dèjà vu” con una clase de cultura clásica del año pasado, el contenido filosófico se ha reducido mucho y a cosas que cualquiera con una mínima cultura es conocedor.”

Queremos más filosofía. Necesitamos más, en realidad. Y es extraordinario sentirse acompañado en esta reivindicación por los alumnos.

A continuación se ofrece el texto completo de los trabajos premiados en esta convocatoria de 2014. Esperamos que lo arriba expuesto anime a su lectura pues merece la pena. Para empezar en Filosofía sólo es precisa una cosa y es tener algo interesante que decir. Si además se expresa bien tenemos un texto apto para captar buenos lectores. Seamos pues buenos lectores y léamoslos.

PRIMER PREMIO: *“Aprender versus estudiar”*. Trabajo presentado por **Adriano Vicente Pérez del Real**, alumno de bachillerato del IES “Fortuny” de Madrid.

*“We don’t need no ducation,
We don’t need no thought control”
The Wall, Pink Floyd*

Parafraseando, apropiándome de y “customizando” (o sea una copia-remix tornada en “nuevo original”) a José Martí: Ser cultos para ser conscientes de las cadenas, que no libres, una ficción más de ese metarrelato o “*grand récit*” occidental (Lyotard) supuestamente eclosionado con la postmodernidad, pero que tan sólo ha evolucionado. Ese debería ser el objetivo de aprender filosofía.

¿Qué quieren? Pertenezco a una de esas generaciones de incógnita cartesiana, creo que la z y, según dicen, soy progenie de la x; un absurdo más de los tiempos que me han tocado con ese afán de acuñar “nuevas nomenclaturas superficiales, amplificadas a través de modas y redes sociales para ser “cool”, “trendy”, “in”, etc., muchas veces carentes de precisión conceptual y apuntaladas en un ignorante desprecio de lo anterior por “out” y el “qué dirán”. En el mundo de la velocidad de Virilio, Wikipedia y resúmenes online indiscriminados sustituyen a Platón, Kant, Aristóteles; es el triunfo de la copia personalización frente al original, desvirtuado, opacado y denostado por bodrio. Y entonces, ineludiblemente, acabamos por pensar en términos de esas etiquetas, coloridas y hasta bellas pero cojas. Y la hipotética libertad de “cualquiera puede ser creador” se convierte en cárcel del pensamiento. Sí, “cuando uno no vive como piensa, acaba pensando cómo vive” (Gabriel Marcel, aunque también se atribuye a Fulton J. Sheen y a Gandhi), es de suponer que tendré que aprender a saber pensar para descubrir qué pensar y cómo vivir. La ventaja de ser un “freakie” (expresión originaria del film “La Parada de los monstruos”) “light o de salón” e que las normas de la tribu (Maffesoli) a la que me han adscrito son escasas, entre ellas nadar contra corriente. Y, así, este “z freakie” o “freakiez” para su tiempo interior y lo dedica a cuestiones socialmente percibidas como obsoletas e inútiles, tales como descifrar lo que es tener criterio, la posibilidad del

conocimiento y los mundos alternativos de la ciencia ficción como mecanismo para relativizar el mundo “natural” heredado, ese capitalismo de ficción del que habla Verdú. Pero esto es aprendizaje, no estudio; o no al menos en su acepción más generalizada.

Si se entiende estudiar como acción conducente a la obtención de una recompensa social sancionada positivamente como un examen o una titulación académica), dicho acto se encuadra en el marco del sistema educativo de enseñanza reglada, lo que pudiera producir una sugerente paradoja circular. Si el objetivo primordial del sistema educativo, como principal institución de socialización secundaria, es la programación social de conductas, la transmisión de creencias socioculturales y conocimientos/destrezas establecidos en la legislación, el primer intento de pensamiento libre lo constituirían las estrategias de resistencia (por muy quiméricas que sean) frente a la domesticación por parte del poder. El segundo, más consciente y reflexivo, sería el intento de desprogramación. En este marco es previsible que una proporción significativa de estudiantes se centren en cumplir con los requisitos administrativos y el objetivo en sí de aprender caiga en el olvido. El docente se ve igualmente constreñido, lo que limita las posibilidades de interacción, reflexión e innovación y, creo, puede empobrecer la percepción y la comprensión de la disciplina. A riesgo de generalizar, parece que poca cabida habría para el pensamiento crítico desde el seno del orden social y a cargo de “policías del pensamiento” por disposición administrativa. O, tal vez, ese sea exactamente el objetivo buscado, domesticar la filosofía para volverla inocua, y la reducción de horas lectivas en favor de disciplinas técnicas supuestamente más “útiles” parece apuntar en esa línea.

A pesar del evidente perjuicio para esa competitividad que tanto preocupa a la UE, una población-masa es más fácilmente manipulable por los poderes fácticos, económicos y políticos. De ahí se desprende la relación inversamente proporcional entre incultura y control social. A tenor de los resultados del último informe PISA, con un 25% de jóvenes que ni estudia ni trabaja (según el INE), y un nivel de fracaso escolar llamativo, flaco favor nos están haciendo.

Quizá la respuesta radique exactamente en el polo opuesto, esto es, introducir contenidos de filosofía y una perspectiva holística e interdisciplinar de verdad desde la enseñanza primaria. Pensamiento y reflexión requieren de un ejercicio largo y constante para su desarrollo y consolidación, y sólo un 2-3% alcanzará un nivel realmente significativo. Aun así, unas mínimas bases pueden conllevar un beneficio social considerable, como un menor número de desahucios por contratar hipotecas que no se pueden asumir en esta sociedad disneyizada (Bryman).

Si el volumen de contratación de graduados en Filosofía, Humanidades y Antropología está creciendo exponencialmente en Estados Unidos, tal vez dentro de unos años importemos esa tendencia; seguramente tarde para las generaciones de incógnita cartesiana, pero sintomático del cambiante rol social de la disciplina.

Toda alternativa al sistema forma parte del sistema según Foucault, pero, en palabras de Gandhi, “como seres humanos, nuestra grandeza reside no tanto en ser capaces de rehacer el mundo –ese es el mito de la era atómica- sino en ser capaces de rehacernos a nosotros mismos”. Si tengo que ser el cambio que quiero ver en el mundo, complejo pero más accesible, asumo la responsabilidad comenzando por intentar aprender cómo aprender para poder aprender cómo pienso, y pensar para aprender a vivir.

SEGUNDO PREMIO: “Fuego”. Trabajo presentado por **María Serrano Pascual**, alumna de bachillerato del Colegio “Jesús Nazareno” de Getafe, Madrid.

Sócrates vino con el fuego. Los filósofos presocráticos también. Todos lo hicieron en realidad. En ese momento, sin saberlo, Sísifo comenzó a cargar con su piedra, ardiente astilla rescatada de aquel incendio recién creado que, lejos de consumirlo, lo hacía ascender cada vez más.

Fuego y más fuego. Llamas que devoran lo que encuentran a su paso para dejar espacio a más vida, a más conceptos, a más ideas. Esas llamas que lamen os talones de Sísifo lo hacen correr hacia la cima, arrastrando una mole de verdad por el monte de la incertidumbre, tan alto que la cima escapa aun a su visión. El calor que lo persigue le impide preguntarse qué habrá en ella, si valdrá la pena el camino recorrido, si podrá recolocar la verdad en el lugar que le corresponde; desconoce que antes de llegar arriba tropezará, caerá al fuego y su empeño habrá sido en balde. Pero las llamas no pueden dañarlo porque en algún momento alguien las inventó, las embebió en una palabra para que no se desataran y no quemaran a los seres humanos: Filosofía.

“Nos arde un fuego inventado”, decía Cortázar en su *Rayuela*. “Arde en nuestra obra, fabuloso honor moral, alto desafío del fénix”. La filosofía es un incendio que surge con la chispa de la primera pregunta, del primer porqué, y se propaga por todas las dudas de nuestra mente, las convierte en cenizas y deja lugar a otras nuevas para que surjan cual ave fénix. La filosofía es el fuego que enciende las estrellas. Sin esas llamas Sísifo nunca habría comenzado a ascender porque nunca habría tenido miedo de quedarse en la parte baja del monte.

¿Y para qué sirve estudiarla si al mismo tiempo es la que lo hace caer una y otra vez?

¿No sería mejor sofocar el incendio y dar un respiro al pobre mito? Siempre se ha temido el fuego. Sísifo también lo temía. Por ello se apresuraba a subir y acababa tropezando, haciendo de la verdad pasto de las llamas. ¿Qué ocurriría, sin embargo, si Sísifo se detuviera a echar la vista atrás, a recorrer con la mirada el camino que lo ha sujetado una y mil veces? ¿Se acostumbrarían sus ojos a la luz y vería las piedras que lo habían hecho tropezar en el pasado?

No cabe duda de que así sería, y la verdad sería empujada con aplomo, con decisión, por la cálida caricia del fuego y las manos ásperas y fuertes del hombre que se alza sobre la incertidumbre; y conseguiría hacerse paso hasta la cima, donde Sísifo podría alzarla de

una vez por todas. Entonces lanzaría al fuego su nombre para recibir uno nuevo: Atlas, pues sería entonces un hombre convertido en titán que sería capaz de sostener todo un mundo.

Sócrates vino con el fuego. Los filósofos presocráticos también. Todos lo hicieron, en realidad. Si Sísifo no supiera esto, jamás habría dejado de temer a las llamas, jamás se habría alzado sobre todo lo demás con el peso de la verdad en sus hombros, jamás habría tenido la posibilidad de ser Atlas.

Y es que, en definitiva, el mundo necesita ser sostenido por titanes, por seres humanos que hayan mirado al fuego, que estudien filosofía.

Alena

TERCER PREMIO: “*Sé todo lo libre que te dejen*”. Trabajo presentado por **María Jesús Aparicio Anguitar**, alumna de bachillerato del Colegio “Jesús Nazareno” de Getafe, Madrid.

¿Para qué vas a estudiar Filosofía hoy? Vas a acabar currando de profesora de niños adolescentes o escribiendo libros que luego nadie leerá... ¿Nunca os han dicho eso si habéis confesado que os gustaría estudiar Filosofía? Ahora se ve la filosofía como algo innecesario: si total, desde Descartes ya no va unida a la ciencia, la única que, al fin y al cabo, da respuestas válidas a nuestras preguntas, y que será la única de dar respuestas válidas a todas esas preguntas que nos quedan por resolver. Esta postura llamada reduccionismo cientificista es algo presente hoy en día, pero quienes la defienden no se dan cuenta de que ese tipo de afirmaciones que hacen están realizadas mediante filosofía, entendiendo por filosofía la actividad crítica y dialéctica en busca de verdades universales. Y digo “entendiendo” porque sólo la pregunta de ¿qué es la filosofía? Ya es por sí una cuestión filosófica que nos traería varias horas de diálogo y reflexión. Volviendo al tema de antes, intentan matar la filosofía haciendo filosofía, es decir, siempre tendremos que recurrir a esta actividad dialéctica y crítica cada vez que queramos razonar correctamente sobre algo; por lo tanto, nunca se podrá eliminar y siempre estará ahí.

Ahora que sabemos que está presente siempre, ¿para qué estudiarla? ¿Qué nos aporte? Sabemos que es una actividad que nos hace críticos frente al mundo que vivimos y las teorías que se nos presentan, y aun así, siendo conscientes del mundo de manipulación y engaños en el que vivimos, nos seguimos preguntando para qué estudiarla, o quizás sea que se lo preguntan aquellas personas que sí que están realmente manipuladas, cuando precisamente ellos no deberían rechazarla sino que deberían usarla como arma de liberación para o permanecer engañados, para ser capaces de tener opiniones propias, y para saber defenderlas correctamente de manera que podamos aprender de otros que se han planteado las cosas así como nosotros, para cambiar las cosas injustas, porque una mente cultivada es la peor arma en una revolución. No entiendo por

qué despreciar tan maravillosa actividad; de hecho, yo creo que se debería empezar a estudiar más pronto, quizá no el temario de Historia de la Filosofía, que puede ser más denso y difícil de entender para quienes no tengan el nivel que se pide en Bachillerato, pero sí empezar en edades más tempranas a desarrollar este espíritu crítico y la capacidad dialéctica de los que la filosofía está empapada. De esta manera se conseguirían personas más formadas y más libres, aunque supongo que eso no interesa a todo el mundo. Aun así, un mensaje para aquellos que la estudian y son capaces de ponerla en práctica hoy: gracias por hacer de este mundo un lugar más razonable, y que seáis todo lo libres que os dejen.

Rastagyal

MODELO DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

PARA ENTREGAR EL SOCIO Y SUSCRIPTOR EN SU BANCO O CAJA

D.(a): _____

Ruego a Vds. que, hasta nuevo aviso, adeuden en mi Cuenta Corriente o Libreta de Ahorros número: _____

sucursal número _____ de _____

todos los recibos correspondientes a la suscripción o renovación a la revista PAIDEÍA.

Lugar:

Fecha:

Firma

✂.....

PARA ENVIAR A LA SEDE DE LA S.E.P.F.I.

(C/ Martín de los Heros, 66, 28008 Madrid)

Bankia 2038-1048-44-6000945025

- Deseo suscribirme a PAIDEÍA por el período de un año (tres entregas) y renovación automática hasta nuevo aviso.
- Deseo recibir el número _____

Ruego a Vds. que, hasta nuevo aviso, adeuden en mi Cuenta Corriente o Libreta de Ahorros número _____

del Banco _____ o Caja _____

Sucursal número _____, de _____

todos los recibos correspondientes a la suscripción o renovación a la revista PAIDEÍA.

Nombre y apellidos: _____

Domicilio: _____

Población: _____ C. P. _____

Provincia: _____

✂

COLABORACIONES EN PAIDEÍA

Nuevas normas de publicación

Paideía acepta trabajos no solicitados –artículos, entrevistas, experiencias didácticas, comunicaciones, recensiones de libros y revistas, etc.– sobre cualquier tema de filosofía, siempre que sean inéditos. Su publicación podrá demorarse en función del material disponible, por lo que pedimos que se remitan con tiempo.

La extensión de los trabajos no excederá de 20 páginas para los artículos, entrevistas y aulas abiertas (sin contar los gráficos e ilustraciones). Para las comunicaciones no excederá de 6 páginas, y para las recensiones de libros de 2 a 4 páginas. Los trabajos deberán ir acompañados de un resumen o *abstract* de unas 100 palabras en inglés y en español. Además deberán incluir palabras clave y *key words* adjuntando el título del trabajo en inglés. También se aceptan ilustraciones siempre que el fichero tenga una buena resolución.

En todos los casos los autores deberán adjuntar unas breves líneas curriculares donde, aparte de consignar su adscripción institucional, den cuenta de sus principales publicaciones y una dirección de contacto postal y electrónica.

Los originales deberán remitirse por correo electrónico mediante fichero adjunto a las direcciones siguientes:

Artículos, entrevistas, aulas abiertas y comunicaciones:

Javier Méndez: javier.mndez@yahoo.es

Libros: Julián Arroyo: julianarroyo@yahoo.es

A través de la página web: www.sepfi.es

Sistema de citas: Deberá utilizarse el sistema de citas bibliográficas según APA (6ª EDICIÓN) con las referencias bibliográficas (apellido y año) incorporadas entre paréntesis dentro del texto o en pie de página que remitirán a una bibliografía al final del trabajo ordenadas alfabéticamente. Para más detalle:

Libros: Marina, J. A. (1992). *Elogio y refutación del ingenio*. Barcelona: Anagrama.

Capítulos de libro: Muguerza, J. (2007). ¿Convicciones y/o responsabilidades? Tres perspectivas de la ética en el siglo XXI. En R. Aramayo, R. y Guerra, M. J. (eds.), *Los laberintos de la responsabilidad*. Madrid: Plaza y Valdés.

Artículo de revista: Martínez, J. A. (2003, Abril-Junio). Misión de la educación, según Ortega. *Paideia, Revista de filosofía y didáctica filosófica*, 64, 275-283.

Moya, E. (2002). Filosofía, literatura y verdad (aproximación crítica al textualismo de Rorty). *Revista de Filosofía*, 27 (2), 305-336. En caso de que tenga una versión electrónica, se añade: Consultado en:

<http://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0202220305A>

Documentos electrónicos: sitios, páginas web, etc.: EDUTEKA. Tecnologías de la Información y la Comunicación para la Educación Básica y Media. Consultado (30/09/2009) en: <http://www.eduteka.org>.

Libros electrónicos kindle, e-pub, etc.: Ortega y Gasset, J. (2010). *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* (Versión Kindle). Adquirido en Amazon.es

Evaluación: Los encargados de las Secciones, comunicarán la recepción de los trabajos, pero es el Consejo de Redacción el encargado de su análisis, valoración y selección, mediante el sistema de información por evaluadores externos, ajenos al C. de R. Esto se hace en las reuniones trimestrales de programación.

Cuando se programen números monográficos, serán anunciados previamente, dando, en este caso, prioridad al material remitido sobre el tema propuesto.

COLABORAN EN ESTE NÚMERO: Julián Arroyo Pomedá, José Segovia Pérez,
Antonio Chazarra Montiel. Esteban Blacevic, Miguel de Santa Olalla.

TAMBIÉN HAN COLABORADO: Francisco Javier Méndez Pérez, Luis María
Cifuentes Pérez, Luis Roca Jusmet, Jesús Pichel,