

NÚM. 2

VERANO AUSTRAL 2023

corsario rojo

REVISTA TRIMESTRAL DE LA PÁGINA KALEWCHE

MATÍAS MAIELLO

*Procesos de movilización y
desmovilización en América Latina*

JOSÉ R. LOAYSSA & ARIEL PETRUCCELLI

Crónica de una pandemia, año III

G. GUTIÉRREZ ROSSI & PAULA VARELA

¿Hacia dónde va el trabajo?

SALVADOR LÓPEZ ARNAL

*Se despertó... y el buen filosofar seguía
allí (en torno a Manuel Sacristán)*



FACUNDO NAHUEL MARTÍN

*Agencia incorporada: materialismo,
subjetividad, naturaleza*

FEDERICO MARE

Racismo albiceleste

AA.VV.

*Visiones de Ucrania a
contracorriente (conversaciones)*

ALEXIS CAPOBIANCO

*Reseña de La naturaleza contra
el capital, de Kohei Saito*



ÍNDICE

<i>Preludio literario: J. Fenimore Cooper, The Red Rover (frag.)</i>	1
--	---

Bitácora de Derrotas

Matías MAIELLO, <i>Procesos de movilización y desmovilización en América Latina</i>	4
José R. LOAYSSA & Ariel PETRUCCELLI, <i>Crónica de una pandemia, año III</i>	17
Gastón GUTIÉRREZ ROSSI & Paula VARELA, <i>¿Hacia dónde va el trabajo?</i>	32
Salvador LÓPEZ ARNAL, <i>Se despertó... Y el buen filosofar seguía allí</i>	50
Facundo N. MARTÍN, <i>Agencia incorporada: materialismo, subjetividad, naturaleza</i>	92

Mar de los Sargazos

Federico MARE, <i>Racismo albiceleste</i>	109
---	-----

Al Abordaje

AA.VV., <i>Visiones de Ucrania a contracorriente</i> (conversaciones)	145
Alexis CAPOBIANCO, <i>Reflexiones sobre La naturaleza contra el capital, de K. Saito</i>	160

PRELUDIO LITERARIO

J. FENIMORE COOPER, *THE RED ROVER* (frag.)*

El lugar a donde vamos a llevar al lector no es ni más ni menos que a la tienda de un sastre que no desdeñaba entrar en los más mínimos detalles de su profesión y de ser él mismo su único obrero. El humilde edificio se encontraba a poca distancia del mar, en un extremo del pueblo y en una situación tal que el propietario podía contemplar toda la belleza de la dársena interior, e incluso, por un pasaje abierto al agua entre las islas, la superficie tan apacible como un lago de la bahía de la entrada. Había un muelle pequeño y poco frecuentado ante su puerta, en tanto que un cierto aire de negligencia y la ausencia de todo ruido demostraban que este lugar no era la sede directa de la prosperidad comercial tan elogiada de Newport.

Por la tarde era como una mañana de primavera, pues la brisa rizaba la superficie de la dársena dando ese dulzor particular que caracteriza el otoño en América. El digno obrero trabajaba en su oficio, sentado sobre su banco cerca de una ventana abierta, y más satisfecho de él mismo que mucha gente a la que la fortuna ha situado entre cortinas de terciopelo y oro. En el exterior de la pequeña tienda, un campesino de gran estatura, de modales torpes, pero fuerte y bien formado, se balanceaba, con el hombro apoyado sobre una de las paredes de la tienda. Parecía como si esperase el vestido que el otro estaba haciendo, y que se propusiera adornar las gracias de su persona.

Para abreviar y quizá para satisfacer unos enormes deseos de hablar, a los que el que manejaba la aguja estaba muy dado, no pasaba mucho tiempo sin que uno no le dirigiera la palabra al otro. Como la conversación tenía relación directa con el principal protagonista de nuestra novela, nos permitiremos narrar

* El texto que sigue lo hemos pensado como una suerte de «epígrafe» al número 2 de *Corsario Rojo*. Se trata de un pasaje de *The Red Rover*, la clásica novela de aventuras del escritor estadounidense James Fenimore Cooper. Por su proyección en la literatura anglosajona y universal, *The Red Rover* (1827) es considerada una de las obras fundacionales del género marino en general, y del subgénero pirata en particular. ¿Su pertinencia aquí? La sola traducción del título aclarará bastante el asunto: *The Red Rover* significa, en inglés, nada menos que “El Corsario Rojo”, exactamente como el nombre de esta revista trimestral. No es, por cierto, una coincidencia fortuita, sino deliberada: un homenaje, en buena parte (también una metáfora). Quienes deseen mayores precisiones al respecto, pueden leer, en el primer número de nuestra revista, el editorial “A navegar” y el *dossier* sobre Salgari. También el ensayo “La fantasmagoría de *Kalewche*” de nuestro compañero Federico Mare, publicado en la edición cero del semanario *Kalewche*, con fecha 3 de septiembre de 2022, disponible aquí: <https://kalewche.com/la-fantasmagoria-de-kalewche>.

La trama de *The Red Rover* está ambientada a mediados del siglo XVIII –año 1759, para ser más exactos– en las costas de la Norteamérica colonial británica, contra el telón de fondo de la guerra de los Siete Años (aunque el último capítulo da un salto de “más de veinte años” hasta después de la guerra de Independencia que daría origen a los Estados Unidos). Narra la compleja y fluctuante relación entre el joven Harry Wilder –un honrado y eficiente oficial de la Royal Navy en misión secreta– y el veterano Capitán Heidegger, un temido y carismático líder filibustero apodado *Corsario Rojo*, quien resulta no ser tan villano como se suponía, y poseer atributos de héroe romántico que suscitan admiración y simpatía. El pasaje que aquí reproducimos pertenece al capítulo 1. Es un diálogo entre el sastre Hector Homespun, un hombre mayor y locuaz que vive en la ciudad portuaria de Newport (Rhode Island), y su cliente Pardon Hopkins, alias *Pardy*, un muchacho campesino de tierra adentro, muy curioso. La conversación gira, precisamente, en torno al Corsario Rojo. En el fragmento que citamos, quien habla primero es Homespun.

La edición castellana que hemos utilizado es la siguiente: J. Fenimore Cooper, *El Corsario Rojo*, Barcelona, Toray, 1979. Trad. de Eugenio Sotillos. Puede descargarse el *epub* aquí: <https://ww2.lectulandia.com/book/el-corsario-rojo>.

las partes que nos parezcan más apropiadas para servir a la exposición de lo que seguirá. Diremos al lector que el que trabajaba era un viejo ya en el declive de la vida, y cuya apariencia anunciaba que, bien sea porque la suerte le hubiera sido siempre adversa, o bien porque ella le hubiese privado de sus favores, no podía apartar la pobreza de su morada a no ser con la ayuda de mucho trabajo y de una extrema frugalidad.

—(...) espero humildemente que Su Graciosa Majestad tenga a bien dirigir sus augustos pensamientos hacia los piratas que infectan la costa, y ordene a alguno de sus valientes capitanes que dé a esos granujas el mismo tratamiento que ellos quieren imponer a los demás. Será un maravilloso espectáculo para mis débiles ojos ver al famoso Corsario Rojo, tanto tiempo perseguido, llegando a este mismo puerto a remolque de un barco del rey.

—¿Acaso es un granuja furioso ése de quien habla?

—¡Él! Hay más de uno en ese barco de contrabando. Son todos unos bandidos sedientos de sangre y rapiñas, hasta el último de los grumetes de la tripulación. ¡Es una verdadera tristeza, una verdadera desolación, Pardy, oír el relato de sus fechorías en los mares del rey!

—Mucho he oído hablar del Corsario —contestó el campesino—, pero nunca me han contado con detalle sus piraterías.

—¿Cómo vas a poder conocer, muchacho, tú que vives en el interior, lo que ocurre en el vasto océano, igual de bien que nosotros que vivimos en un puerto tan frecuentado por los marinos? Temo que regreses tarde a tu casa, Pardon —añadió dirigiendo la mirada a unas rayas trazadas sobre las tablas de su tienda, por medio de las cuales podía calcular la marcha del sol—; van a dar las cinco de la tarde, y tienes que andar dos veces ese número de millas antes de poder, moralmente hablando, alcanzar el punto más cercano de la granja de tu padre.

—El camino es fácil y la gente honrada —respondió el campesino al que no preocupaba que se hiciese medianoche, con tal de poder llevar el relato de algunos terribles robos sobre el mar a los oídos de quienes, como él sabía bien, le rodearían a su vuelta para conocer las noticias del puerto—. ¿Y es en efecto tan temible y tan buscado como el pueblo dice?

—¡Buscado! Hay pocos marinos en el gran océano, tan valientes para la guerra como Josué el gran caudillo judío, que no prefiriesen mejor ver antes tierra que las velas de ese maldito pirata. Los hombres combaten por la gloria, Pardon, como puedo decir haberlo visto a través de tantas guerras, pero nadie quiere encontrar un enemigo que, de buenas a primeras, levante un estandarte sangriento, y que está preparado para hacer saltar por el aire a amigos y enemigos si se da cuenta que el brazo de Satán no es suficientemente largo para socorrerle.

—¿Si el granuja es tan furioso —dijo el muchacho dando a sus miembros vigorosos un aire de orgullo— por qué la isla y sus plantaciones no envían un barco para traerlo aquí, a fin de que se pudiese disfrutar del espectáculo de una horca beneficiosa? Que el tambor redoble con este fin en nuestro vecindario, y creo que uno por lo menos se presentará voluntario.

—¡He aquí los propósitos de un hombre que jamás ha visto una guerra! ¿De qué sirven los mayales y las horcas contra unos hombres que están vendidos al diablo? Se ha visto con frecuencia al Corsario por la noche o en el momento en que el sol acababa de ponerse, junto a los barcos de Su Majestad y encontrándose totalmente cercados los bandidos, había motivos para creer que les tenían ya encadenados; pero cuando amanecía, el pájaro había escapado de su nido, el diablo sabrá cómo.

—¿Y los malvados están tan sedientos de sangre que han sido llamados Rojos?

—Ese es el nombre de su jefe —respondió el sastre confiado en la importancia que le daba el conocimiento de una leyenda tan importante—, y tal es también el nombre que se le da a su barco; que ningún hombre que haya puesto el pie en él ha regresado para contar si había otro mejor o peor. ¡Dios mío, ni viajero ni marinero! El barco es como una balandra real, según se dice, por su forma y construcción. Pero ha escapado milagrosamente a más de una buena fragata, y una vez, uno lo dice muy bajo, pues nadie se atrevería a pronunciar muy alto tan escandaloso relato, permaneció durante una hora bajo el fuego de un barco de cincuenta cañones, y a la vista de todos pareció hundirse como la sonda hasta el fondo del mar; pero cuando aplaudían y felicitaban a sus vecinos por el feliz castigo que se había dado a los granujas, entró en el puerto un navío de las Indias Occidentales que había sido saqueado por el Corsario al día siguiente en que se pensó que ya habían terminado con ellos para siempre.

—¡Y bien!, es inaudito —respondió el campesino a quien el relato empezaba a causar una profunda impresión—. ¿Es un barco bien hecho, y de buen ver? ¿Y, se podría decir que es un barco viviente?

—Hay distintas opiniones: unos dicen que sí, otros que no. Pero yo sé de un hombre que ha viajado una semana en compañía de un marino que, arrastrado por una borrasca, ha pasado a una distancia de cien pies de ese barco. La mano del Señor se hizo notar en las olas, y el Corsario tuvo que cuidar de que su barco no sucumbiera. El amigo de mi amigo vio perfectamente al barco y al capitán, sin correr el menor peligro. Decía que el pirata era un hombre que podía ser algo más grueso que la mitad del predicador de hoy, tenía el pelo del color del sol en una niebla, y unos ojos que nadie quisiera ver por segunda vez. Le vio tan bien como yo le veo a usted; pues el bandido se mantenía sobre la tilla de su barco, haciendo señas al honrado mercader, para que no avanzase por temor a que los dos navíos se dañasen al chocar.

—Era un intrépido marino este mercader, para osar aproximarse tanto a semejante malvado sin piedad.

—Yo le aseguro, Pardon, que lo hacía absolutamente contra su voluntad. ¡Pero la noche era tan oscura!

—¡Oscura! —interrumpió el otro—. ¿Entonces cómo pudo verle tan bien?

—Esto nadie sabría decirlo —respondió el sastre—; pero por lo que se ve, él ha visto bastante bien todo lo que le he dicho. Más aún, ha tomado buena nota del barco, con el propósito de reconocerlo si el azar o la Providencia le pone otra vez en su camino. Era un largo barco negro, hundido en el agua al igual que una serpiente en el césped, con un aire de maldad diabólica, y una dimensión muy grosera. Todo el mundo dice que parece navegar más rápido que las nubes, y que demuestra inquietarle poco el lado por donde sopla el viento; también dicen que no es fácil escapar a su persecución ni al tratamiento que prepara.

MATÍAS MAIELLO

PROCESOS DE MOVILIZACIÓN Y DESMOVILIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA: UN DEBATE DE ESTRATEGIAS

Desde la crisis de 2008 y el comienzo de la fase terminal de la hegemonía neoliberal —aunque no del neoliberalismo en sí—, los procesos de movilización y las revueltas son parte ineludible de la situación mundial. Han tenido lugar grandes ciclos internacionales de la lucha de clases. El primero lo abrió la llamada «Primavera Árabe» en 2011. Fueron procesos contra dictaduras, atravesados por violentos enfrentamientos. Egipto fue su punto más alto. El movimiento de la Plaza Tahrir terminó marcando el inicio de un proceso revolucionario, pronto cerrado a sangre y fuego. En Europa, este ciclo se expresó con revueltas mayormente pacíficas como la de los «indignados» del 15M español. En una situación de crisis mayor, como la de Grecia en 2010, derivó en un proceso de lucha de clases más agudo que fue desviado. Siguió movimientos como el de la Plaza Taksim en Turquía o el masivo junio de 2013 en Brasil.

El segundo ciclo arrancó con la irrupción de los «chalecos amarillos» en Francia, hacia finales de 2018. A diferencia de los “indignados”, partió de un nivel de lucha de clases superior y más violenta, con una represión que hacía tiempo no se veía en las democracias imperialistas de Occidente. Este ciclo se extendió por diferentes puntos del globo: Chile, Colombia, Ecuador, Bolivia, EE. UU., el España, Argelia, Sudán, Haití, Hong Kong, Myanmar, entre otros países. Según el relevamiento del *Center for Strategic Studies* (CSIS) titulado “The age of mass protest”¹, en los últimos meses de 2019, se contabilizaron 37 países que tuvieron protestas de masas antigubernamentales. Este número nos dice poco de las características de cada proceso, pero sirve para graficar su extensión.

En la actualidad, luego del receso relativo en el marco de la pandemia de covid-19 y las cuarentenas, podemos decir que se está configurando un tercer ciclo de lucha de clases enmarcado en el escenario de la guerra en Ucrania. Esta vino a acentuar las condiciones de crisis, con sus profundas consecuencias globales (no solo geopolíticas, sino también en términos de inflación, endeudamiento, abastecimiento de granos y energías). La rebelión en Sri Lanka, iniciada en abril de 2022, ya fue producto genuino de la nueva situación mundial². Otro de los principales procesos estalló en Irán, a partir del asesinato de Mahsa Amini como catalizador de una profunda crisis política, económica y social³. En el comienzo de 2023, se suman las masivas movilizaciones con paros generales en Francia contra la reforma previsional de Macron⁴. En

¹ Christian Stirling Haig, Katherine Schmidt y Samuel Brannen, “The Age of Mass Protests: Understanding an Escalating Global Trend”, en *Center for Strategic and International Studies*, marzo 2020.

² Philippe Alcoy, “La crisis en Sri Lanka muestra las consecuencias de la pandemia y la guerra en Ucrania”, en *La Izquierda Diario*, 16 de mayo de 2017, disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/La-crisis-en-Sri-Lanka-muestra-las-consecuencias-de-la-pandemia-y-la-guerra-en-Ucrania>.

³ Shirin Kamangar, “Life That Resists Death. The People of Iran Rise Up”, en *Spectre Journal*, 1° de octubre de 2022, disponible en <https://spectrejournal.com/life-that-resists-death>.

⁴ Juan Chingo y Paul Morao, “Le caractère politique du 19 janvier et les perspectives pour gagner face à Macron”, en *RP Dimanche*, 22 de enero de 2023, disponible en <https://www.revolutionpermanente.fr/Le-caractere-politique-du-19-janvier-et-les-perspectives-pour-gagner-face-a-Macron>.

América Latina, tenemos el levantamiento contra el golpe institucional en Perú que amenaza con convertirse en el centro de este tercer ciclo en la región, así como Chile lo fue en 2019.

A pesar de las grandes diferencias que existen entre los procesos, y sin ánimo de disminuirlas, optamos por hablar de «ciclos» de lucha de clases para indagar sobre ciertas características comunes. Lo hacemos bajo una serie de consideraciones. Por un lado, que la demostración de que un estado de cierta importancia es vulnerable a las exigencias del movimiento de masas suele contribuir a la posibilidad de plantear exigencias similares en otros estados. A su vez, determinados procesos ponen en circulación ciertas ideas e, incluso, ciertas «técnicas» entre los protagonistas de los diferentes procesos.⁵ Estos aspectos, que podríamos llamar «de contagio», se encuentran potenciados en la actualidad por el desarrollo de los medios de comunicación de masas en todas sus formas. Tuvieron un papel muy importante en el desarrollo de la Primavera Árabe, pero también en el impacto de esta sobre Europa a partir del 15M español, así como en la proliferación de los procesos que atravesaron América Latina durante 2019.

Por otro lado, el estado actual de internacionalización del capitalismo dio cierto marco común a los diferentes ciclos. Si tomamos los dos primeros, el trasfondo de los procesos no fueron catástrofes de la magnitud de las que hubo durante la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, la crisis histórica del capitalismo que estalló en 2008 solo pudo ser sobrellevada acumulando nuevas contradicciones, y gracias a una intervención estatal masiva para salvar a los grandes bancos y corporaciones a costa de las condiciones de vida de las mayorías. Así, primero por las consecuencias directas de la crisis y luego por la forma en que esta fue canalizada, se acentuó un escenario configurado por décadas de ofensiva imperialista y saltos en la internacionalización del capital con la denominada globalización. El mismo fue dejando, junto a una minoría de «ganadores», a una mayoría cada vez más amplia de «perdedores».

Dentro de estos últimos es posible identificar dos sectores diferentes que protagonizaron los ciclos de la lucha de clases. Uno que podríamos llamar, a falta de una denominación más ilustrativa, el de los «perdedores relativos» de aquella globalización, los que de alguna manera lograron algún avance (aunque más no sea salir de la pobreza) y vieron sus expectativas de progreso frustradas por la crisis. Y otro gran conjunto que podríamos denominar el de los «perdedores absolutos»: sectores empobrecidos, precarizados, cuando no desempleados, especialmente de la clase trabajadora, muchos de ellos jóvenes que quedaron virtualmente por fuera del «pacto social» neoliberal.

Si en el primer ciclo de lucha de clases (2010-2013), a excepción de la Primavera Árabe, el protagonismo en los procesos lo tuvieron los perdedores relativos, en el segundo ciclo la entrada de aquellos perdedores absolutos marcó en buena medida la tónica de los procesos. Ambos sectores formaron la argamasa que dio cuerpo a las protestas del ciclo 2018-2021, siendo la irrupción de los perdedores absolutos lo que le otorgó un carácter distintivo, más explosivo y violento. Sin embargo, ambos ciclos compartieron una característica fundamental: la primacía de la dinámica de la revuelta.

La guerra en Ucrania y las crecientes tensiones geopolíticas –con las consecuencias que conllevan en el plano político, social y económico internacional– vino a acentuar aquel escenario, dando un nuevo trasfondo al actual tercer ciclo de lucha de clases, cuyas consecuencias, en cuanto a la profundidad y radicalidad de los procesos, comienzan a insinuarse. En cualquier caso, las conclusiones que podamos extraer de los ciclos anteriores son un punto de partida fundamental de cara a los procesos actuales y futuros.

En estas líneas vamos a concentrarnos en el «capítulo latinoamericano» de estos procesos, aunque sin privarnos de tomar como referencia conclusiones más generales de la lucha de clases reciente que trascienden las fronteras de la región y resultan pertinentes. Lo haremos en torno a las siguientes preguntas:

⁵ Charles Tilly, *Las revoluciones europeas, 1492-1992*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, 2000, p. 32.

¿qué características tuvieron los procesos de lucha de clases del ciclo 2018-21 en América Latina, que en esta región comienza, más precisamente, en 2019? ¿Qué relación guardan los gobiernos «progresistas» o «populistas de izquierda» latinoamericanos con los procesos de movilización y desmovilización de los últimos años? ¿Qué conclusiones estratégicas podemos establecer de cara a lo que viene? Comencemos por la primera.

¿De qué hablamos cuando hablamos de revuelta?

En *Las revoluciones europeas, 1492-1992*, Charles Tilly presenta gráficamente la diferencia entre revuelta y revolución a través de dos variables: “transferencia del poder” y “división en la comunidad política”. Esta última variable está presente en ambos casos, pero a diferencia de la revolución, que se caracteriza por la “transferencia del poder”, la revuelta no. En términos marxistas, hablaríamos de *transferencia del poder de una clase a otra*, donde una clase antes subordinada pasa a ser dominante. Dicho esto, cabe aclarar dos cuestiones. La primera, en relación a la revolución: es necesario distinguir entre un *resultado revolucionario* y una *situación revolucionaria* donde el choque entre las clases aún puede tener finales diversos, y por ende, no dar lugar a aquella transferencia del poder que mencionábamos. La segunda, en relación a la revuelta: que no haya transferencia de poder no significa que no puedan caer gobiernos, por ejemplo, el del «gobernador» de Puerto Rico, Ricardo Roselló, en 2019 (más globalmente también vimos en 2019 la caída de Boutleflika en Argelia o Al Bashir en Sudán). Sin embargo, las caídas de gobiernos se dan en el marco de la continuidad de regímenes repudiados por las masas, a lo sumo mediando un recambio más o menos amplio del personal político.

Pero si hay situaciones revolucionarias que no tienen un resultado revolucionario, ¿dónde reside su diferencia específica con las revueltas? Digamos que, a diferencia de las revoluciones, las revueltas no adoptan como objetivo reemplazar el orden existente sino presionarlo para obtener algo. Ahora bien, es necesario señalar que esta *presión* ejercida por las revueltas puede llegar a niveles muy extremos y violentos; y que, en las revoluciones, las masas que irrumpen en el escenario político no lo hacen con un plan preconcebido de sociedad nueva que quieran imponer. Pero hay un elemento que distingue a las revoluciones, y es la existencia de un sentimiento claro, profundo, de la imposibilidad de seguir soportando las condiciones que impone la vieja sociedad. En buena medida, la diferencia está determinada por los cambios en la subjetividad de las masas. Esto no significa que cualquier revuelta pueda derivar en revolución, la cual implica condiciones excepcionales –independientes de la voluntad de individuos y partidos– para arrancar aquel descontento de las cadenas del conservadurismo. No obstante, lo dicho muestra cuán difusa es la frontera que las separa.

Para situar el concepto de revuelta de cara a los procesos recientes, Donatella Di Cesare retoma la famosa anécdota en que Luis XVI, la noche del 14 de julio de 1789 luego de la toma de la Bastilla, le pregunta supuestamente al duque de La Rochefoucauld-Liancourt “¿Es una revuelta?” y este le responde: “No, señor, es una revolución”; respuesta que, de algún modo, está en los anales del significado moderno de *revolución*. La autora agrega que esta anécdota muchas veces es leída en el pensamiento político como una antinomia, como si la revolución, para ser reconocida, tuviera que contraponerse a la revuelta.⁶ El señalamiento que hace es sumamente pertinente. Si es ilusorio que la revuelta pueda reemplazar a la revolución⁷ como medio para que una clase oprimida pueda transformarse en clase dominante, también lo es pensar que existe un muro entre ambas.

⁶ Cf. Donatella Di Cesare, *El tiempo de la revuelta*, España, Siglo XXI, 2021 (ed. digital).

⁷ Matías Maiello, “La ilusión de la revolución a través de la revuelta”, en *Ideas de Izquierda*, 17 de noviembre de 2019, disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/La-ilusion-de-la-revolucion-a-traves-de-la-revuelta>.

El punto es que, ni *la revuelta ya es una revolución*, ni tampoco *la revuelta ya no ha de ser una revolución*. Ambas aproximaciones estáticas impiden ver los indicios que iluminan las futuras revoluciones del siglo XXI. Tampoco necesariamente —es muy importante aclararlo— toda revolución debe iniciarse como revuelta: que en los últimos tiempos suceda de ese modo, también responde a una serie de cuestiones estratégicas, algunas de las cuales nos proponemos problematizar aquí. Ahora bien, las revueltas contienen en sí la posibilidad de superación de ese estadio de acciones de resistencia o actos de presión extrema. Pueden ser momentos de un mismo proceso que abra una revolución o no. Depende de su desarrollo y, especialmente, de si el movimiento de masas puede ir más allá en su conciencia y organización.

Características generales del ciclo de lucha de clases 2018-21

Sin adentrarnos en un análisis pormenorizado o en un estudio comparativo propiamente dicho, al analizar la fisonomía de las revueltas del ciclo 2018-2021, encontramos algunas características fundamentales que hacen a problemas estratégicos. La primera de ellas es que el movimiento de masas adopta, en la mayoría de los casos, un carácter «ciudadano». Con esto no queremos decir que luchen exclusivamente por la conquista de derechos civiles o políticos. Si bien este tipo de demandas están muy presentes, se combinan con demandas sociales que, en muchos casos, remiten a cuestiones estructurales del capitalismo actual (los «servicios públicos», la gentrificación, la precarización laboral, las pensiones, etc.). Cuando señalamos el carácter «ciudadano», nos referimos principalmente a la expresión atomizada y, en buena medida, desorganizada del movimiento. Las redes sociales y las nuevas tecnologías, que en los recientes procesos han sido muy útiles desde muchos puntos de vista para el desarrollo de los movimientos —por ejemplo, en el caso de Chile (2019) o de Colombia (2019, 2020 y 2021), en torno a las denuncias de represión que impulsaron a la masificación de las luchas—, también contribuyeron a la lógica de la atomización mediante grandes convocatorias que se viralizaban, pero que no generaban, al mismo tiempo, espacios de deliberación y organización.

Una segunda característica que podemos encontrar se refiere a la disposición geográfica de los puntos de concentración de la revuelta. Encontramos una particular ocupación del *espacio público*. La ocupación de *las plazas* fue un elemento distintivo de muchas de las revueltas de los últimos años, pero estuvieron lejos de sostenerse y consolidarse gradualmente como espacios de resistencia. Desde el punto de vista de la lucha de clases, en cada una de *las plazas* quedaron evidenciadas realidades diferentes. Por ejemplo, en el caso de Chile en 2019, donde la ocupación de la Plaza Italia fue recurrente, vimos que, a diferencia de otros procesos que tuvieron lugar en Europa —por ej., la ocupación de la Puerta del Sol en Madrid con los Indignados (2011), o la Plaza de la República en París con el *Nuit debout* (2016)—, los choques finales en cada movilización, producto de la represión de carabineros, fueron una constante que incidió en la articulación de las propias acciones. Por otro lado, podemos distinguir entre «las plazas» en el propio Chile, donde la Plaza Italia era el espacio «permitido» para las manifestaciones, en contraposición a la «blindada» Plaza de la Constitución, donde se encuentra el Palacio de la Moneda, que en ningún momento del proceso los manifestantes pudieron ocupar.

Una tercera característica surge de entrelazar la idea de *espacio público*, en una aproximación más amplia, con la geografía económico-social. Desde este ángulo vimos que en los procesos fueron cobrando protagonismo también los suburbios y las zonas periurbanas, como en los enfrentamientos de los jóvenes en «las poblaciones» con los carabineros y el ejército en Chile en 2019, o los cortes de ruta en Colombia en 2021, que fueron nodos fundamentales del levantamiento y en muchos casos de la represión. Como trasfondo, está el fenómeno de la expulsión de buena parte de la clase trabajadora de los grandes centros urbanos hacia la periferia, que para el caso de Francia ha sido expuesto por el controvertido geógrafo

Christophe Guilluy en su libro *No Society*.⁸ En estas periferias, a partir del proceso de gentrificación, se concentran sectores empobrecidos, precarizados, desempleados, con un gran componente juvenil, que quedaron virtualmente por fuera del «pacto social» neoliberal. Estos sectores fueron los que imprimieron, en buena medida, la tónica más violenta en los procesos.

Como cuarta característica a destacar, la mencionada fragmentación geográfica se corresponde con el proceso de fragmentación social, dando lugar a una clase trabajadora mucho más heterogénea y dividida entre efectivos, contratados, tercerizados, sin contrato, desocupados, etc. Esta fragmentación es necesario relacionarla con la de las organizaciones del movimiento de masas (sindicales, estudiantiles, sociales) y su estatización. Conservan mucha actualidad, en este sentido, los análisis de Antonio Gramsci o León Trotsky sobre la formación de amplias burocracias estatales y «privadas» (político-privadas, de partidos y gremios) que pasan a cumplir funciones de organismos de «policía política» en relación a sus bases.⁹ Estos elementos son de primer orden a la hora de entender la dinámica de la revuelta, en cuanto a la relación entre el movimiento obrero, el estudiantil, el de mujeres, el medioambiental, el indígena y los movimientos sociales en general; y en cuanto a los constantes intentos de moderar los ribetes más radicales de las protestas. Lo vimos en el caso de Ecuador (2019), cuando la CONAIE retiró de las calles de Quito al movimiento indígena en el momento más álgido de los enfrentamientos contra el gobierno. También en Chile (2019), donde la Mesa de Unidad Social pugnó por entrar al diálogo con el gobierno de Piñera, mientras en las calles resonaba el «¡Fuera Piñera!»; lo mismo que en Colombia (2021), donde el Comité Nacional del Paro contribuyó a mantener una fachada de diálogo con el gobierno de Duque –que no prosperó– mientras este redoblaba la represión.

Procesos de movilización y desmovilización

Hace varios años que América Latina está atravesada por elementos de «crisis orgánicas» en diversos países. Retomando las definiciones de Gramsci, podemos decir que “en cada país el proceso es diferente, aunque el contenido sea el mismo [...] la crisis de hegemonía de la clase dirigente”¹⁰. Si tuviéramos que fechar el comienzo de estas tendencias, sería apropiado ubicarlo a partir de 2013/14, que marca el inicio de la época de vacas flacas para la región con el fin del *boom* de las *commodities*. Es en este marco que se da, desde 2019, la irrupción de la lucha de clases, de la mano de levantamientos y revueltas en Chile, Ecuador, Colombia y Bolivia (frente al golpe cívico-militar), entre otros.

La clave para desactivar estas revueltas no fue la represión, si bien la hubo –y fuerte en algunos casos–, sino el papel desmovilizador de los liderazgos políticos y sociales. A aquel ciclo le siguió la nueva «oleada rosa» de gobiernos posneoliberales o progresistas en América Latina. La llegada a la presidencia de Gabriel Boric en Chile, el retorno del MAS en Bolivia con Luis Arce, el ascenso de Petro Castillo en Perú, se sumaron a la victoria de AMLO en México y de la fórmula Alberto Fernández-Cristina Kirchner en Argentina. Más recientemente tuvo lugar la victoria de Gustavo Petro en Colombia. La llegada de Lula a la presidencia de Brasil –en compañía de Geraldo Alckmin– ha completado el panorama. Sin embargo, este mapa se enmarcó y se enmarca en un derrotero de inestabilidad y crisis que viene acompañando a estos nuevos gobiernos.

⁸ Christophe Guilluy, *No Society. El fin de la clase media occidental*, Madrid, Taurus, 2019.

⁹ Antonio Gramsci, “El cesarismo” (Q13, §27), en *Cuadernos de la cárcel*, tomo 5, México, Era, 1999, p. 66.

¹⁰ Antonio Gramsci, “Observaciones sobre algunos aspectos de la estructura de los partidos políticos en períodos de crisis orgánica” (Q13, §23), en *Cuadernos de la cárcel*, tomo 5, *op. cit.*, p. 52. Es importante remarcar que, en relación a la categoría de crisis orgánica, es motivo de debate hasta qué punto esta se superpone con características más o menos permanentes de los países semicoloniales –para los cuales no fue formulada originalmente–, por ej., cuestiones señaladas por Gramsci en la definición del concepto como el retroceso de los mecanismos electorales de la democracia parlamentaria en favor del peso de “la burocracia (civil y militar)” o las “altas finanzas” (capital financiero), que en las semicolonias vienen dadas por la debilidad relativa propia del estado y la burguesía local.

¿Qué relación podemos establecer entre ambos fenómenos? Álvaro García Linera había propuesto una tesis: “La presencia y densidad de grandes movilizaciones sociales, que preceden o acompañan a las victorias electorales progresistas, es determinante para comprender la radicalidad y margen de acción de los gobiernos”. A partir de ella distingue: “De un lado, en países como Argentina, Bolivia, Honduras y probablemente Brasil, vemos un regreso al gobierno con victorias que no han llegado acompañadas de grandes movilizaciones sociales. Del otro lado, en países donde la izquierda triunfa por primera vez, como es el caso de Perú, Chile y probablemente Colombia, el ascenso electoral cabalga sobre grandes movilizaciones sociales contra el viejo régimen de alianzas conservadoras gobernantes”¹¹.

Sin embargo, la tesis de “a mayor movilización mayor radicalidad de los gobiernos”, que parecería ser cierta en abstracto, no da cuenta del cuadro latinoamericano. Ni la trayectoria gubernamental que tuvo Castillo, ni la de Boric, la sustentan. Tampoco la de Petro. A su vez, el cuadro descrito por Linera tampoco da cuenta de la enorme movilización que enfrentó al golpe en Bolivia, ni de las jornadas de diciembre de 2017 en Argentina, que, aunque de mucha menor intensidad, hirieron gravemente al gobierno de Macri. Es que la tesis de Linera establece una determinada relación «expresiva» entre la movilización y los gobiernos que surgen. En realidad, lo que se ha visto es que la movilización devalúa el elemento restaurador de la autoridad estatal que los gobiernos progresistas llevaron y llevan en su ADN.

El propio García Linera, en su momento, analizó los ciclos de movilización y desmovilización en Bolivia. Describió un ascenso entre 2000 a 2009 y luego una declinación gradual, signada por el abandono de las demandas universales y por la «fragmentación corporativa» y «sectorialista» de las luchas. Desde esta óptica, emparentaba las movilizaciones de la derecha –a las que el MAS cedió– con luchas como la del TIPNIS, que puso sobre la mesa una violación a los derechos de los pueblos indígenas, o los enfrentamientos con la Central Obrera Boliviana. Como conclusión, en aquel entonces planteaba la necesidad de debilitar “los focos de ideología privatizante, corporativista y exclusivamente salarialista que aún están presentes, especialmente por la acción de residuos de la derecha partidaria y del trotskismo”¹². Desde esta óptica, el MAS contribuyó a desmoralizar a sectores de su propia base social y a fortalecer a la derecha, la verdadera, que en 2019 pasaría a la ofensiva con el golpe.¹³

En nuestra interpretación, el primer ciclo de gobiernos posneoliberales configuró un amplio y creciente proceso de desmovilización. O más precisamente, avanzó en la integración y subordinación de las organizaciones del movimiento de masas al estado. Más allá de los aspectos particulares que diferencian cada proceso –y Bolivia, con la reivindicación cultural histórica indígena, es un caso muy especial– podríamos decir, en términos generales, que en un primer momento este proceso de desmovilización se dio en el marco del retroceso del imperialismo en la región, y a partir de un ascenso económico que permitió el mejoramiento de ingresos –desde un piso bajo, producto del retroceso de la etapa anterior–, de los índices de empleo –sobre la base de la precarización– y de la asistencia estatal –en condiciones de alta pobreza estructural–. En un segundo momento, marcado por la mayor disputa entre EE. UU. y China en la región, así como por el declive del ciclo económico, lo hizo poniendo un límite a aquellas expectativas y buscando disciplinar a los sectores que se oponían a ello.

Desde este ángulo, la relación entre el nivel de movilización y la radicalidad de los gobiernos que establece García Linera se hace mucho más compleja. Los gobiernos progresistas no guardan una relación expresiva

¹¹ “Si el progresismo detiene sus bríos igualitarios se convertirá en un jugador de segunda”, entrevista de Ayelén Oliva a García Linera, en *Diario.ar*, 21 de febrero de 2022, disponible en https://www.eldiarioar.com/latinoamerica/alvaro-garcia-linera-exvicepresidente-bolivia-si-progresismo-detiene-brios-igualitarios-convertira-jugador-segunda_128_8765617.html.

¹² Álvaro García Linera, *Las tensiones creativas de la revolución quinta fase del proceso de cambio*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 62.

¹³ Matías Maiello, “Bolivia: lucha de clases y posiciones estratégicas”, en *Ideas de Izquierda*, 24 de noviembre de 2019, disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/Bolivia-lucha-de-clases-y-posiciones-estrategicas>.

con los procesos de movilización, sino más bien están llamados a cumplir una función arbitral entre las exigencias de la subordinación imperialista de los países latinoamericanos y el impulso del movimiento de masas. En este sentido, la tesis de Linera no se dio en Chile, donde Boric se ha asimilado progresivamente a la vieja Concertación. Tampoco se dio en Perú, donde Castillo, desde los primeros meses de su presidencia, fue girando hacia la continuidad de las políticas de ajuste neoliberal, bajo presión de la derecha.

La tesis de Linera no se verificó, no porque el autor haya sobreestimado la magnitud de las movilizaciones que hubo, sino porque sobreestimó la capacidad de arbitraje de este tipo de gobiernos en el actual contexto de crisis, donde se conjugan la acción del movimiento de masas –que viene protagonizando importantes procesos de lucha de clases–, y la mayor presión imperialista producto de la crisis y la competencia sino-norteamericana, ahora agravada por la guerra.¹⁴

En este marco, es necesario remarcar que la mayor estabilidad de los regímenes democrático-burgueses en la región en las últimas cuatro décadas es solo relativa a cuando los golpes militares eran moneda corriente. La generalización de este tipo de regímenes fue acompañada por la llamada “inestabilidad presidencial”. El politólogo Pérez-Liñán, en su clásico libro *Juicio político al presidente y nueva inestabilidad en América Latina*, planteaba el cambio en los siguientes términos: “En un contexto internacional que no veía con buenos ojos las intervenciones militares en política, las élites políticas se vieron forzadas a encontrar caminos constitucionales –o por lo menos pseudoconstitucionales– de resolver sus disputas”¹⁵.

Ahora bien, desde el golpe en Honduras de 2009, esta premisa, aunque sigue siendo la regla, se fue debilitando. Pegó un salto con el golpe institucional de 2016 en Brasil, donde si bien se continuó la línea de «juicio político», se planteó una novedad al incorporar masivamente militares al gobierno. El golpe cívico-militar de 2019 en Bolivia expresó otro salto en ese sentido, a pesar de que un sector del MAS, a través del parlamento, garantizó que se diera en el marco cierta continuidad institucional. El actual golpe institucional en Perú vuelve a marcar esta tendencia, combinada con una violenta represión frente al embate de sectores del movimiento de masas. Junto con la frustrada acción golpista en Brasil de enero de 2023, dan cuenta de un terreno cada vez más propicio a las «soluciones de fuerza».

Más allá del péndulo político latinoamericano

En este escenario latinoamericano, se termina configurando una especie de ecosistema de reproducción de los regímenes burgueses en crisis con fuerzas de derecha y ultraderecha, por un lado, y progresismos y populismos de izquierda, por otro. Si para analizar la relación de fuerzas limitamos nuestra mirada al interior de este ecosistema, se nos presentan hoy diferentes «reveses» que vienen sufriendo las fuerzas de derecha en América Latina: la tentativa golpista fallida de los seguidores de Bolsonaro en Brasil, el retorno del MAS y el fracaso de la protestas contra la detención de Camacho y del paro cívico de 2022 en Bolivia, el naufragio de Guaidó en Venezuela, la derrota de Kast en Chile en 2021, entre otros.¹⁶

El panorama es diferente si vemos más allá del ecosistema político y contemplamos el papel de los propios progresismos de la región en los procesos de desmovilización que allanaron el avance de la derecha. Antes

¹⁴ Si a principios de siglo la región contó con mayores márgenes de autonomía respecto al imperialismo norteamericano, que había concentrado sus esfuerzos en Medio Oriente, durante la segunda década del siglo XXI, bajo la presidencia de Obama, esto comenzó a cambiar, de la mano del giro hacia Asia de la política exterior estadounidense, y siendo para entonces China primer socio comercial de muchos países clave de la región.

¹⁵ Aníbal Pérez-Liñán, *Juicio político al presidente y nueva inestabilidad en América Latina*, Bs. As., FCE, 2009, p. 71.

¹⁶ Claudio Katz, “Embestidas y fracasos de la derecha en América Latina”, en *Jacobin Latinoamérica*, 17 de enero de 2023, disponible en <https://jacobinlat.com/2023/01/17/embestidas-y-fracasos-de-la-derecha-en-america-latina>.

nos referíamos al rol del MAS en Bolivia, pero los ejemplos pueden multiplicarse. En Chile, escenario de la principal revuelta latinoamericana de 2019, se desarrollaron movilizaciones masivas al grito de “fuera Piñera” y contra el régimen pospinochetista. El 12 de noviembre de 2019, hubo un paro general histórico, el más importante desde la caída de la dictadura. Fue parcial, pero se paralizaron, por ejemplo, la mayoría de los puertos. Hubo piquetes en las periferias de las «poblaciones» y muchos enfrentamientos con carabineros y el ejército. La Mesa de Unidad Social, el Frente Amplio y el Partido Comunista fueron clave en contener el proceso y evitar la caída de Piñera por la acción de masas. El régimen lanzó inmediatamente el “Acuerdo por la Paz Social y la nueva Constitución” como una maniobra destinada a desactivar la revuelta con la anuencia de Boric. En paralelo a la desmovilización, emergió con fuerza el neorreformismo, con el propio Boric a la cabeza llegando a la presidencia. El resultado es que hoy en Chile los problemas planteados por aquella revuelta de 2019 siguen sin resolverse y, actualmente, está en curso un nuevo «pacto constitucional» aún más restringido y moldeado a medida de la derecha que el anterior.¹⁷

En Perú tenemos el ejemplo más reciente. Un país que viene atravesando una crisis orgánica muy profunda, donde ningún presidente logra terminar su mandato y existe una gran crisis social. Hubo importantes luchas entre 2020 y 2021: huelgas de la salud, también de los trabajadores agrarios y la lucha juvenil de 2020 contra el gobierno ilegítimo de Manuel Merino, que lo obligaron a renunciar con importantes movilizaciones que enfrentaron la represión. El propio Castillo emergerá de una de las primeras luchas de este ciclo que, junto con las huelgas de los trabajadores mineros, se dio hacia 2017 en educación. En su campaña, Castillo había propuesto una asamblea constituyente y una reforma agraria, entre otras medidas. Una vez en el gobierno, se plegó sistemáticamente a la presión de los grupos de poder y adoptó una política típicamente neoliberal. A las luchas populares que se le opusieron las enfrentó con represión. Así contribuyó a la desmovilización de su propia base social, que se oponía a la continuidad de las políticas neoliberales pero que carecía de alternativa. En este escenario, se montan lo más concentrado de la burguesía y la derecha fujimorista. Castillo hace un intento bonapartista fallido y el parlamento termina dando un golpe institucional contra él.¹⁸

Uno de los procesos más «completos» en este sentido se expresó en la historia reciente de Brasil. Las jornadas de junio de 2013, si bien no constituyeron una revuelta, marcaron una importante irrupción de masas, seguida en los meses siguientes por una oleada de huelgas «salvajes» que sobrepasaron a la dirección de la CUT. Marilena Chaui, así como buena parte de la intelectualidad petista, sostuvo que aquellas jornadas fueron intrínsecamente de derecha y que marcaron el inicio del camino que llevaría al gobierno a Bolsonaro.¹⁹ Sin embargo, como reconocen los más críticos, fue el propio PT, gobernando durante años en beneficio del capital y asimilando sus métodos,²⁰ el que abrió aquel camino. Frente a la crisis y las movilizaciones de 2013, respondió avalando la represión y con nuevos ataques al pueblo trabajador, nombrando al neoliberal Joaquim Levy como ministro de Hacienda para encarar los ajustes. Contribuyó así a la desmoralización de su base social²¹ y le allanó el camino a la derecha que levantó sus propias banderas «hegemónicas» con la *Lava Jato* y

¹⁷ Pablo Torres y Fabián Puelma, “Un nuevo pacto constitucional: el regreso de la ‘democracia de los acuerdos’”, en *Ideas Socialistas*, 18 de diciembre de 2022, disponible en <https://www.laizquierdadiario.cl/Un-nuevo-pacto-constitucional-el-regreso-de-la-democracia-de-los-acuerdos>.

¹⁸ José Rojas, “Golpismo parlamentario y levantamiento popular en el Perú”, en *Ideas de Izquierda*, 18 de diciembre de 2022, disponible en <https://www.laizquierdadiario.com/Golpismo-parlamentario-y-levantamiento-popular-en-el-Peru>.

¹⁹ *Boitempo*, “Pós-eleições: construindo a resistência. Vladimir Safatle, Marilena Chaui, André Singer e Ruy Braga”, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=ux4rh0cHL7g&feature=youtu.be>.

²⁰ Luis Felipe Miguel señala que: “La presencia de un partido de izquierda en la administración federal exigía toda la contención del mundo, con el fin de no generar ningún tipo de desestabilización. Sindicalistas y líderes de movimientos sociales diversos fueron llamados a ocupar posiciones en los gobiernos petistas. Aunque esto afianzara que hubiera sensibilidad dentro del estado a las demandas de esos grupos, sobreponía a ellas las preocupaciones de gobierno y alentaba que las conversaciones entre bambalinas sustituyeran la movilización como forma de alcanzar resultados. Como regla, en el período petista la preocupación principal del campo popular fue proteger al gobierno. Las presiones sobre él vinieron casi siempre sólo de la derecha”. Prefacio a *La verdad vencerá* de Lula da Silva, Bs. As., Octubre, 2018, p. 32.

²¹ Esto es reconocido por el propio Lula. Véase *La verdad vencerá*, ob. cit., p. 149.

movilizó a las clases medias (con sus sectores más acomodados a la cabeza) para dar el golpe institucional y proscribir a Lula, lo que posibilitó el ascenso de Bolsonaro. Hoy, el nuevo gobierno de Lula tiene como punto de partida, no solo la consolidación del bolsonarismo y el peso de los militares, sino también una amplia gama de «reformas estructurales» neoliberales que –todo indica– no se desandarán.

En síntesis, los ciclos políticos que vivió América Latina en el último tiempo con la sucesión de gobiernos de derecha y progresistas, no fueron en ningún caso gratuitos, sino que redundaron en una degradación creciente de la situación para el movimiento de masas. Los reveses sufridos por la derecha, que mencionábamos al principio, solo pueden ser evaluados estratégicamente desde este cuadro más amplio. La conclusión, desde el punto de vista de lucha de clases, es que el desafío no consiste solo en evitar que los movimientos sean derrotados por la represión directa, sino también en evitar que se transformen en base de maniobra de políticas neorreformistas o populistas de izquierda, o que queden reducidos a la mera resistencia.

Articulaciones alternativas

Esto nos lleva a un gran problema estratégico, que tiene muchas aristas. De todas ellas, aquí abordaremos solamente algunas: cómo poder quebrar la relación circular entre procesos de movilización e institucionalización/desmovilización, para dar lugar a un desarrollo políticamente independiente de las diferentes fracciones que, en cada lugar, se disputan la administración del capitalismo. Retomando algunas de las tesis que desarrollamos en *De la movilización a la revolución*,²² podríamos abordar este problema en contrapunto con las tesis de Ernesto Laclau –en particular en *La razón populista*– que expresa un abordaje similar al que realizan en la práctica los populismos de izquierda o neorreformismos del siglo XXI, para contraponerlo a una articulación estratégica desde una perspectiva revolucionaria.

En *La razón populista*, Laclau va a encontrar las unidades más pequeñas –a partir de las cuales es posible identificar la práctica articuladora populista– en la categoría de “demandas sociales”; y, dentro de ella, la de “demandas populares”, que, en vez de permanecer aisladas, pasan a articularse con otras demandas, dando lugar a una subjetividad más amplia. Con la articulación de las demandas populares, dice el autor, se “comienza así, en un nivel muy incipiente, a construir al ‘pueblo’ como actor histórico potencial”²³. Cada demanda insatisfecha posee, como si dijéramos, dos partes: una parte que refiere a un contenido particular –*corporativo*, podríamos decir– que la distingue del resto, y otra que refiere a la promesa de una comunidad más plena implicada en la satisfacción de cada demanda en cuestión. La primera daría origen a una lógica de la diferencia, que remite a lo que las demandas tienen de distinto; la segunda, a una lógica de la equivalencia, que remite a lo que tienen en común. A partir de esta segunda lógica, se haría posible la articulación de demandas –se constituiría una *cadena equivalencial*–, en tanto estas son vistas como opuestas a un determinado sistema de poder que las rechaza. Dentro de esta cadena, un significante potencialmente cualquiera (por ejemplo, “interés nacional”, “patria”, o el propio nombre de un líder como Perón) se eleva sobre el resto como equivalente general. De esta forma, va surgiendo un “campo popular”, en principio indeterminado, y también una frontera interna antagónica que separa al pueblo del poder establecido.

Una característica de este enfoque es que, limitada a su dimensión simbólica, la diferencia entre demandas diferentes y antagónicas tiende a diluirse²⁴. Lo que encontramos teorizado en Laclau –no críticamente, por

²² Matías Maiello, *De la movilización a la revolución*, Bs. As., Ediciones IPS, 2022.

²³ Ernesto Laclau, *La razón populista*, Bs. As., FCE, 2005, p. 99.

²⁴ De hecho, Laclau y Mouffe lo plantean explícitamente: “Desde el punto de vista estrictamente clasista no hay identidad alguna entre los distintos sectores del polo popular, ya que cada uno de ellos tiene intereses diferenciados e incluso antagónicos; pero la relación de equivalencia que se establece entre ellos, en el contexto de su oposición al polo dominante, construye una posición discursiva ‘popular’ diferente e irreducible a las posiciones de clase”. E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Bs. As., FCE, 2011, p. 110.

cierto— es una especie de fetichismo de las demandas, donde estas se independizan de quienes las formularon y parecen adquirir la capacidad de articularse por sí mismas. Quedan así en las sombras los intereses de las clases y fracciones de clase, los enfrentamientos entre estas (con sus victorias y derrotas), todas las luchas políticas —e incluso físicas— dentro del proclamado “campo popular” y las determinaciones estructurales de las crisis. Es decir, todo aquello que, en un momento histórico determinado, está por detrás de la emergencia de una particular articulación política contingente. Bajo este tipo de fetichismo, los agentes históricos que sostienen las “demandas populares” tienden a disolverse.

Ahora bien, esta dinámica caracterizada por la articulación puramente contingente de demandas está inscrita en la reproducción «normal» de los regímenes democrático-burgueses, tal como fueron moldeados por el neoliberalismo en las últimas décadas. Sin embargo, la fluidez de los significantes, según la teorización de Laclau, presupone situaciones en las cuales las relaciones —discursivas en este caso— transcurran normalmente, donde los conflictos contingentes se sucedan y la mera administración sea suficiente para el mantenimiento del orden social. A medida que nos alejamos de este tipo de escenarios, el tranquilo pluralismo de los adversarios contingentes tiende a dejar su lugar a un antagonismo más radical donde los actores tienden a «sustancializarse» de cara al choque —no solo discursivo sino físico— entre fuerzas sociales y/o políticas.

En particular, es en las situaciones revolucionarias cuando los antagonismos políticos adquieren su mayor intensidad, cuando irrumpe el sentido más profundo de las demandas. A diferencia de lo que sostiene Laclau, las demandas no se agotan en su dimensión simbólica —sea la de sus contenidos particulares o la de aquello que tienen en común con otras—, sino que muchas de ellas —sobre todo si son capaces de llevar a la movilización colectiva— encierran una dimensión *existencial*. Esta dimensión hace a las condiciones para determinado modo de vida y, en algunos casos, a la supervivencia física misma de quienes sostienen aquellas demandas. Para una perspectiva que apunte del pasaje de la revuelta a la revolución, esta dimensión existencial se transforma un punto de partida central para la articulación política.

La incorporación de esta dimensión tiene amplias consecuencias. Retomando el abordaje de León Trotsky sobre este problema, podríamos decir que, en primer lugar, no se trata de una relación entre «tareas» y «sujetos» o «agentes» en general, ni tampoco de una articulación discursiva de «demandas» como medio para la constitución de una «identidad popular» *per se*, sino de la “realización íntegra y efectiva” de las demandas.²⁵ Desde esta perspectiva, pasa a primer plano el problema de la articulación de las fuerzas políticas y sociales capaces de lograr aquella «realización» de las demandas —o dicho con más propiedad, de los fines del movimiento—, así como la delimitación de las fuerzas cuyos intereses se oponen a ellas.

Esta cuestión plantea el problema del desarrollo de nuevas instituciones para la unificación y coordinación de los sectores en lucha. El objetivo pasa a ser quebrar la resistencia de los aparatos burocráticos para desplegar una estrategia de autoorganización capaz de articular aquello que se ha fragmentado durante décadas de ofensiva neoliberal. Es decir, unir a los diferentes sectores de la clase trabajadora (precaria, desocupada, sindicalizada, etc.) junto con el movimiento de mujeres, estudiantil, medioambiental, antirracista, etc., en la perspectiva de constituir un poder alternativo que sea capaz de derrotar al estado capitalista. Este tipo de organismos también son clave, durante el desarrollo de los procesos de lucha de clases, para que los sectores más conscientes puedan influir sobre los más conservadores. Sin el desarrollo de este tipo de instituciones, es imposible abordar el problema de la institucionalización/desmovilización en términos revolucionarios; lo cual no implica, cabe aclararlo, que aquellas instituciones sean condición suficiente para ello.

²⁵ León Trotsky, “¿Qué es la revolución permanente? (Tesis fundamentales)”, en *La teoría de la revolución permanente*, Bs. As., Ediciones IPS-CEIP, 2011, p. 354.

En las recientes revueltas, la primacía de las formas ciudadanas atomizadas fue un factor central para impedir enfrentar con éxito al aparato estatal. Las diferentes burocracias sindicales y «sociales» –en muchos casos, demasiado débiles para canalizar el descontento– fueron lo suficientemente fuertes –en buena medida por su vínculo con el estado– para mantener a los sectores organizados separados de los sectores desorganizados y, en el movimiento obrero, para evitar que este se exprese con sus métodos propios (huelga general). Esta configuración permitió a los gobiernos separar dentro de los movimientos –e incluso geográficamente– a los dos sectores protagonistas de estos procesos. Por un lado, aquellos más golpeados por la ofensiva capitalista neoliberal de las últimas décadas (que, como señalamos, quedaron por fuera); y, por otro lado, aquellos que, aunque «perdedores» de ese período, lo fueron en forma «relativa», logrando de alguna manera cierto avance, pero viendo sus expectativas de progreso frustradas por la crisis. Sobre esta división se basaron los gobiernos, para intentar canalizar y reprimir las protestas distinguiendo los manifestantes supuestamente «buenos» y «legítimos», de los «violentos» e «incivilizados». Para los primeros, se ensayaron durante los procesos diferentes tipos de concesiones, buscando sacarlos de la calle para poder aislar a los segundos y criminalizarlos.

Esta operatoria se reitera en cada uno de los procesos, y cumple un papel importante para desgastarlos, desactivarlos o directamente derrotarlos de modo prematuro, impidiendo su desarrollo hacia procesos revolucionarios. Nuestra hipótesis estratégica es que la posibilidad de desactivar este mecanismo depende –desde un punto de vista anticapitalista, socialista y revolucionario– de una articulación hegemónica alternativa en torno a un núcleo de clase. Esta no presupone una clase trabajadora que emerge idealmente como sujeto de la propia estructura, sino una que se encuentra fragmentada y separada de sus potenciales aliados, por diversos obstáculos organizativos, sociales y culturales. Tampoco presupone una «identidad de clase» ya dada, sino subjetividades que se constituyen en determinado momento histórico –con todo lo que ello implica en la actualidad, luego de décadas de ofensiva neoliberal con su exaltación del individualismo «emprendedurista», el consumismo, etc.– a través de la disputa entre diferentes tendencias políticas y la lucha contra burocracias ligadas al estado capitalista, las cuales actúan al interior de la clase trabajadora. De allí la importancia de la lucha programática, estratégica e ideológica.

Hipótesis estratégicas

En su famoso prólogo a la *Historia de la Revolución Rusa*, Trotsky sintetiza algunos elementos de una teoría de los cambios políticos revolucionarios. Al contrario de lo que podría dictar el sentido común, toma como punto de partida el carácter profundamente conservador de la psiquis humana. Las instituciones no cambian jamás en la medida en que la sociedad lo necesita. Aun cuando estas se encuentren en una profunda crisis, pueden pasar largos períodos donde las fuerzas de oposición no hacen más que oficiar de válvula de escape para descomprimir el descontento de las masas, y así garantizar la estabilidad del régimen social dominante. Es el caso, hoy, de todo tipo de progresismos o populismos de izquierda. Este carácter crónicamente rezagado de las ideas y las relaciones humanas respecto a las condiciones en las que están inmersas hace que, cuando estas últimas se desploman catastróficamente, volviendo insoportable el orden establecido para las mayorías y determinando su irrupción en el escenario político, los cambios en la subjetividad superen en pocos días a los de años de evolución pacífica.²⁶

Esta compleja discordancia de tiempos entre las crisis económicas, políticas o militares, por un lado, y la subjetividad del movimiento de masas, por otro, es lo que hace indispensable la preparación estratégica. Las revueltas muestran que la energía del movimiento de masas ha comenzado a desplegarse. Pero como

²⁶ Véase León Trotsky, *Historia de la Revolución Rusa*, Bs. As., Ediciones IPS-CEIP, tomo I, 2017.

señalaba con razón Antonio Gramsci: “Se puede excluir que, por sí mismas, las crisis económicas inmediatas produzcan efectos fundamentales; solo pueden crear un terreno más favorable a la difusión de ciertos modos de pensar, de plantear y resolver las cuestiones que implican todo el desarrollo ulterior de la vida estatal”²⁷. Este terreno, en el que tienen lugar los procesos de la lucha de clases y los fenómenos políticos hacia derecha o izquierda, es el escenario de muchas de las disputas actuales en las que se dirime el porvenir. La preparación y los combates librados en el aquí y ahora son determinantes para definir el curso de los procesos una vez que se agudiza el enfrentamiento de clases.

En este sentido, una de las grandes cuestiones es si, llegado el momento de grandes choques históricos, existen organizaciones revolucionarias con la suficiente fortaleza para aprovecharlo políticamente y evitar que la energía desplegada por las masas se disipe en torno a variantes reformistas, o bien, caiga en la impotencia frente a los golpes de la reacción. La respuesta depende de cómo una organización de este tipo, al tiempo que interviene en todos los terrenos de la lucha de clases –sindicatos, movimientos sociales, elecciones, debates teóricos–, es capaz de ir más allá de la rutina gremial, electoral o *movimientista*. Esto implica derribar las barreras políticas e ideológicas que, entre otras cosas, imponen la percepción de la clase trabajadora como un mero conjunto de asalariados, o como sumatoria de ciudadanos atomizados, para interpellarla como clase productora de la sociedad, con toda la potencialidad que esto guarda para la lucha por un socialismo revolucionario desde abajo, capaz de reconfigurar la sociedad sobre nuevas bases.

A pesar de los enormes cambios que ha sufrido la clase trabajadora en las últimas décadas, y de su gran fragmentación, lo que no cambió –e incluso se desarrolló más– es aquello que le da su fuerza distintiva. Por un lado, el detentar todas las «posiciones estratégicas» que ocupan determinadas fracciones de la clase en el transporte, en la industria, en servicios, etc., las cuales –como señala John Womack²⁸– condicionan el funcionamiento del amplio entramado del capitalismo, resultando claves para paralizarlo (huelga general). Por otro lado, en un plano más general, el papel central de la clase trabajadora –globalmente considerada– en la producción capitalista; papel que le otorga, en perspectiva, un lugar fundamental para una potencial reorganización económica de la sociedad sobre nuevas bases.

A su vez, el hecho de que buena parte de quienes conforman la clase trabajadora se encuentren en la *intersección* de muchos de los movimientos actuales, les otorga un potencial hegemónico muy significativo como articuladores de un poder independiente capaz de aglutinar al pueblo explotado y oprimido en una lucha revolucionaria contra el capitalismo. Como señalaba Franck Gaudichaud a propósito de Chile: “Sin los asalariados organizados, las luchas territoriales, indígenas, educacionales, ecologistas, feministas y pobladoras no podrán superar el modelo, y menos aún ‘derrumbarlo’, aunque demostraron gran capacidad de movilización e incluso de conquistar victorias notables frente al estado o grandes empresas extractivas. Pero sin los otros movimientos sociales y las comunidades en lucha, el movimiento obrero está condenado a seguir hundido en la fragmentación y a reivindicar, solo para algunas fracciones asalariadas, cuotas de mejoras parciales”²⁹.

En las últimas décadas, con el retroceso de los sindicatos y el salto en su estatización, pasó a primer plano la función de las burocracias sindicales como garantes de la fractura de clase, al tiempo que se desarrollaron en paralelo «nuevas» burocracias de los llamados *movimientos sociales*. Si los sindicatos fueron expulsando sectores de la clase trabajadora de sus filas, en un escenario de crecimiento exponencial de la precarización del trabajo, los movimientos sociales fueron crecientemente estatizados, a través del accionar de ministerios

²⁷ Antonio Gramsci, “Análisis de las situaciones: relaciones de fuerza” (Q13, §17), en *Cuadernos de la cárcel*, tomo 5, *op. cit.*, p. 39.

²⁸ John Womack, *Posición estratégica y fuerza obrera*, México, FCE, 2007, p. 50 *et sq.* Y para una crítica del abordaje de Womack, *vid.* Emilio Albamonte y Matías Maiello, *Estrategia socialista y arte militar*, Bs. As., Ediciones IPS, 2017, p. 79 *et sq.*

²⁹ Franck Gaudichaud, “Pensando las fisuras del neoliberalismo ‘maduro’. Trabajo, sindicalismo y nuevos conflictos de clases en el Chile actual”, en *Theomai*, n° 36, 2017.

o secretarías específicas, del desarrollo de las ONG, de la administración de la asistencia estatal, etc. Se trata, sin embargo, de burocracias mucho más débiles que aquellas que marcaron el siglo XX.

La forma que ha adoptado la crisis actual con la guerra de Ucrania ha renovado en Europa la actividad del movimiento obrero: está enfrentando la inflación, que en algunos casos no se veía desde hace décadas. Particularmente en el Reino Unido, donde se registran huelgas protagonizadas por personal de enfermería, paramédicos, trabajadores del correo, empleados de ferrocarriles, bomberos, choferes del transporte público y profesores universitarios, entre otros. En Francia, la lucha contra la reforma previsional de Macron se ha transformado en un verdadero movimiento de masas de todas las capas de la clase trabajadora, extendido a escala nacional. Siendo una de las características distintivas del ciclo de lucha de clases de 2019 su extensión internacional, parece difícil que, de desarrollarse estas tendencias, el movimiento obrero latinoamericano se mantenga al margen de ellas.

Ante el escenario actual de fragmentación del movimiento obrero y retroceso de las fuerzas revolucionarias, si la izquierda afronta un peligro es el de terminar adaptando la propia actividad a las estructuras con las que el estado busca «organizar» el consenso activo de las mayorías. La cuestión no debería consistir en plegarse a algún tipo de articulación populista o neorreformista sino, a la inversa, pugnar por «ordenar» el escenario político en clave *clasista*, es decir, de lucha de clases. Sin embargo, durante lo que va del siglo XXI, la izquierda –la *extrême gauche*, dirían en Francia– ha apostado por diferentes proyectos neorreformistas o populistas de izquierda que han fracasado sistemáticamente. Recientemente el PSOL, el partido más importante de izquierda en Brasil, que en su momento había surgido de una escisión del PT, volvió a encolumnarse detrás de este partido y del gobierno de Lula-Alckmin. El Frente de Izquierda y de los Trabajadores Unidad (FITU) en Argentina, con un programa de independencia de clase y a favor de un gobierno de trabajadores, aún es una excepción en este panorama.

Para que reemerja una nueva izquierda revolucionaria, el primer paso es una ruptura con la concepción de la política hoy prevaleciente, como sinónimo de integración al estado. La historia no se repite: el movimiento obrero, como actor fundamental de la política mundial, no volverá a surgir de la mano de un desarrollo evolutivo, como a finales del siglo XIX y principios del XX. Tampoco es dable esperar que una dinámica revolucionaria como la abierta por la Revolución Rusa en 1917 surja *ex nihilo* producto de la «catástrofe permanente», o del supuesto de que las masas están ubicadas a 180 grados de sus direcciones.

Sin partidos que se propongan intervenir en todos los ámbitos (sindicatos, movimiento estudiantil, de mujeres, contra el cambio climático, contra el racismo, en las elecciones, en los parlamentos o donde sea) con el norte de una perspectiva basada en la autoorganización y la emergencia de un poder alternativo de la clase trabajadora, difícilmente será posible, frente a procesos de radicalización, articular las fuerzas materiales capaces de unificar a la mayoría de la clase trabajadora y las masas para luchar por una nueva hegemonía, bajo un programa socialista revolucionario.

La *Realpolitik* o el «realismo político» suelen ser identificados como el sacrificio de los objetivos estratégicos a los intereses del momento. Pero, como señalara Rosa Luxemburg, la *Realpolitik* de la clase trabajadora es necesariamente revolucionaria “en la medida en que, a través de todas sus luchas parciales, apunta como totalidad más allá del marco del orden existente en el que trabaja, en la medida en que se considera conscientemente a sí misma solo como la etapa preliminar del acto que volverá la política del proletariado dominante y subversiva”³⁰.

³⁰ Rosa Luxemburg, “Karl Marx”, cit. en Guillermo Iturbide, “Rosa Luxemburg y el freno de emergencia de la historia”, en R. Luxemburg, *Socialismo o barbarie (compilación)*, Bs. As., Ediciones IPS, 2021, p. 13.

JOSÉ R. LOAYSSA & ARIEL PETRUCCELLI

CRÓNICA DE UNA PANDEMIA, AÑO III UN VIRUS A LOMOS DE LOS GOBIERNOS, SUS POLÍTICAS Y SUS VACUNAS

¿Cómo será la siguiente pandemia? Esta pregunta ronda en la mente de todos. Porque la habrá, incluso aunque no la haya (paradoja insuperable). La siguiente pandemia tendrá que suceder porque así lo han anunciado todos, porque así lo esperan todos. Eso es lo importante: en esta época la capacidad de prognosis supera a la realidad objetiva (no olvidar nunca esto).

Carlos Herrera de la Fuente¹

En 2022, los gobiernos dieron por concluida la pandemia, oficial u oficiosamente, declarando que la covid-19 ya es endémica. Ha sido una decisión un tanto precipitada. Un intento de relegar el problema con bastante ligereza y, sobre todo, sin un balance claro y contrastado de la pandemia y de la gestión realizada. Pero no está claro que los daños que sigue ocasionando la covid-19 se encuentren al nivel que sería esperable en un virus respiratorio endemizado, como los que hemos conocido hasta ahora. Y el exceso de mortalidad en la mayor parte de los países continúa muy por encima de los niveles pre-pandémicos. De hecho, en enero de 2023 la Organización Mundial de la Salud (OMS) decidió mantener el nivel máximo de alerta pandémica. Tres años después de que esta misma organización declarara a la enfermedad “urgencia de salud pública internacional”, para la burocracia sanitaria mundial la situación sigue siendo, en los papeles, la misma. Alerta máxima en 2020, alerta máxima en 2023. Sin embargo, hace tres años esa noticia contribuyó a una ola de pánico e histeria sin igual. Hoy, la noticia ha pasado casi completamente desapercibida. Aunque los medios de comunicación no han reparado en ello, y aunque los gobiernos y la industria farmacéutica mantuvieron un estruendoso silencio, la decisión de la OMS de mantener –luego de tres años– el estado de máxima alerta, en un contexto de emergencia sanitaria mundial, tiene dos implicaciones muy importantes. La primera es que se trata de la pandemia de virus respiratorio más prolongada de la que tengamos noticia. Hasta el momento, las pandemias de este tipo viral duraban entre uno y dos años. La más letal de todas ellas, la de 1918, se extinguió en 18 meses. ¿Por qué ha durado más la pandemia de covid-19? ¿No tendrá ello algo que ver con el tipo de respuestas, sin precedentes, que dieron los estados? La segunda implicancia es el reconocimiento implícito de la ineficacia de las vacunas. Aunque se repita día y noche en los medios que las vacunas son seguras y eficaces, la decisión tomada por la OMS es

¹ Carlos Herrera de la Fuente, *Consideraciones pandémicas*, México, Fides, 2023, p. 22.

un desmentido indirecto, al menos, de la segunda parte de esta pieza de fe: eficaces, decididamente no lo son. Pero más allá de lo que diga o declare la OMS, en las publicaciones científicas se acumulan estudios que ponen en duda no solo la eficacia de estos productos, sino, sobre todo, su seguridad. La cantidad de efectos adversos reportados supera ampliamente a la de cualquier vacuna comercializada en el pasado, a pesar de las múltiples presiones para que el personal médico no denuncie los daños eventuales, o para que se hable lo menos posible sobre ellos. Y lo más preocupante de todo: el exceso de mortalidad registrado durante 2020 en buena parte de los países (la mayor parte de los de Europa son casos paradigmáticos) no disminuyó en 2021 ni en 2022, y no es evidente que lo esté haciendo en 2023. Para ser claros: ni en 2020 vivimos la catástrofe sanitaria que nos contaron, ni ahora estamos en una situación sanitaria «normal», equiparable a 2019.

Hipocresía política y mediática

Ni la ratificación por parte de la OMS de la emergencia sanitaria, ni los numerosos estudios que constatan una gran cantidad de efectos adversos asociados a las vacunas anti-covid (y su rápida pérdida de eficacia), han concitado atención mediática. Incluso obscenas declaraciones que, en otros tiempos, con democracias más saludables, hubieran provocado escándalos políticos y renunciadas en altas esferas, han pasado sin pena ni gloria. Janine Small, presidenta de mercados internacionales de Pfizer, declaró el 10 de octubre de 2022 al Parlamento Europeo que Pfizer no sabía si su vacuna covid-19 prevendría la transmisión del virus *antes* de que ingresara al mercado, hacia diciembre de 2020. Lo dijo lo más campante: las autoridades que coaccionaron a sus poblaciones a aplicarse esos productos experimentales, impusieron pases sanitarios, sanciones a las personas no vacunadas y montaron masivas campañas asegurando que las vacunas cortarían la transmisión, no tenían mucho interés en ahondar en el tema. Tampoco los medios que incentivaron a las poblaciones a *poner el hombro* a las vacunas y silenciaron –e incluso vilipendiaron– a las voces críticas. Pero la conclusión es obvia: durante las campañas de vacunación impulsadas por los gobiernos,² y respaldadas por los medios, se mintió a la población. No había ninguna prueba de que las vacunas cortarían la transmisión (y de hecho no la cortaron), ni de que la ecuación coste/beneficio fuera favorable para toda franja de edad. A esta altura, parece claro que los daños superan a los beneficios en casi todas las franjas etarias, salvo quizás en las personas de edad muy avanzada, como parecen reconocer a regañadientes gobiernos como el del Reino Unido, que ha suspendido, en la práctica, las dosis de refuerzo en la población británica menor de 50 años.³

Lo que sí tuvo una amplia recepción política y mediática durante las últimas semanas de 2022 fueron las protestas masivas en China contra los confinamientos y la política de *covid-cero*. La cosa no debería sorprender: en Occidente, cualquier suceso que deje mal parada a China –o al menos a sus autoridades– siempre tiene amplia cobertura. Pero estas protestas descolocaron a casi todo el mundo. Con una hipocresía a prueba de balas, muchos medios y figuras políticas condenaron el autoritarismo chino, como si esas medidas no fueran semejantes a las que se aplicaron en casi todos los países occidentales. El hecho de que esas protestas fueran inequívocamente protagonizadas en gran parte por trabajadores fabriles, a su vez, dejó sin argumentos a quienes, desde posiciones de izquierda, avalaron el *talibanismo sanitario* y las políticas de restricciones: aquí no era gente de clase media, ni empresarios, ni trumpistas, ni «antivacunas» o *terrapiplanistas* quienes protestaban. Eran trabajadores y proletarios –en el más estricto sentido de la palabra– del nuevo *taller mundial*.

² Con algunas excepciones al menos parciales, como la de Japón y Suecia, que montaron campañas menos coactivas y más informadas.

³ La noticia fue difundida el 25 de enero de 2023, aunque los medios le dieron poca difusión. *Vid.*, por ej., “UK Government Ending COVID-19 Vaccine Boosters for Health y People Under 50”, en *The Epoch Times*, disponible en https://www.theepochtimes.com/uk-government-ending-covid-19-vaccine-boosters-for-healthy-people-under-50_5010804.html?utm_source=share-btn-copylink.

Las «explicaciones» del persistente recurso a confinamientos y restricciones por parte del gobierno chino que ofrecieron muchos medios en nuestros países mueven a risa: se dijo, sin la más mínima prueba, que ello se debía a la ineficacia de las vacunas chinas. La realidad es que todas las vacunas han demostrado escasa eficiencia, y la epidemia en China sigue en cotas que están por debajo de otros países. Mientras los medios anunciaban un crecimiento exponencial y catastrófico de los contagios y los decesos en China tras el abandono de la política de covid-cero (que nunca se produjo), Japón experimentaba un importante brote, del que nadie se enteró. La pronosticada catástrofe china era sobre todo un «deseo» de los gobiernos occidentales, que intentaron crearla mediáticamente aprovechando la fama de falta de transparencia del gobierno chino (fama cierta, lo que no significa que no sea compartida por los países donde nos situamos). La posibilidad de decenas de miles de muertos no es descartable, pero estamos en un país de 1.200 millones de habitantes, en el que cada año mueren cerca de diez millones de personas.⁴ En realidad, la evolución del virus en China luego de la suspensión de las medidas más severas es una prueba postrera de que no estamos ante el virus tremendamente asesino que nos han intentado vender una y otra vez. En cualquier caso, con o sin China en los titulares, la manipulación mediática no ha cambiado ni un ápice. Los medios masivos han demostrado hasta la saciedad su falta de honestidad y de ética, y su vocación de ser voz de sus amos.

Forzado por las protestas, el gobierno chino desistió finalmente de su insensata política de covid-cero, al igual que las autoridades australianas y neozelandesas, que, confiando ingenuamente en su carácter insular, creyeron que podrían evitar indefinidamente la circulación en su territorio de un virus esparcido por el resto del mundo. Les llevó tres años darse cuenta de lo que, hasta 2019, era un presupuesto que nadie discutía seriamente en epidemiología: que los virus respiratorios no son bloqueables de manera eficiente por medios físicos, y que ningún virus con alta tasa de mutabilidad es eliminable con los medios conocidos.⁵ Hasta el momento, solo un virus ha podido ser erradicado por acción humana con una vacuna: la viruela. Y en este caso se contó con la muy favorable circunstancia –inexistente en los coronavirus– de que carece de reservorio animal. Otro virus respiratorio, el sarampión, ha sido controlado de manera efectiva de la misma manera. La rubeola se ha beneficiado también de la vacuna. Pero son virus con una característica destacada: crean inmunidad permanente y no mutan de forma apreciable. Justamente lo contrario que los coronavirus y otros virus catarrales y de la gripe.

A comienzos de 2022, las noticias centradas en la covid-19 fueron desalojadas de los titulares por las que llegaban tras la invasión rusa de Ucrania, y ya nunca regresarían a primer plano, aunque sigamos en “alerta máxima”, y aunque el exceso de mortalidad se empeña en no disminuir. Desplazadas a un segundo plano, las noticias referidas a la pandemia oscilan entre renovados discursos aterradorizantes sobre nuevas variantes, que pasan sin pena ni gloria ante una población que ha perdido el miedo y ya no es proclive a entrar en pánico (al menos no por el otrora tan temido virus SARS-CoV-2), y anuncios milagrosamente esperanzadores sobre las bondades de nuevos productos proporcionados por la industria farmacéutica: la vacunas bivalentes (covid-19/gripe) han sido la última estrella. Pero como sucediera con todas las precedentes vacunas anti-covid, la eficacia de estas nuevas vacunas ya es sensiblemente menor que lo que pregona la propaganda, y de hecho, se puede hablar de fracaso total.⁶ La confianza del público ante todos estos productos se desmorona. En

⁴ Al respecto, resulta muy interesante la intervención de Louis-Vincent Gave, “The truth about China’s reopening”, disponible en <https://unherd.com/thepost/louis-vincent-gave-the-truth-about-chinas-reopening>.

⁵ Un documento de la OMS lo dejaba muy claro en 2019: “Non-pharmaceutical public health measures for mitigating the risk and impact of epidemic and pandemic influenza”, disponible en <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/329438/9789241516839-eng.pdf>. La más reciente revisión sistemática ha refrendado lo que ya se sabía antes sobre las mascarillas: su muy escasa efectividad para evitar contagios de virus respiratorios. Un conocimiento ignorado por todas las autoridades que obligaron a sus poblaciones a emplear mascarillas incluso al aire libre. Véase Tom Jefferson *et. al.*, “Physical interventions to interrupt or reduce the spread of respiratory viruses”, en *Cochrane reviews*, enero 2023, disponible en <https://doi.org/10.1002/14651858.CD006207.pub6>. A la ineficacia de los confinamientos le dedicaremos un apartado más adelante.

⁶ Véase Nabin K. Shrestha *et. al.*, “Effectiveness of the Coronavirus Disease 2019 (COVID-19) Bivalent Vaccine”, en *MedRxiv*, diciembre de 2022, disponible en <https://doi.org/10.1101/2022.12.17.22283625>.

todos los países se registran disminuciones significativas, dosis tras dosis. La desconfianza de la población está perfectamente justificada. Como muestran numerosos estudios, la eficacia de las vacunas disminuye en pocas semanas de manera notable. A esto se agrega que la población con dos o tres dosis parece ser más proclive a contraer la enfermedad que la población no vacunada. Al menos esto es lo que arrojan los datos del Reino Unido.⁷ El resultado, al menos allí, es que los riesgos de la población vacunada con una, dos y tres dosis son mayores que los de la población no vacunada. Sólo está en mejor situación la población con cuatro dosis, pero su situación empeorará con el paso del tiempo, a no ser que se aplique una nueva dosis, y así sucesivamente. Esto significa que para tener una protección ligeramente superior a quienes no se han inoculado deberíamos inyectarnos cada tres meses. Sin embargo, la covid-19 no es la única enfermedad, y las inoculaciones vacunales (especialmente las de ARN-m) están provocando un número inaudito de efectos adversos. Estas consecuencias negativas se asocian con el exceso de mortalidad observable en población joven y sana. Los defensores de las vacunas han dicho desde hace meses que las mismas incidían positivamente sobre hospitalizaciones y muertes por covid-19, pero incluso esta idea ha sido puesta en cuestión,⁸ y en todo caso la protección ofrecida por estos productos es de breve duración: pocos meses o incluso solo algunas semanas.

Una pandemia de desinformación

Pese a todo, la tendencia social más general (incentivada por medios y gobiernos, pero irreductible a sus manipulaciones) es la de *pasar página*. La gente muestra, en general, ya poco interés en hablar de la pandemia. Aunque la inmensa mayoría vivió meses de verdadero horror y mantuvo virtualmente su vida en suspenso por uno o dos años, se observa poca voluntad para reflexionar sobre lo vivido. El fenómeno en sí es comprensible: la conjunción de un estado bastante generalizado de *shock* y la escasa voluntad por parte de medios de comunicación de masas y autoridades políticas para analizar y discutir lo sucedido, explican suficientemente bien la actitud de pasar página. Sin embargo, el evento pandémico fue un fenómeno absolutamente sin precedentes, y su desarrollo y consecuencias poco tienen que ver con lo que se afirma en los distintos –pero esencialmente idénticos– discursos oficiales u oficiosos. Dado el alcance y la magnitud de lo vivido, y debido a sus potenciales efectos a futuro, debemos seguir hablando, investigando y reflexionado sobre una pandemia que aún no termina.

Son varios los yerros, mitos o mentiras descaradas (dependiendo de los casos o según como se lo quiera ver) que permearon el abordaje de la pandemia y permanecen aún, debilitados pero operantes, en el discurso dominante de la ortodoxia covidiana: 1) la extrema letalidad del SARS-CoV-2 y la amenaza indiscriminada que representaba; 2) la capacidad de las medidas de aislamiento social/confinamiento para mitigar la expansión viral y la mortalidad general; 3) las escasas consecuencias negativas –sanitarias, sociales y económicas– de tales medidas; 4) la eficacia de las vacunas para reducir contagios y decesos; y 5) los limitados efectos adversos de la vacunación universal anti-covid.

Reconsiderando la letalidad del virus

La estimación de las muertes por covid-19, y la propia letalidad del virus, han sido un tema central durante toda la pandemia. Pero la discusión al respecto fue virtualmente eliminada del espacio público por una combinación de silenciamiento y descalificación de aquellas voces que postulaban que el terrorífico abordaje

⁷ https://www.medrxiv.org/content/10.1101/2022.12.17.22283625v1.full?utm_source=substack&utm_medium=email#T1.

⁸ <https://www.preprints.org/manuscript/202301.0204/v3>.

social de esta enfermedad poca relación guardaba con su real amenaza. Desde los distintos medios de comunicación –tanto públicos como privados– se la presentó como una tormenta devastadora. Se transmitió la idea o la sensación de que estábamos ante una patología con una tasa enorme de letalidad, sin comparación con otras con las que nos enfrentamos año tras año; y ello fue la piedra basal para justificar restricciones masivas primero, y una política de vacunación universal de emergencia después. Las cifras alarmantes de los primeros momentos, junto con las imágenes truculentas de los hospitales saturados y los muertos casi apilados, sirvieron para sembrar el pánico en la población y justificar unas medidas restrictivas no solo desmesuradas, sino también –como veremos luego– fundamentalmente contraproducentes. Sin embargo, un estudio recientemente publicado, pone las cosas en su sitio y corrobora lo que encontraron otros estudios previos realizados en los primeros meses de la pandemia.⁹ En el estudio al que nos referimos, se analizan 40 investigaciones de seroprevalencia nacionales en 38 países, llevadas a cabo *antes* de las campañas de vacunación. En aquellos países (29) donde existían datos de prevalencia y de mortalidad por edad, la letalidad entre 0 y 59 años es del 0,03 (IQR, 0,013 – 0,056%). Si no se tiene en cuenta el fenómeno de la seroreversión (positivo cuyo nivel de anticuerpos desciende y se seronegativiza con el paso del tiempo) que la disminuiría, la tasa de letalidad de los infectados entre 0 y 69 años es de 0,095 %. Si las desglosamos por edad, las tasas serían las de la siguiente tabla:

LETALIDAD POR INFECTADO E INTERVALO DE EDAD. ESTUDIOS DE SEROPREVALENCIA NACIONALES

Cohorte de edad	Tasa de letalidad (cada 100.000)	Tasa de letalidad (porcentaje)	Sobrevivencia (porcentaje)
0-19 años	0,3	0,0003	99,99
20-29 años	3	0,003	99,97
30-39 años	11	0,011	99,89
40-49 años	35	0,035	99,65
50-59 años	129	0,129	98,69
60-69 años	501	0,501	94,99

Estos datos muestran unas tasas de letalidad sustancialmente inferiores a las que se sugirieron al principio. Y son tasas anteriores a que variantes menos letales empezaran a circular. Aunque cambian mucho de país a país y de región a región, lo cierto es que, a nivel mundial, el impacto de la covid-19 ha sido limitado. Afecta de manera significativa solo a la población anciana y a segmentos muy reducidos de la juventud con determinadas patologías previas. Cabe recordar que el 94% de la población mundial es menor de 70 años, el 91% menor de 65, y el 86% menor de 60; y solo las personas mayores de 70 presentaban una alta probabilidad de morir si se infectaban con el SARS-CoV-2. Contrariamente a lo que mucha gente cree o asume implícitamente, en 2020 la covid-19 no fue la principal causa de muerte en ningún país del mundo. Infartos, cáncer, accidentes cerebrovasculares y afecciones relacionadas con la contaminación ambiental provocaron un número sustancialmente mayor de decesos. En tanto que la desnutrición y el cólera ocasionaron parecidas cantidades de muertes, con el agravante de que se trata mayormente de población infantil.

Sin embargo, toda la gestión sanitaria del covid se ha basado en estimaciones mucho más elevadas de la letalidad de virus, y bajo la presunción –implícita o explícita– de que el riesgo era igual para todos, por lo que las medidas tuvieron un carácter entre indiscriminado (confinamientos, mascarillas) o altamente general (vacunación), además de coactivo. Las estimaciones que invocaron los gobiernos para justificar sus medidas,

⁹ John Ioannidis *et. al.*, “Age-stratified infection fatality rate of COVID-19 in the non-elderly informed from pre-vaccination national seroprevalence studies”, en *MedRxiv*, 13 de octubre de 2022, disponible en <https://doi.org/10.1101/2022.10.11.22280963>.

como la del famoso estudio de Ferguson y el Imperial College –que fue tomado como referencia para decretar el confinamiento– ya han sido rotundamente desmentidas por la evidencia acumulada.¹⁰ Pero quienes sostenemos que la letalidad del virus es enormemente inferior a la que se adujo a la hora de adoptar –y mantener– las medidas sanitarias, no hablamos con “el diario del lunes”. En marzo/abril de 2020 ya había estudios confiables que mostraban suficientemente, al igual que los datos ofrecidos por la infección masiva en el crucero *Diamond Princess*, que la letalidad del virus era alta, pero no excepcional, y muy claramente sesgada hacia la población anciana. Esto sirvió para que Ioannidis –quizá el científico de salud pública más reputado del mundo– pidiera contención y mesura a los gobiernos, y alertara sobre los efectos dañinos de los confinamientos.¹¹

Combatir un virus a martillazos

Instalada la sensación de una amenaza mortal indiscriminada e inminente, la loca idea de combatir al virus por medio de encierros masivos de toda la población (inicialmente de una ciudad, luego de países enteros) fue adoptada primero por las autoridades chinas, para ser poco después imitada por la mayor parte de los estados. Las denuncias de la brutalidad de medidas adoptadas por un gobierno dictatorial dieron rápidamente lugar a su exaltación como la única protección posible. Sorprendentemente, sociedades que presumen de su libertad, e incluso de su rebeldía ante las arbitrariedades del poder, aceptaron con generalizada sumisión un «arresto» domiciliario masivo. Al ver en febrero las imágenes de una Wuhan con sus calles desiertas, transitadas únicamente por fuerzas militares, muchas personas pensaron en Europa y en América Latina: *aquí ni en broma nos podrían encerrar así*. En marzo, sin embargo, esas mismas personas estaban igualmente encerradas: algunas con entusiasmo, muchas con resignación, pocas con recelo, casi todas con miedo.

La desmesurada reacción ante el nuevo virus pudo haber estado condicionada por la «sospecha» de que se trataba de un escape de laboratorio. Aunque política y mediáticamente se afirmó que su origen era un salto zoonótico¹² y se censuró como desinformación las argumentaciones en favor de un origen artificial, todavía hoy el origen del SARS-Cov-2 sigue siendo poco claro. Pero las probabilidades de un origen de laboratorio se han incrementado con el paso del tiempo, apuntaladas por nuevas informaciones (sobre todo cuando vemos que no existe voluntad de una verdadera investigación).¹³ De todos modos, el origen concreto del virus no es, o no debería ser, un factor decisivo en el tratamiento epidemiológico del problema sanitario (aunque la experimentación con virus peligrosos debería ser seriamente reconsiderada, sea cual sea el origen de este virus: son actividades de alto riesgo, en pos de beneficios ilusorios para la mayoría de la población, pero que ofrecen pingües ganancias para los laboratorios privados).

Cuando el SARS-CoV-2 fue detectado en China, el gobierno de este país primero ocultó el asunto y censuró a los médicos que advirtieron sobre una nueva “neumonía atípica”. Poco después, pasó del silencio (las primeras noticias llegaron al resto del mundo desde la vecina Taiwán) a adoptar drásticas medidas de confinamiento en la ciudad de Wuhan, que fueron observadas con sorpresa y estupor en el resto del mundo.

¹⁰ El estudio se encuentra disponible en <https://www.imperial.ac.uk/mrc-global-infectious-disease-analysis/news--wuhan-coronavirus>. En nuestro libro *Una pandemia sin ciencia ni ética* (Ed. El Salmón, 2022, pp. 182-185), analizamos los muchos yerros y pocos aciertos de este trabajo.

¹¹ John Ioannidis, “A fiasco in the making? As the coronavirus pandemic takes hold, we are making decisions without reliable data”, *Stat*, 17 de marzo de 2020, disponible en <https://www.statnews.com/2020/03/17/a-fiasco-in-the-making-as-the-coronavirus-pandemic-takes-hold-we-are-making-decisions-without-reliable-data>.

¹² Esta fue la hipótesis a la que atribuimos mayores chances en nuestro primer libro –coescrito con Paz Francés y otros autores– *Covid-19: la respuesta autoritaria y la estrategia del miedo*, España, Ed. El Salmón, 2021.

¹³ Smiriti Mallapaty, “Who abandons plans for crucial second phase of COVID-origins investigation”, en *Nature*, 14 de febrero de 2023, disponible en <https://www.nature.com/articles/d41586-023-00283-y>

Durante varias semanas, los demás estados permanecieron mayormente pasivos, aunque algunos –como Japón y Corea– tomaron tempranas medidas de detección. En verdad no había mucho que se pudiera hacer, salvo tratar de detectar contagiados (sin pruebas específicas al inicio) y poner en cuarentena a los pasajeros que procedieran de Wuhan, en su gran mayoría gente adinerada y altos ejecutivos de empresas internacionales. Acaso porque las autoridades eran reticentes a incomodar con «medidas medievales» (reservadas para el pueblo llano) a gente tan importante e influyente, las cuarentenas a quienes procedían de la región inicial del brote se implantaron muy tardíamente, cuando el virus ya se hallaba ampliamente esparcido. Pero no es seguro, y acaso ni siquiera probable, que medidas de ese tenor hubieran podido detener al virus y conseguir erradicarlo. En el pasado nunca se lo logró. Y hay que tener en cuenta el panorama mundial: aunque en algún sitio se lo frene, si en otros se expande, tarde o temprano llegará a todos lados, salvo que se ejerza con eficacia un casi imposible control de fronteras de manera ilimitada. Podría haber excepciones, como países insulares, pero a la larga el virus llegará a todos lados (como lo hizo, en general, al cabo de pocas semanas). Por lo demás, y como ya vimos, muchos estudios –incluyendo un documento de la OMS publicado en 2019– concluían que las medidas no farmacológicas, empleadas hasta entonces a escala mucho menor, eran ineficaces para detener la transmisión de virus respiratorios, además de socialmente costosas y éticamente discutibles.

El interrogante sobre si los confinamientos y cierres de fronteras hubieran sido efectivos si se hubieran aplicado tempranamente y de modo más drástico, sin embargo, ha sobrevolado la discusión durante toda la pandemia. ¿Qué se puede decir al respecto?

Se puede especular que, durante enero y principios de febrero de 2020, una acción coordinada podría haber tenido una pequeñísima posibilidad de éxito, aislando a los primeros contagiados. Pero esto es muy improbable, debido a que es casi seguro que el virus circuló mucho antes de ser detectado. Hay indicios de que habría estado circulando fuera de China antes de lo que se pensaba.¹⁴ De hecho, en España, el primer muerto confirmado es del 13 de febrero del 2020, lo que hace presuponer que se contagió hacia finales de enero. Todas las experiencias previas, por lo demás, indican que los virus nuevos son detectados luego de que han circulado de manera silente por un tiempo relativamente prolongado. Y dada la incierta virulencia del virus (la gravedad de la enfermedad era desconocida) y la velocidad de la diseminación del SARS-CoV-2 (sumamente rápida), el periodo mínimo para reaccionar era sumamente escaso: coordinar una acción internacional en tales circunstancias parece una quimera. Pero aun cuando ello no tuviera altas probabilidades de erradicar al virus (las probabilidades eran pocas, conociendo lo que conocemos de experiencias pasadas, confirmadas ampliamente por la presente), la pregunta es si valía la pena intentarlo debido a su bajo impacto: sólo afectaría a un pequeñísimo número de personas. En ese momento, sin embargo, los estados estuvieron a la expectativa y no hicieron nada. Luego, cuando el virus ya estaba suficientemente esparcido y su impacto letal se hizo sentir en Europa, sobreaccionaron en el sentido inverso, imponiendo confinamientos no solo a las personas contagiadas o con sospechas ciertas de estarlo, sino a toda la población, afectando la vida de miles de millones de hombres y mujeres. Los confinamientos, por lo demás, parecen haber propiciado contagios con alta carga viral (que son los que se dan, en general, entre convivientes, y que tienden a producir los cuadros más severos), al tiempo que minimizaban los contagios con menos carga viral (que ocurren en encuentros circunstanciales). De este modo, la política de confinamiento ralentizó el desarrollo de la inmunidad natural, al tiempo que favoreció los contagios más peligrosos. La verdadera catástrofe que vivieron las residencias de ancianos es prueba suficiente de que el encierro era, por varias razones, un arma de doble filo.

Los confinamientos fueron un desastre social. No lograron suprimir el virus. Además, su incidencia a la hora de reducir la circulación viral fue baja en el corto plazo, y nula en el largo. Ni siquiera es seguro que hayan

¹⁴ Vid. Jesse Bloom, “Recovery of Deleted Deep Sequencing Data Sheds More Light on the Early Wuhan SARS-CoV-2 Epidemic”, en *Molecular Biology and Evolution*, feb. 2023, disponible en <https://academic.oup.com/mbe/article/38/12/5211/6353034>.

evitado saturaciones hospitalarias en momentos puntuales. En paralelo, la salud física y mental de la población se vio deteriorada por estas medidas, la economía de muchas familias fue negativamente afectada, aumentó el desempleo, quebraron numerosas pequeñas empresas, la educación (debido a los cierres escolares) sufrió evidentes retrocesos (paliados solo en parte, y en parte agravados, con el pase a la mentada *virtualidad*). Según datos de *Oxfam*, durante los dos primeros años de la pandemia los diez hombres más ricos del mundo duplicaron su fortuna, en tanto que los ingresos de la mayor parte de la población mundial mermaron, y unos 160 millones de personas cayeron en la pobreza.

A esta altura, cuando los campeones de las medidas de covid-cero y confinamiento las han abandonado, criticar una política sanitaria que se ha quedado casi sin defensores parece baladí. Sin embargo, los daños ocasionados por dicha política son ingentes, y no está de más recordar la absoluta seguridad con que se la aplicó, imponiendo no solo obligaciones indiscriminadas a la población, sino también sanciones –a veces severas– a quienes las incumplieran. En el capítulo VI de *Covid-19: la respuesta autoritaria y la estrategia del miedo*, titulado “¿Ha salvado vidas el confinamiento?”, hemos ofrecido una respuesta negativa basada en investigaciones históricas, análisis comparativos, ensayos clínicos, e incluso modelizaciones matemáticas. Luego de la publicación de nuestro trabajo, salieron a la luz otros estudios que muestran la ineficacia de tales medidas para cortar la transmisión viral. Aunque ahora reconozcan que los confinamientos provocaron grandes efectos negativos y no lograron frenar la expansión viral, quienes en su momento los defendieron suelen excusarse argumentando que entonces *no se sabía*. Sin embargo, existían numerosos estudios que concluían que las medidas físicas son ineficaces para detener a un virus respiratorio. En todo caso, no hablamos *a toro pasado* o con el *diario del lunes*.¹⁵

Buscar en el encierro y en las mascarillas la contención de un virus respiratorio era una idea absurda: ningún estudio científico avalaba esa creencia. Y no era necesario ser Mandrake para prever que un encierro generalizado y prolongado tendría necesariamente consecuencias dañinas. ¿Cómo pudo una idea absurda convertirse en verdad incuestionable? En nuestros dos libros brindamos una explicación detallada y matizada, que distingue entre condiciones de posibilidad, desencadenantes y motores de la continuidad.¹⁶ Pero, para simplificar (y simplificamos mucho), digamos que el estado de pánico social fue fundamental, ayudado e incentivado por el oportunismo de la dirigencia política, la mendacidad de los medios de comunicación, la poca criticidad de la mayor parte del personal médico-científico y las presiones de los tres sectores hegemónicos –altamente entrelazados– del capital que se beneficiarían con el tipo de medidas adoptadas: la industria farmacológica, las empresas de tecnología digital y el sector financiero.

Un exceso de mortalidad persistente

El exceso de mortalidad por todas las causas ha permanecido en Europa –el continente del que se poseen datos más amplios, fiables y actualizados– en niveles casi idénticos durante 2020, 2021 y 2022. Y aún no se observa un claro descenso, un «regreso a la normalidad», en lo que va de 2023. El pánico del primer año, sin embargo, contrasta con la casi completa despreocupación de los últimos. Pero la cantidad de gente que ha muerto –y que sigue muriendo– es semejante, y bastante superior a los niveles prepandémicos. Con un agravante: tras la vacunación masiva, el exceso de mortalidad en población joven se ha incrementado significativamente. Por otra parte, en todo este período, la covid-19 no ha podido explicar la totalidad de los

¹⁵ Para muestra, un par de pepinos de la propia cosecha: José R. Loayssa, “¿Hay alternativa al estado de alarma y al confinamiento?”, en *El Salto*, 27 de marzo de 2020; y “Confinamiento total: un golpe brutal e injustificado”, también en *El Salto*, pero con fecha 6 de abril de 2020.

¹⁶ P. Francés, J. Loayssa y A. Petrucci, *Covid-19...*, ob. cit., cap. XIII, pp. 353-378; y J. Loayssa y A. Petrucci, *Una pandemia sin ciencia ni ética*, ob. cit., cap. XI, pp. 169-188.

decesos excesivos. De hecho, a nivel mundial, nunca explicó más que la tercera parte. Y en 2022, un porcentaje menor. El exceso de mortalidad luego del primer año pandémico llama mucho la atención: habitualmente, un periodo de elevación excepcional de la mortalidad debido a causas que inciden especialmente en población de edad avanzada y frágil es seguido de un periodo de mortalidad por debajo de la media. La razón de ese fenómeno es que una enfermedad o evento de carácter excepcional elimina a muchas personas que probablemente morirían por otras causas a corto plazo (lo que en epidemiología se denomina *efecto cosecha*). Pero eso no sucedió: el exceso de mortalidad permaneció elevado de manera constante.

¿Cuáles son las causas de las muertes excesivas no atribuibles a la covid-19? Aunque es este un terreno sumamente escabroso y en buena medida especulativo, algunas cosas sabemos y algunas presunciones tienen sólido sustento. En principio cabe apuntar que el problema con el *exceso de mortalidad* como variable sanitaria es que siempre existen varios factores que pueden contribuir a producirlo. Existen no solo potenciales causas, sino posibles variables de confusión que deben ser elucidadas. Se necesita una epidemiología minuciosa, una evaluación de los factores de confusión y la determinación de la causalidad en base a estudios sólidos. Para ello, se precisan datos que solo los gobiernos tienen. Pero, salvo excepciones, los estados no los están facilitando, ni mucho menos apadrinan investigaciones transparentes. Para arrojar luz sobre lo que ha sucedido durante esta crisis, y sobre lo que continúa sucediendo, el primer paso sería determinar la contribución relativa del propio virus SARS-CoV 2 y la enfermedad asociada a este, tanto directamente de forma aguda y a largo plazo (*covid prolongado*), como creando las condiciones para que otros factores patógenos actúen produciendo daños que conduzcan a la muerte. Otro orden de causas serían aquellas relacionadas con las secuelas de la acción de gobiernos e instituciones oficiales, y con el comportamiento de la población derivado tanto de la pandemia como de las medidas político-sanitarias implementadas.

Debemos ser críticos con las explicaciones que están utilizando las autoridades políticas y sanitarias, que curiosamente prefieren «defender» las propias medidas adoptadas –o respaldadas por ellas– que esclarecer científicamente lo ocurrido. Su máximo interés, ahora, es exculpar a las vacunas –que se siguen administrando– de toda posible contribución al exceso de mortalidad registrado (por medio de efectos adversos graves). Lo hacen, incluso, a costa de cuestionar su propia actuación previa y las restricciones que impusieron. Por ejemplo, se ha vuelto corriente, tanto a nivel político como mediático, señalar a los confinamientos –y al clima creado por estos– como los causantes del abandono de tratamientos crónicos, o la renuencia de las personas a recurrir a los servicios sanitarios; y que ello podría explicar al menos una parte del exceso de mortalidad de los últimos dos años. El grado de hipocresía de estas declaraciones es apabullante: las mismas autoridades y los mismos medios que en 2020 minimizaban los «efectos adversos» de los confinamientos y descalificaban a quienes se atrevían a advertir sobre ellos como peligrosos «negacionistas», ahora reconocen esos daños y desestiman, con igual seguridad, que las vacunas tengan algo que ver con el presente aumento de la mortalidad. Los confinamientos, que en 2020 fueron impuestos como la única manera de protegernos, son apuntados ahora como causantes de un exceso de mortalidad sorpresivo.

No se puede negar la contribución del SARS-CoV-2 al aumento de la mortalidad durante la crisis. Pero tampoco se puede negar que coadyuvaban a eso medidas como el confinamiento o la prioridad absoluta otorgada durante meses a los «casos covid», lo mismo que –para decirlo todo– el papel de los efectos indirectos del virus a largo plazo. No obstante, sería muy importante echar luz sobre su incidencia relativa. En un artículo publicado en enero de este año, Carl Henneghan y Tom Jefferson ha resumido las posibles causas del elevado número de muertes en relación a las esperables.¹⁷ Ofrecen una lista de hasta ocho posibles

¹⁷ Carl Henneghan y Tom Jefferson, “Excess deaths - time to stop the headlines and do the serious work”, disponible en https://open.substack.com/pub/trusttheevidence/p/excess-deaths-time-to-stop-the-headlines?utm_campaign=post&utm_medium=email.

contribuyentes, que no son mutuamente excluyentes. Citan las consecuencias del tratamiento y atención inadecuados recibidos durante los períodos de restricciones, y también las consecuencias de los tratamientos no recibidos, especialmente por pacientes en condiciones crónicas o con enfermedades graves en evolución con una historia natural que tiende a producir la muerte, como por ejemplo el cáncer. También anotan el aumento del riesgo cardiovascular debido al sedentarismo y al aumento del consumo de alimentos y alcohol, así como el impacto de la pandemia en el personal sanitario, en términos de fatiga y otras consecuencias profesionales que afectan la estructura y el funcionamiento de la sanidad. El retraso en personarse en servicios sanitarios, especialmente de urgencias, está documentado en algunos países, como lo está el retraso de los servicios de atención urgente vital de acudir cuando se les ha solicitado. En el mismo sentido, se han constatado dificultades en el acceso a la atención primaria y a otros servicios preventivos. Pero estos autores no se conforman con esos factores, aceptables por la «historia oficial». No niegan su incidencia real, pero les parece que resultan completamente insuficientes para explicar un exceso de mortalidad tan elevado y persistente a lo largo de casi dos años. Añaden, pues, la posibilidad de una intervención no identificada, exposición inesperada o lesiones a nivel de la población, sin precisar más. En realidad, parecen señalar al posible culpable, sin nombrarlo. No postular la hipótesis de que las vacunas hayan podido contribuir al exceso de mortalidad es un sarcasmo de los autores. O una manera de evitar la censura abierta o solapada que ha recrudecido en las publicaciones científicas. Parecen hablar el lenguaje de Esopo. Ciertamente que, a buen entendedor, pocas palabras... Así y todo, el hecho de que hipótesis completamente razonables deban enunciarse *entre líneas*, algo nos dice del estado actual de la ciencia. El caso, desde luego, dista de ser excepcional.

La posibilidad de que las vacunas sean responsables de muertes inesperadas es recibida con hostilidad no disimulada por todo el sector oficial, por todos aquellos que han declarado –sin fundamento en ningún estudio contrastable– que las vacunas eran efectivas, seguras y cortaban la transmisión viral. Siguiendo con su tendencia a ignorar los procedimientos científicos para llevar a cabo afirmaciones sobre el impacto de intervenciones médicas y sanitarias, descartan sin evidencias que las vacunas sean parte contributiva en el exceso de mortalidad que hemos vivido y estamos viviendo. Es una opinión sin ninguna rigurosidad. En primer lugar, los argumentos que asocian las vacunas covid-19 con daños extensos en la salud de los que las reciben están justificados en razones de plausibilidad biológica. Se han publicado hipótesis razonadas de la posible acción de las vacunas ARN-m a nivel biomolecular dentro de las células.¹⁸ Otros estudios han identificado los mecanismos causales de algunos de los problemas que se han asociado a las vacunas.¹⁹ Podríamos añadir más artículos en esta línea, pero por razones de espacio creemos que estos son suficientes.

Si existe plausibilidad biológica de determinados efectos, otro dato a considerar es si se están produciendo daños en la población vacunada compatibles con esos mecanismos biomoleculares identificados. La miocarditis en jóvenes ha sido –precisamente por afectar a una población en general sana– uno de los efectos secundarios identificados más allá de cualquier duda razonable. Se ha constatado que la miocarditis, así como otros daños cardiovasculares, está detrás de casos de muerte repentina.²⁰ La propia OMS ha reconocido la asociación de esta afección con las vacunas, aunque añadiendo –eso sí– que siguen teniendo un costo-beneficio favorable (algo que, sin embargo, no es cierto). Pero la miocarditis dista mucho de ser el único daño identificado, asociado a las vacunas. Los cuadros neurológicos detectados son múltiples y con una

¹⁸ K. Acevedo-Whitehouse y R. Bruno, “Potential health risks of mRNA-based vaccine therapy: A hypothesis”, en *National Library of Medicine*, 25 de enero de 2023, disponible en <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC9876036>.

¹⁹ Yiran E. Lee *et al.*, “Clinical cardiovascular emergencies and the cellular basis of COVID-19 vaccination: from dream to reality?”, en *National Library of Medicine*, noviembre de 2022, disponible en <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/36075372>.

²⁰ Constantin Schwab *et al.*, “Autopsy-based histopathological characterization of myocarditis after anti-SARS-CoV-2-vaccination”, en *Springer Link*, 22 de noviembre de 2022, disponible en <https://link.springer.com/article/10.1007/s00392-022-02129-5#Sec3>.

frecuencia en absoluto desdeñable.²¹ Los datos de los sistemas oficiales de declaración de efectos secundarios, como el VAERS, han recibido en menos de dos años un récord de reportes de daños asociados temporalmente con la vacuna, que sobrepasan ampliamente el número de declaraciones recibidas relacionadas con *todo* el resto de vacunas en el curso de *cuatro décadas*. La curva de aumento de estos reportes se ha disparado de manera increíble: una verdadera epidemia de denuncia de efectos adversos. Como ejemplo paradigmático están los datos de Florida, cuyo gobierno los ha publicado y exigido al gobierno federal de los EE.UU. una investigación seria sobre el impacto de la vacunación.²² Por lo demás, este registro es altamente probable que esté subvalorando el impacto real, debido a que tales sistemas están lastrados por una infradeclaración significativa, debida a su carácter pasivo: las denuncias son voluntarias y no se busca activamente detectar posibles casos. No se los puede comparar con sistemas basados en la búsqueda activa de casos, que se deberían haber implementado para monitorear estas nuevas vacunas sin probar. Un estudio muy importante, por lo demás, encontró que en el propio ensayo en fase de las vacunas ARNm, había un mayor número de efectos secundarios de especial preocupación que cuadros graves de covid evitados.²³

El tercer indicio de la posible relación entre vacunas y exceso de mortalidad es la asociación entre el porcentaje de población vacunada en una determinada zona y la dimensión del exceso de mortalidad allí registrado. Pero no hay que olvidar que los datos observacionales en población no controlada están expuestos a sesgos, y que su calidad, en muchos casos, se encuentra por debajo de lo deseable. Con frecuencia, los datos sobre el número respectivo de vacunados y no vacunados son confusos, incluso en países con sistemas de salud sólidos, como el Reino Unido.²⁴ Cuando los datos se refieren a muchos países, con distintos criterios y calidad en la recogida de datos, diferentes vacunas, en diversos periodos temporales, etc., pueden producirse errores importantes. Uno de ellos es la conocida *paradoja de Simpson*: los resultados o tendencias observadas a nivel agregado cambian de signo cuando el grupo general se divide en otros más pequeños. Por todo ello, la asociación entre el porcentaje de vacunados y la tasa de mortalidad por todas las causas debe considerarse un indicio, más no una prueba de causalidad. Pero ya son muchos los estudios que muestran cierta correlación positiva entre dosis de vacunas administradas y exceso de mortalidad constatable. A esto hay que añadir que, si bien algunos estudios encuentran una correlación entre esas magnitudes, tal correlación explicaría el 27% de la variación si se considera la pauta inicial de dos dosis, y el 48 % si se contempla el refuerzo.²⁵ Pero no hay que precipitarse a extraer conclusiones: la propia existencia de países con una alta tasa de vacunación y un exceso de mortalidad inexistente o muy bajo, pone en cuestión que la vacuna sea la causa única, o incluso principal. Tal es el caso de Suecia, que parece empeñarse en ser el cisne negro de Popper en esta crisis. Habiendo evitado el confinamiento de su población y la suspensión de clases, Suecia fue el ejemplo más claro de que había otras maneras de afrontar la crisis, y que ello no implicaba una mortalidad mayor. De hecho, Suecia experimentó en 2020 un exceso de mortalidad significativo, pero muy inferior al registrado en países que fueron campeones del confinamiento, como España, Francia o el Reino Unido. La disonante política sanitaria sueca de 2020, empero, no se mantuvo en 2021: Suecia se plegó a la campaña de vacunación, aunque sin ejercer presión ni imponer sanciones a quienes optaran por no inocularse, pese a lo cual tuvo una elevada tasa de población vacunada. En 2022, Suecia –a diferencia de la mayor parte de los estados europeos– no tuvo ningún exceso de mortalidad. Esto no significa que las vacunas

²¹ M. Samim *et al.*, “Co-VAN study: COVID-19 vaccine associated neurological diseases- an experience from an apex neurosciences centre and review of the literature”, en *Journal of Clinical Neuroscience*, feb. 2023, disponible en [https://www.jocn-journal.com/article/S0967-5868\(22\)00485-4/fulltext](https://www.jocn-journal.com/article/S0967-5868(22)00485-4/fulltext).

²² Para mayor información al respecto, *vid.* <https://www.floridahealth.gov/newsroom/2023/02/20230215-updated-health-alert.pr.html>.

²³ Joseph Fraiman *et al.*, “Serious adverse events of special interest following mRNA COVID-19 vaccination in randomized trials in adults”, en *National Library of Medicine*, ago. 2022, disponible en <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/36055877>.

²⁴ Al respecto, vale la pena leer el artículo periodístico de Martin Neil y Thomas Fenton, “The latest ONS data on deaths by covid vaccination status”, disponible en <https://wherearethenumbers.substack.com/p/the-latest-ons-data-on-deaths-by>.

²⁵ Igor Chudov ha compilado en su blog una importante cantidad de artículos científicos en relación a esto. Véase <https://igorchudov.substack.com/p/a-guide-to-my-excess-mortality-articles>.

no produzcan efectos adversos mortales. Pero, para que esto tenga un impacto estadísticamente apreciable, parece necesario que haya factores asociados. Asimismo, la evolución temporal del exceso de mortalidad (con varios ascensos y descensos) dificulta establecer una asociación entre los efectos de las vacunas y las ondas de exceso de mortalidad, tanto si se consideran efectos a corto plazo como si se incorporan efectos a mediano plazo o acumulativos. Esto ha llevado a algunos autores a proponer la hipótesis de que la vacuna facilita la acción de otros patógenos, incluido el propio SARS-CoV-2, y que las ondas de mortalidad estarían relacionadas con infecciones no detectadas de la covid-19, como se hipotetizó que podía suceder.²⁶ También podrían ocasionar un incremento de la susceptibilidad a otros virus de transmisión en brotes.

Como conclusión, cabe señalar que el alarmante exceso de mortalidad observado es altamente improbable que se relacione con los efectos directos del virus. Existe con toda probabilidad un conjunto de factores, muchos de ellos relacionados con la gestión de la pandemia, que juegan un papel. Las propias vacunas anti-covid no parecen inocentes, sino un contribuyente más, aunque su peso específico no lo podamos establecer con precisión.

Las vacunas anti-covid: el fiasco de un experimento global. Del sueño a la pesadilla

Ahora, cuando ya nadie defiende confinamientos y restricciones indiscriminadas, las vacunas, especialmente las llamadas génicas (ARN-m y vectores virales), se han convertido en el centro de la polémica. A pesar que, desde un principio, muchos científicos señalaron los peligros potenciales de estos productos experimentales con los que no había experiencia previa, se inició con fe ciega una vacunación global masiva. Decir que se trata de un «experimento global» no es una alucinación conspiranoica. Es la expresión que empleó nada menos que Joan Ramón Laporte Roselló en su alocución ante una comisión del parlamento español. Puede defenderse la necesidad o pertinencia de tal experimento. Lo que no se puede hacer con honestidad es negar que se trata de eso, de un experimento. No había ni podía haber estudios que demostraran el grado de efectividad de tales productos, ni mucho menos sus posibles efectos adversos a corto, mediano y largo plazo. Ni siquiera se sabía si cortaban la transmisión viral, aunque desde el comienzo –al ser vacunas inyectadas– era improbable. No se trataba de productos probados en ensayos rigurosos y con el tiempo debido. En tales condiciones, toda la población vacunada participó del proceso de experimentación vacunal. Pero –y esto es decisivo– a nadie se le dijo que participaba de un experimento: por el contrario, se aseguró que las vacunas evitaban muertes y hospitalizaciones, cortaban la transmisión y causaban mínimos efectos adversos.

Hubo científicos que alertaron sobre las muchas incertidumbres y los probables riesgos en relación a estos productos. Estos científicos cuestionaron su aplicación masiva (sobre todo, tratándose de una enfermedad tan poco letal para la mayor parte de la población), pero aceptaron su utilización en la población de riesgo. Sin embargo, los gobiernos cerraron los ojos a dichas advertencias y pusieron todo su empeño en no recabar (incluso ocultar) datos fiables que permitieran establecer un balance costo-beneficio sólido y preciso. Las razones por las que actuaron así son altamente sospechosas. Incluso, permitieron el desmantelamiento precoz de los ensayos en fase III que debían servir para autorizar las vacunas, cuando el número total de muertes era similar en el grupo de intervención y en el de control.²⁷ Posteriormente, se han negado a poner en marcha ensayos clínicos para conocer la efectividad y los daños asociados a las vacunas. Ni siquiera los refuerzos con las vacunas de la variante original, o la nueva y fracasada vacuna bivalente, tenían el respaldo de los estudios recomendados. A esto se añade una falta de diligencia en el seguimiento de los efectos secundarios. Hemos dicho que los sistemas de vigilancia basados en declaraciones voluntarias de profesionales y

²⁶ Geert Vanden Bossche, “The Inescapable Immune Escape Pandemic”, en *Voice For Science and Solidarity*, 18 de febrero de 2023, disponible en <https://www.voiceforscienceandsolidarity.org/scientific-blog/the-inescapable-immune-escape-pandemic>.

²⁷ Vid. <https://www.canadiancovidcarealliance.org/media-resources/the-pfizer-inoculations-for-covid-19-more-harm-than-good->.

población son poco exhaustivos, especialmente si, como en este caso que nos ocupa, los profesionales son cómplices –voluntarios o coaccionados– del intento de garantizar a toda costa el «éxito» de la vacunación. Por primera vez en la historia de esos registros, las declaraciones de los ciudadanos superan a las de los profesionales de forma destacada, especialmente en los primeros meses de la aplicación de la vacuna, los más importantes. Posteriormente, y a pesar de la ausencia de una búsqueda activa de efectos secundarios (como requería la circunstancia de tratarse de un producto nuevo e inexperimentado), comenzaron a aparecer una plétora de efectos secundarios diferentes, algunos de ellos con una frecuencia preocupante. Entre ellos, cabe destacar la miocarditis. No solo por su frecuencia, sino por afectar de forma notoria a jóvenes sin riesgo de covid-19 severo.²⁸ A esto hay que añadir que la miocarditis puede estar detrás de los casos de muerte súbita que se han denunciado, y que tampoco los gobiernos han querido investigar.²⁹

La reacción de los gobiernos y las instituciones sanitarias, inicialmente, fue negar que estos problemas estuvieran relacionados con las vacunas. Luego, cuando mantener esta negación era imposible a la luz de los datos, los menospreciaron y dijeron que eran raros, y que las vacunas proporcionaban más beneficios que perjuicios, pero sin presentar estudios sólidos para respaldar esa conclusión. Asimismo, sin datos o con datos manipulados, dijeron que la frecuencia de los daños específicos de la vacuna era substancialmente menor de la producida por el virus. Esta reclamación ha sido en algún caso ya desmentida.³⁰ El amplio espectro de los efectos secundarios de la vacunas contrasta con su discutible efectividad. Parece que podrían tener efectividad frente a consecuencias graves de la infección natural en la población vulnerable que no haya sufrido la infección previamente. Pero esa efectividad es clara y rápidamente menguante. Además, el intento de superar esta volatilidad de la protección mediante la multiplicación de dosis es un camino peligroso: podría favorecer el «pecado original antigénico» y el agotamiento de la inmunidad celular.³¹ A esto hay que añadir que las vacunas no impiden la transmisión, o sólo lo hacen parcialmente, durante un corto periodo de tiempo; y después, como hemos visto, pueden incluso facilitar el contagio. Esto se ve favorecido porque la vacuna no crea anticuerpos en la mucosa respiratoria, que es la puerta de entrada.³²

El que las vacunas no impidan la transmisión tiene una gran importancia epidemiológica: se facilita el escape inmunitario. Las vacunas, pues, contribuyen a seleccionar de forma intensa las variantes y subvariantes que escapan a los anticuerpos presentes.³³ Se trata de una carrera contra el virus y la propia biología evolutiva. Una carrera que siempre vamos a perder. Decíamos al principio de este texto que asistimos a la pandemia de virus respiratorio más prolongada de la historia. Esto se relaciona con una tasa de mutación muy elevada (incluso comparada con otros virus semejantes), que ocasiona la emergencia de nuevas variantes dominantes cada pocos meses, y una cantidad de recontagiados sin precedentes. El interrogante es si esto se debe exclusivamente a las características del SARS-CoV-2, o si es un fenómeno que se ve provocado total o parcialmente por unas vacunas que tanto propician como orientan las mutaciones, favoreciendo la aparición de nuevas variantes dominantes a una velocidad desconocida en el pasado. Hay sólidos indicios en favor de la segunda hipótesis, y es un juego peligroso confiar en que algunas de las nuevas variantes no resulten más patógenas que las previas. Si esto sucediera, las consecuencias pueden ser graves; y la responsabilidad de los

²⁸ Steven Gundry, “Observational Findings of PULS Cardiac Test Findings for Inflammatory Markers in Patients Receiving mRNA Vaccines”, en *Circulation*, 8 de noviembre de 2021, disponible en https://www.ahajournals.org/doi/10.1161/circ.144.suppl_1.10712.

²⁹ Constantin Schwab *et al.*, “Autopsy-based histopathological characterization of myocarditis after anti-SARS-CoV-2-vaccination”, en *Springer Link*, 27 de noviembre de 2022, disponible en <https://link.springer.com/article/10.1007/s00392-022-02129-5#Sec3>.

³⁰ Ortal Tuvali *et al.*, “The Incidence of Myocarditis and Pericarditis in Post COVID-19 Unvaccinated Patients-A Large Population-Based Study”, en *National Library of Medicine*, 15 de abril de 2022, disponible en <https://doi.org/10.3390/jcm11082219>.

³¹ P. Chevaisrakul *et al.*, “Hybrid and herd immunity 6 months after SARS-CoV-2 exposure among individuals from a community treatment program”, en *Scientific Reports*, 14 de enero de 2023, disponible en <https://www.nature.com/articles/s41598-023-28101-5>.

³² Joei Ming Er Lim *et al.*, “SARS-CoV-2 breakthrough infection in vaccinees induces virus-specific nasal-resident CD8⁺ and CD4⁺ T cells of broad specificity”, en *Journal of Experimental Medicine*, 16 de agosto de 2022, disponible en <https://rupress.org/jem/article/219/10/e20220780/213399/SARS-CoV-2-breakthrough-infection-in-vaccinees>.

³³ Alan Kwan *et al.*, “Apparent risks of postural orthostatic tachycardia syndrome diagnoses after COVID-19 vaccination and SARS-CoV-2 Infection”, 12 de diciembre de 2022, disponible en <https://www.nature.com/articles/s44161-022-00177-8#data-availability>.

gobiernos, inmensa. Una responsabilidad que no solo se deriva de las consecuencias sanitarias negativas que la gestión de la pandemia ha ocasionado, sino de la propia naturaleza de la respuesta desde un punto de vista político, social, cultural e ideológico. La vulneración de derechos tan importantes como el de decisión informada ante intervenciones médicas no debe quedar impune. La información manipulada, llena de deformaciones y sesgos, dirigida a crear una situación generalizada de miedo, entre otras cuestiones, es algo muy grave.

Conclusión: todo lo actuado gubernamentalmente en relación a las vacunas es de una desprolijidad –por emplear un lenguaje suave– casi increíble: se aprobó su distribución violando normas bien establecidas, en nombre de la urgencia; se permitió a las empresas suspender los ensayos clínicos, cuando no surgía de los mismos ninguna conclusión inequívocamente favorable al empleo de estos productos en toda la población; se aseguró, sin pruebas, que cortarían la transmisión; se exageró su eficacia omitiendo la distinción (epidemiológicamente más que relevante) entre riesgo absoluto y riesgo relativo, y tomando como definitivos los resultados a corto plazo; se coaccionó a la población para que se aplique productos experimentales; se negaron o relativizaron, sistemáticamente, los efectos adversos; se pasó sin transiciones, ni estudios de ningún tipo, de sostener que no podían mezclarse dosis de diferentes marcas, a afirmar que podían mezclarse sin ningún riesgo; aún hoy no hay estudios comparativos amplios y rigurosos entre diferentes vacunas. En prácticamente todos los países, el ofrecimiento de vacunas se hizo sin estudios comparativos y con recomendaciones cambiantes nunca fundamentadas, un verdadero *cambalache* que generó escenas grotescas, como la que describe Eduardo Wolovelsky: “La gran pregunta en la fila del vacunatorio era con qué nos iban a vacunar. Cual si fuese el plato del día promocionado en un restaurante, la respuesta no se hizo esperar: *Hoy hay Sputnik*”.³⁴

¿Por qué debemos seguir hablando de la pandemia?

Como apuntáramos al inicio de este trabajo, la inmensa mayoría de las personas ya no quiere hablar de la pandemia. La ven como un mal trago que es preferible olvidar, una fatalidad ante la que no hay mucho que hacer, un momento doloroso que hay que superar. Y, sin embargo, debemos hablar sobre lo sucedido. Debemos hacerlo no solo por las enormes consecuencias sociales y políticas que ha engendrado, sino por el peligroso precedente que ha establecido de cara a los fantásticos desafíos que, como humanidad, deberemos afrontar en el siglo XXI, el *siglo de la gran prueba*, al decir de Jorge Riechmann. La crisis pandémica dejó al desnudo varias cosas. Una de ellas es el poder político del miedo. Cuando sienten miedo, las personas son capaces de hacer o aceptar lo que en otras circunstancias les resultaría inaceptable. A decir verdad, esto no es nuevo; de hecho, es algo muy viejo. Pero la escala que alcanzó el miedo pandémico, y la velocidad con que se diseminó, no tienen precedentes ni remotamente cercanos. La segunda cosa que esta crisis dejó al desnudo es la capacidad de las élites políticas, y sobre todo económicas, para beneficiarse de cualquier evento. Nuevamente, esto no es nuevo, pero la magnitud no tiene parangón. Naomi Klein ya había alertado sobre la “doctrina del *shock*”: el aprovechamiento de crisis reales, por parte de las élites económicas, para imponer «recetas» muy favorables a ellas y socialmente desastrosas. En nombre de la urgencia, las masas aceptaban ponerse la soga al cuello. Pero los ejemplos clásicos del uso de la doctrina del *shock* –de la hiperinflación en la Argentina del 89 a la devastadora inundación de Nueva Orleans en 2005– parecen un juego de niños en comparación con lo acontecido durante la pandemia. Otra cosa que ha quedado al desnudo es la capacidad performativa de los nuevos medios de comunicación y de las redes sociales. No es que no haya habido una pandemia, pero se la vivió con un horror que poco tenía que ver con la realidad sanitaria; para pasar luego,

³⁴ Eduardo Wolovelsky, “Nuestros cuerpos, nuestras decisiones”, en *Perfil*, 8 de agosto de 2021, disponible en <https://www.perfil.com/noticias/opinion/nuestros-cuerpos-nuestras-decisiones.phtml>.

casi sin transiciones, a una sensación de «normalidad» cuando la situación sanitaria, medida en mortalidad y exceso de mortalidad, poco se había modificado. El *relato* de la pandemia tuvo un impacto muy superior a su *realidad epidemiológica*. Y el relato vino acompañado de viejas y nuevas formas de censura, que fueron aceptadas casi sin protestas en las que –se suponía– eran democracias que colocaban a la autonomía personal, el derecho a la información y la libertad de expresión como pilares fundamentales. De manera insólita, reconocer la fragilidad y la incertidumbre de la vida fue masivamente asociado con un pensamiento de derecha. Y para muchas personas de pensamiento «progresista», incluso la libertad quedó bajo sospecha. Entre libertad y seguridad, la mayoría eligió la seguridad: ¿pero no era el anhelo de seguridad, precisamente, una de las marcas más claras de pensamiento derechista y contrarrevolucionario? Lo más sensato, por lo demás, que era negarse a contraponer burdamente libertad a seguridad o salud a economía, para analizar los muchos matices de formas concretas, relativas (histórica y socialmente específicas) de libertad, salud, seguridad y economía, tendió a ser rechazado en un clima de polarizaciones maniqueas. El pensamiento crítico, lo decimos con dolor, fue masivamente arrojado a la basura, incluso por quienes se suponía que debían ser sus cultores: universitarios, científicos, docentes. El miedo fue más fuerte.

Todo esto debería generar una gran preocupación de cara a lo que viene. Lo que viene es la crisis climática, ecológica y energética. No es descabellado pensar que la pandemia ha sido, o puede ser usada, como una suerte de ensayo general para las crisis futuras. Ha sido un excelente laboratorio, que ha permitido experimentar –se lo haya buscado o no desde un inicio– cómo abordar una situación crítica haciendo amplio uso del miedo como disciplinador social; cómo forzar a los gobiernos, en nombre de la urgencia, para que tomen medidas insensatas bajo la presión de un «clamor popular» que debe demasiado a los medios masivos de comunicación y a la construcción algorítmica de las representaciones (que ya se han tornado, además, indistinguibles de la realidad). Ha mostrado a las claras que la justificación de la censura funciona perfectamente si se lo hace en nombre de una supuesta buena causa (combatir la desinformación, por ejemplo). Ha demostrado lo sencillo que puede ser beneficiar a lo más concentrado de la clase capitalista en desmedro de los más pobres, presentando «soluciones» absurdas que llenan los bolsillos de unos pocos y generan graves perjuicios a las mayorías, si se crea una sensación de urgencia imperiosa.

Y lo más grave: la crisis pandémica ha develado no solo el carácter apenas superficial de la criticidad social, sino la impotencia de las fuerzas anticapitalistas, ya no para generar una perspectiva propia, sino tan siquiera para desmarcarse de la agenda y las representaciones de las dos derechas: la *conservadora*, que se autopercibe como tal y goza de mucho respaldo (sobre todo en los sectores del capital que van siendo desplazados); y la *progresista*, que se autopercibe de izquierda, pero encaja mejor que bien con las necesidades y la sensibilidad de los nuevos sectores hegemónicos del capital, dando lugar a lo que Nancy Fraser denomina “neoliberalismo progresista”.

Haber ingresado en el siglo de la gran prueba con un pensamiento crítico tan débil, con unas fuerzas de izquierda tan exangües y desorientadas, con una falta tan generalizada de perspectivas de transformación social, no es cosa buena. Pero la realidad es lo que es, y si queremos transformarla, debemos mirarla con los ojos limpios, por horrible que sea la imagen que nos devuelva.

GASTÓN GUTIÉRREZ ROSSI & PAULA VARELA

¿HACIA DÓNDE VA EL TRABAJO? APUNTES SOBRE LA CLASE TRABAJADORA GLOBAL

Cuando nos llegó la invitación de *Corsario Rojo* para participar con un artículo “sobre la situación de la clase trabajadora a nivel mundial”, enseguida nos surgió una pregunta: ¿cómo exponer sumariamente un panorama tan amplio y diverso de un modo más o menos interesante, y sin caer en la repetición de las estadísticas del Banco Mundial y la OIT (que por cierto tienen fuertes sesgos metodológicos y limitaciones teóricas para quienes miramos la clase trabajadora «desde Marx»)? No encontramos una respuesta sencilla porque la «crisis del trabajo» está siendo abordada desde varios ángulos, y una radiografía del mundo laboral en la actualidad no puede reducirse a la explicación de una única tendencia empírica sin caer en visiones unilaterales.

Por eso nos pareció adecuado empezar por discriminar qué elementos forman parte del discurso pro-capitalista actual y, por tanto, constituyen relativos falsos debates (por ejemplo, el retorno de la idea del «fin del trabajo»), y cuáles constituyen realmente nuevos problemas. Así, este artículo recorre una serie de debates (tomando argumentos contextuales, teóricos y empíricos) y puede ser tomado como un «pequeño mapa», una herramienta que ayude a indagar teórica y empíricamente las fortalezas y debilidades de la clase trabajadora hoy.

El infinito adiós

Hay despedidas que no terminan de finalizar. La del proletariado parece ser una de ellas. Cíclicamente, emergen los «adioses» a la clase trabajadora.¹ De manera recurrente, y más aún, en periodos de crisis del capitalismo en que los empleos no abundan (y este es uno, y bastante prolongado) suelen aparecer distintas narrativas que señalan que el trabajo humano tiende a volverse prescindible. Hay diferentes formas de fundamentar esto.

A grandes rasgos, podríamos señalar que hay narrativas pesimistas y optimistas. Las primeras señalan que el actual «capitalismo de las finanzas» –y de las deudas– ya no requiere, para acumular capital, la explotación de la población disponible, y que, por lo tanto, vamos a un escenario ineluctable de desempleo masivo, donde el «adiós al proletariado» se consuma por la vía de que el proletariado pasaría a ser una minoría insignificante de la población, y el resto sería un *como quieras llamarlo* («multitudes», «masa marginal»; «precariado»; «nuevas masas»; etc.). La otra visión pone el énfasis en que el capitalismo ha avanzado tanto en su desarrollo tecnológico, que el trabajo humano será desplazado por nuevas tecnologías que tienden a reemplazarlo. En

¹ La actual discusión no es nueva. Aparece como un *revival* de algunos tópicos sumamente debatidos en las décadas de los 80 y 90, alrededor de las obras de André Gorz y Jeremy Rifkin.

este escenario, también vamos hacia una sociedad de desocupación masiva, pero subproducto de un «avance de la humanidad». Ambas narrativas ofrecen un diagnóstico ante el cual sólo podemos contraponer medidas de redistribución, como es la renta universal, ya sea en formulaciones más de derecha o más de izquierda.

Empecemos la crítica a esta idea del fin del trabajo mirando algunos datos empíricos fácilmente disponibles, según los cuales, no estaríamos ante ninguna «extinción de la clase obrera».

Como recupera Aaron Benanav, de 1980 a 2018 –según la OIT– la población económicamente activa, tanto asalariada como no asalariada, creció un 75%. Esto implica que se sumaron más de 1.500 millones de personas a los mercados de trabajo mundiales,² constituyendo un total de poco menos de 3.500 millones de personas. Basándose en esos datos de la OIT, Kim Moody señala que alrededor de dos tercios de ellos, o sea poco más de 2000 millones, pertenecen a la clase trabajadora, ya que comprende asalariados y «trabajadores independientes» o «por cuenta propia».³ Por su parte, según las investigaciones de Marcel van der Linden⁴ (también en base a la OIT), entre 1991 y 2019 el porcentaje de personas que viven de sus salarios no perfora nunca el piso del 44% y, por el contrario, asciende al 55% de la población económicamente activa.

Si miramos los datos disponibles más recientes que ofrece la OIT, en su informe de enero de 2023 estima que la “fuerza de trabajo global” asciende a un poco más de 3.600 millones de personas (la OIT usa el término *labour force*, que sería el equivalente de la PEA), y está compuesta por 2.171 millones de hombres y 1.430 millones de mujeres. De estas personas, 3.393 millones están empleadas y 208 millones desempleadas, o sea que las segundas alcanzan el 5,8% a nivel global. Por su parte, dentro de la masa empleada, 1.961 millones de personas tienen empleos informales, lo que constituye el 58,4%; y 214 millones viven en la pobreza extrema (es decir, con menos de 1,99 dólares por día), lo que implica aproximadamente el 6,4% de los empleados.⁵

La proyección para este 2023 es muy mala: por un lado, una brusca desaceleración en el crecimiento del empleo (que venía recuperándose desde los picos de desempleo de la pandemia, aunque nunca alcanzó los niveles de 2019); por otro, la previsión de que los empleos que se generen mantendrán los altísimos niveles de informalidad que vemos en los últimos años: en 2022, cuatro de cada cinco puestos de trabajo de mujeres eran informales, y 2 de cada 3 en los hombres.

En síntesis, si miramos este breve panorama, no parece sostenible, desde ningún punto de vista, la idea de una desaparición «empírica» de la clase trabajadora. Sin embargo, eso no salda el debate, sino que recién le da comienzo: porque esta clase trabajadora que tenemos delante –y de la que formamos parte– no tiene los mismos rasgos de la añorada «clase obrera de posguerra», extraña encarnación de la «clase obrera clásica», pese a que los *30 Gloriosos* son una excepción, y no una norma, en la historia del capitalismo.

No hay desaparición de la clase trabajadora, pero sí hay «crisis del trabajo»: extendida y creciente precarización laboral; progresiva feminización de la fuerza de trabajo en nichos de bajos salarios; aumento de la subocupación y la sobreocupación; fluctuaciones con piso alto del desempleo; impacto de algunos cambios tecnológicos que, sin reemplazar el trabajo humano, lo someten a nuevas formas de control y gestión de la relación capital-trabajo; y, consecuencia de lo anterior, proliferación de «trabajadores pobres» como condición cada vez más extendida, tanto en los países periféricos como en los centrales, aunque con distinto ritmo e intensidades.

² Aaron Benanav, *La automatización y el futuro del trabajo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021, p. 86.

³ Kim Moody, “La clase trabajadora global en la reorganización del capitalismo”, disponible en <https://www.iade.org.ar/noticias/la-clase-trabajadora-global-en-la-reorganizacion-del-capitalismo>.

⁴ Marcel Van der Linden, “La clase obrera ha muerto. ¡Larga vida a la clase obrera!”, entrevista con Nicolás Allen, en *Jacobin América Latina*, n°4, 2021.

⁵ World Employment and Social Outlook, Trends 2023, ILO, p.138.

Es justamente frente a este escenario de cambios que la narrativa hegemónica se muerde la cola declarando que el trabajo ya no será lo que en realidad nunca fue. Glorificando el periodo de posguerra, mirado de manera excluyente desde los países capitalistas avanzados, se denuncia la incapacidad del capitalismo para generar empleos «decentes», las altas tasas periódicas de desempleo, la extensión del subempleo (entre otros indicadores que suelen tomarse como una crisis del «empleo estándar» o «típico»), y, de este modo, se prepara el terreno de una mayor pauperización.

Con la pandemia, la centralidad de estos problemas en torno al trabajo y las desigualdades sociales se volvieron muy visibles, de la mano de la contradicción entre el carácter «esencial» que asumió la explotación de cierta fuerza de trabajo y el carácter «descartable» que asumieron los cuerpos que la portan. Casi no hay discurso público que no presente algún diagnóstico sobre el «trabajo», en general, para fundamentar su «inevitable» degradación. Del lado de la clase trabajadora, son constantes las denuncias acerca de la tremenda extensión que tiene la precarización (denuncias mediante huelgas, protestas, y organización sindical allí donde parecía imposible), incluso en los diferentes procesos de movilización social que no necesariamente se presentan como «protestas laborales», pero en los que los trabajadores y trabajadoras forman el cuerpo social principal que da vida a esos combates: desde los *chalecos amarillos* en Francia, las revueltas de 2019 en América Latina, las huelgas durante la pandemia –en EE.UU., en Europa–, hasta las actuales huelgas en varios países europeos (particularmente en Gran Bretaña, Francia y Alemania), y también en China.

La ilusión de la automatización

Un modo de explicar la extensión de la precarización y ausencia de empleos suficientes es atribuirlo al dinamismo tecnológico, lo que lo transforma en un punto de análisis inevitable para abordar los diagnósticos sobre la «crisis del trabajo». Hace un poco más de una década, este nuevo discurso que llamaremos «la ilusión de la automatización», viene siendo promovido por teóricos sociales, empresarios de Silicon Valley, futurólogos con *bestsellers*, espacios en medios de masas e incluso políticos de todo tipo (liberales, cristianos de centroizquierda, *anche* algunos intelectuales de izquierda). En Argentina, el libro de Eduardo Levy Yeyati *Después del trabajo. El empleo argentino en la cuarta Revolución Industrial*, presenta una serie de afirmaciones acerca de por qué una sociedad como la nuestra no es ajena a esta transformación tecnológica, entre las cuales se destacaba la siguiente: según el Banco Mundial, el 60% de los empleos de Argentina competirán con una máquina o un programa informático en el futuro (sin que queden demasiado claras las bases empíricas de tal proyección). Pero no solo en los asesores de Juntos por el Cambio caló este discurso: algunos referentes de la denominada «economía popular» comparten las premisas de este pronóstico, como puede verse en *La clase peligrosa*, de Juan Grabois. Los nombres y los libros son muchos, pero el diagnóstico es común: consiste en la tesis de que una supuesta aceleración de los cambios tecnológicos es la causante de la falta de empleos. Tal tesis asume la predicción de que eso nos está llevando hacia el «fin del trabajo» tal y como lo conocemos. Un conjunto de cambios tecnológicos, no siempre bien delimitados, que suelen ser agrupados como «digitalización del trabajo» o «cuarta revolución industrial» estarían sustituyendo el trabajo humano: robotización, *big data*, internet de las cosas, impresión 3D, plataformas digitales y la estrella del firmamento: la «inteligencia artificial». Aunque aún no podemos ver la totalidad de las consecuencias que todo esto tiene sobre el mundo del trabajo, lo que se vuelve necesario es discernir si estamos o no ante una mutación del capitalismo que, como imagina la «ideología californiana», desplace tendencialmente la centralidad del trabajo.⁶

⁶ Cédric Durand, *Tecnofeudalismo. Crítica de la economía digital*, Avellaneda, La Cebra y Kaxilda, 2021. A veces no es necesario adentrarse demasiado para ver cómo el trabajo humano es insustituible. Hace pocos días, la revista *Times* explicaba que originariamente la «inteligencia artificial» de ChatGPT podría haberse hecho pública hace años, pero que eso habría expuesto las deficiencias del algoritmo. Para elaborar las respuestas, la IA tomaba de internet las opiniones mayoritarias en los foros de redes (YouTube, TW,

Un modo eficaz de abordar este asunto es analizar las formas concretas en que la «automatización» impacta en la sustitución de la fuerza de trabajo. ¿Es correcto el diagnóstico según el cual estamos ante un inminente «fin del trabajo» motivado por una nueva revolución tecnológica? ¿O hay otra causa de la degradación laboral y la ausencia de empleos?

En *La automatización y el futuro del trabajo*,⁷ de Aaron Benanav, se aborda agudamente el renovado y entusiasta “discurso sobre la automatización del trabajo”⁸ y las tendencias económicas que estructuran una fuerza de trabajo mundial con altos niveles de desempleo, subempleo precario y superpoblación relativa. Su mérito es que nos proporciona un análisis concreto, y muy sólido en términos teóricos, que sostiene, en una apretada síntesis, que no hay evidencia empírica que respalde el diagnóstico de que la automatización está desplazando el trabajo humano (tanto en la industria como en los servicios) y generando “desempleo tecnológico” de masas.

Al exponer la conexión entre las innovaciones tecnológicas y las tendencias del mercado de trabajo, para responder si es la automatización la culpable de que no haya empleos, Benanav encuentra que la disminución de la demanda de mano de obra no responde a un salto en innovación tecnológica, sino a la inscripción de esos cambios tecnológicos continuos –periódicos en el capitalismo– en un contexto de profundo estancamiento económico.⁹ Por lo tanto, la subdemanda laboral no adopta la forma necesaria de un desempleo masivo sino una persistente tendencia al subempleo precario (con modalidades diferentes en los países centrales que en los periféricos, pero bajo la misma tendencia del capitalismo global).

Para su argumento, Benanav toma un indicador clave: la productividad del trabajo. Señala que, si los teóricos de la automatización estuvieran en lo correcto, la productividad del trabajo debería estar incrementándose a un ritmo veloz. Es decir, que el reemplazo de trabajadores por «robots» –o nuevas tecnologías– no solo implicaría una reducción de las plantas de trabajadores, sino que debería ir acompañada de un aumento de la productividad del trabajo en esas mismas plantas (especialmente en aquellas más automatizadas, como las industrias automotrices, etc.). Sin embargo, el análisis estadístico que propone el libro nos muestra que ocurre exactamente lo contrario: asistimos a un enlentecimiento de la productividad, en un contexto de larga desaceleración del crecimiento económico. De 2010 a 2020, la productividad se desaceleró, es decir su crecimiento fue más lento que en el pasado. Las estadísticas de la OCDE muestran que las productividades en los países que la componen crecen más lento que en periodos previos. Esto ocurre en EE.UU., Alemania y Japón, por mencionar las tres economías más avanzadas tecnológicamente, y donde la productividad es más

Facebook, etc.), y como las ideas que circulan predominantemente son indefectiblemente las ideas de las clases dominantes, aparecían prejuicios raciales, sexuales, clasistas y xenófobos. La solución fue «tercerizar» las tareas de depuración a una empresa californiana que subcontrató trabajadores digitales residentes en Kenia, quienes debían identificar estos errores, corregirlos y reentrenar al algoritmo de manera correcta. Jeff Bezos, el magnate dueño de Amazon, suele nominar a estos procedimientos como una producción «artificial» de «Inteligencia Artificial». Es la realidad de cientos de miles «microtrabajadores» que están por detrás de una enorme economía de plataformas. Véase Phil Jones, *Work without the Worker*, Londres/Nueva York, Verso, 2021; y Antonio Casilli, *Esperando a los robots. Investigación sobre el trabajo del clic*, Santiago de Chile, LOM, 2022.

⁷ Publicado en inglés hacia 2020 por la editorial Verso. Hay edición castellana: España, Traficantes de Sueños, 2021. Benanav es una voz destacada dentro de un nuevo «ecosistema» de teorías críticas que buscan repolitizar la vinculación entre las tecnologías y el futuro del trabajo en el capitalismo contemporáneo. Dedicó su tesis doctoral a una historia global del desempleo entre 1949 y 2010, bajo la dirección de Robert Brenner y con comentarios de Perry Anderson. Se ha anunciado su próxima publicación.

⁸ El término «automatización» se utilizó por primera vez en 1946, cuando el vicepresidente de la Ford señaló que la nueva maquinaria asistida por computadora permitía ahorrar mano de obra en las industrias del automóvil, del acero y de derivados del petróleo. Desde la década del 50, un proceso de pérdida de puestos de trabajo industriales que se pasaron a los servicios (educación, atención médica, gobierno, finanzas, restaurantes, comercio minorista y «servicios comerciales») es parte de la discusión pública en los EE.UU. Como señaló James Boggs en 1964, “si los trabajadores negros alguna vez pudieron dejar las granjas arrendatarias y Jim Crow para encontrar trabajo en las fábricas, ahora los hombres desplazados no tienen adónde ir”.

⁹ Obviamente que, en un sentido sistémico, la sustitución de fuerza de trabajo por tecnología (de “trabajo vivo” por “trabajo muerto” al decir de Marx) es una constante en el modo de producción capitalista. Y es esa constante la que está por detrás de los “infinitos adioses al proletariado”. Ya desde el siglo XIX Charles Babbage y Andrew Ure presagiaban fábricas automáticas, y en *El Capital* y otros trabajos Marx le otorga una gran importancia a este problema.

alta. Las tasas de crecimiento de las industrias manufactureras de estos países, igual que de sus economías en conjunto (sus PBI), se han desacelerado significativamente en lo que va del siglo. Y estos años son precisamente aquellos que los pronósticos señalan como el período en que estaríamos asistiendo a una nueva revolución tecnológica.

Entonces, dice Benanav, tenemos que sacar la conclusión contraria al discurso de la automatización: no vivimos en una era de aceleración de la destrucción de los empleos producida por avances tecnológicos cualitativos, sino en una era de enlentecimiento en la creación de nuevos empleos producto del bajo crecimiento económico.

La causa subyacente a este estancamiento es la caída de la inversión y la falta de dinamismo de la industria, debido al proceso de la globalización neoliberal: a medida que las capacidades productivas se expandieron mundialmente, produjeron una sobrecapacidad industrial y crearon redundancias comerciales. Lo que hizo colapsar la tasa de inversión. Es lo que tardíamente los economistas del *establishment* llamaron “estancamiento secular”, y que teóricos marxistas como Robert Brenner venían indicando hacía tiempo. Es esta «desindustrialización» relativa en los países centrales lo que modificó la morfología de la clase trabajadora global. La desindustrialización generalmente se define como una disminución en la proporción de la fuerza laboral que se emplea en la industria manufacturera. Es siempre un concepto relativo, porque puede haber desindustrialización en países donde hay un rápido crecimiento de la fuerza laboral total, e incluso con un incremento de la fuerza laboral industrial, pero que no está a la altura del crecimiento general de la fuerza laboral. La desindustrialización, por lo tanto, es relativa al mayor crecimiento de la población en general, de la fuerza laboral y de la población asalariada en particular. En los países centrales, en general asistimos a una caída del empleo industrial en términos absolutos, mientras que en los periféricos asistimos, o bien al mismo proceso (como en América Latina), o bien a una caída en términos relativos (como en Asia).

Las tendencias globales muestran un escenario que puede parecer paradójico: las antiguas potencias industriales se «desindustrializaron», y las nuevas economías industrializadas empiezan a “desindustrializarse” tempranamente (según datos de la OIT, el pico en China fue en 2013; luego, el empleo manufacturero pasó de representar el 19,3 % del empleo total en 2013, a 17,2 % en 2018). Pero, en su conjunto, el mundo no se desindustrializó de manera sustantiva. Las estadísticas globales –y no por país– muestran que la reconfiguración masiva de las cadenas de suministro distribuye los puestos de trabajo en el sector manufacturero de forma más «dispersa»¹⁰. ¿Qué significa esto? Que los cambios en el ciclo de producción de valor capitalista, mediante la «deslocalización» y «externalización» de tareas, conecta la industria en el Sur (China, India, etc.) con procesos complementarios (de ensamble industrial o tecnológicos, y logísticos) que culminan en los países centrales.

Como explicó en un trabajo ya clásico Beverly J. Silver, las «soluciones espaciales» que encontraron los capitalistas en el proceso de «globalización» produjeron también reestructuraciones de las fuerzas del trabajo.¹¹ Lejos de una «carrera hacia el abismo» en la que colapsen a su vez los salarios, las condiciones de trabajo y las acciones militantes del movimiento obrero, asistimos a un proceso más desigual en el que se forman sectores nuevos (mega-almacenes logísticos), nuevas clases obreras en países de reciente industrialización (megaindustrias en Asia), e «industrialización» de nuevos sectores (la “industria de la salud o de la educación”)¹². Esta tendencia desigual afectó a numerosos países, reduciendo la participación de la fuerza de trabajo en el sector de la manufactura de un país y desplazando la fuerza de trabajo a actividades que, estadísticamente, se agrupan en la categoría de «servicios».

¹⁰ J. Felipe y A. Mehta, “Deindustrialization? A global perspective”, en *Economics Letters*, 2016.

¹¹ Beverly J. Silver, *Fuerzas del trabajo. Los movimientos obreros y la globalización desde 1870*, Madrid, Akal, 2003.

¹² Beverly J. Silver, “La (re) formación de la clase obrera”, en *Jacobin América Latina*, n° 4, 2021.

¿Una «economía de servicios»?

Las estadísticas laborales nos muestran una expansión del «sector servicios», tanto en los países centrales como en los de la periferia capitalista: “En toda la economía global, la fuerza laboral mundial de más de tres mil millones de adultos ha llegado a un punto de inflexión en el que más de la mitad ahora están empleados en servicios”¹³.

Este desplazamiento no tuvo lugar por alguna expansión virtuosa de una «economía de servicios» como resultado de la emergencia de una sociedad «posindustrial» (pretendidamente un nuevo régimen de valorización «cognitivo» basado en el «trabajo inmaterial»). Por el contrario, al no expandirse el motor de la industria, se producen dos fenómenos diferenciados, pero estrechamente vinculados: crece la subocupación (rasgo extendido del empleo en los servicios), y crece también, aunque atada a distintas temporalidades, la desocupación. Las bajas tasas de crecimiento conllevan altas tasas de subempleo y, en periodos de crisis abiertas, altas tasas de desempleo. Pero, vistas las cosas en conjunto, mientras la desocupación se mantiene más o menos estable, la expulsión de la fuerza de trabajo adopta, en los países centrales, primordialmente la forma de subocupación; y en los países de la periferia, la de “trabajo informal”¹⁴.

Hay autores, como Jason Smith y Fred Moseley, que explican la expansión de los servicios señalando que, en un escenario en que los capitalistas no logran ampliar sustantivamente la acumulación del capital, la automatización del «trabajo productivo» genera, como contraparte, «trabajo improductivo» en otro lado¹⁵. Mientras que otros autores, como Kim Moody o Ricardo Antunes, proponen ver esta expansión precisamente como el intento de superar la crisis de rentabilidad a través de lo que entienden como un proceso de «industrialización» y «asalarización» creciente de trabajos propios de la circulación (la logística) y la reproducción social (salud, educación y cuidados). En el caso de la logística, como veremos en un momento, cumplen un rol importante las innovaciones tecnológicas, particularmente mediante la digitalización de muchas tareas, y la mayor complejidad del proceso productivo.

Más allá del carácter abierto de este debate acerca de qué significa la expansión del sector servicios para el conjunto de la economía capitalista, lo que es seguro es que las incursiones del capital en nuevos sectores resultan de vital importancia para entender la nueva morfología de la clase trabajadora.

Logística: el nuevo flujo de la clase trabajadora

Uno de los procesos más relevantes de las transformaciones del capitalismo en las últimas décadas es la llamada “revolución logística”. Este “arte de mover cosas con fines específicos” conoció, primero con la guerra en la década del 60, y luego con el comercio mundial desregulado en los 80, un auge que terminó acelerando la circulación de las mercancías y constituyendo una nueva cadena de suministro mundial que provee una infraestructura material indispensable para la globalización.

¹³ A. Benanav, “Automation Isn’t the Cause of Unemployment -Capitalism Just Can’t Generate Enough Jobs”, entrevista de Daniel Finn, en <https://jacobin.com/2023/02/automation-unemployment-capitalism-jobs-post-scarcity-stagnation>.

¹⁴ Como analizó magistralmente Mike Davis en *Planeta de ciudades miserias* (2007), el pasaje a la mayor urbanización en la mayoría de los países de la periferia capitalista no fue de la mano con un proceso de industrialización concomitante, lo que dio como resultado la configuración de enormes contingentes de «proletariado informal» y trabajo «excedente». El concepto de informalidad de la OIT es una noción contaminada de presupuestos «dualistas» y de una nunca comprobada presunción de que el desarrollo capitalista podrá absorber la población sobrante. Del otro lado de la biblioteca, la noción de «economía popular» supone también un dualismo extremo, según el cual habría «otra» economía donde no quedan claros los vínculos con el conjunto del sistema capitalista. Al contrario, para pensar este proceso preferimos recuperar los conceptos de Marx como “ejército de reserva” y modalidades de “superpoblación relativa”. Al respecto vid. R. Donaire, “Subocupación y trabajo temporario. Expresiones de la repulsión de población desde la producción en los países de capitalismo avanzado”, en *Laboratorio*, n° 31, 2021.

¹⁵ Jason E. Smith, *Smart machines and Service Work. Automation in an Age of Stagnation*, Londres, Reaktion Books, 2020.

Todos sabemos que una gran parte de las mercancías que consumimos son producidas a lo largo de amplias cadenas globales que emergieron con la deslocalización productiva de los países del Norte durante la globalización neoliberal. En la pandemia y más aún en la pospandemia, con su «crisis de oferta» y de las «cadenas de aprovisionamiento», se hizo patente la centralidad que estas tienen para el comercio global. Como era previsible, eso también produjo la formación de nuevos sectores de la clase trabajadora. Actualmente, asistimos a un ciclo de protestas y organización que está ganando terreno en el sector: un proceso que va de las huelgas portuarias en Alemania, hasta los procesos de lucha y sindicalización en los almacenes de Amazon en EE.UU. y Europa (Gran Bretaña, Estado Español, Alemania y Francia).

A nuestro juicio, una de las reflexiones más interesantes sobre las amplias consecuencias que este proceso tiene para la clase trabajadora es la que realiza Kim Moody.¹⁶ Según su análisis, una serie de cambios productivos, tecnológicos y organizacionales dieron forma a una “logistización del capitalismo” (o a un “capitalismo logístico”) en el que las cadenas globales se transformaron en un arma indispensable para hacer frente a la caída de las tasas de ganancias. En lo que va del siglo XXI, nuevas tecnologías de transporte, comunicación, informatización y digitalización de datos –como los códigos de barras, el GPS, el EDI (intercambio electrónico de datos), el software WMS (sistemas de gestión de almacenes) y el etiquetado de identificación por radiofrecuencia (RFID)–, permitieron rastrear y guiar el movimiento de mercancías –y de trabajadores– de forma más fiable y realizar un flujo más dinámico. Esto está detrás de la “revolución logística”, en la que, según su gurú Yossi Sheffi, “la infraestructura física domina la inversión logística”, y, a la vez, “una cadena de suministro de información es paralela a cada cadena de suministro física”. Para Corsino Vela, la logística es una técnica de organización y gestión sumamente intensiva en tecnologías (automatización y TIC). Señala este autor que

Desde el punto de vista operativo, la logística tiene una dimensión física, material, que comporta la manipulación, transporte, etc., de productos. Pero desde el punto de vista de la gestión tiene una dimensión inmaterial de transmisión y gestión de la información, cuestión clave en la prestación del servicio y, en consecuencia, en el desempeño del negocio.¹⁷

Es esta “doble dimensión” –física e inmaterial– la que muchas veces es presentada de manera unilateral, construyendo una lectura mistificada que interpreta el más reciente periodo de digitalización como si fuera el ascenso de un flujo desmaterializado de acumulación del capital. Sin embargo, lejos del reino de la inmaterialidad, es precisamente esa digitalización la que permitió incrementar el control –físico– de la fuerza de trabajo, y acelerar sus métodos de gestión, de forma tal que las mercancías puedan “moverse más rápido”. Cualquiera que haya visto la genial película de Ken Loach *Sorry, we missed you*, puede apreciar claramente el carácter material de la “revolución logística” en la botella que opera de orinal para el protagonista. Como señaló Juan Sebastián Carbonell, la narrativa capitalista sobre el *management* logístico, tiende a invisibilizar que, detrás del *just in time* y el *stock cero*, no solamente se encuentran nuevos avances tecnológicos (que ciertamente están ahí), sino nuevos destacamentos obreros sometidos a una intensa explotación.¹⁸

Este proceso de logistización es pensado por Moody como parte del proceso de producción total, y no como opuesto al circuito de la producción. A partir de retomar al Marx de los *Grundrisse* y su análisis de que “considerada económicamente, la condición espacial, llevar el producto al mercado, pertenece al proceso

¹⁶ Kim Moody es fundador de *Labor Notes* y especialista en estudios del trabajo. Sus últimos trabajos son *On New Terrain. How Capital Is Reshaping the Battleground of Class War* (2017); *Tramps and Trade Unions Travelers: Internal Migration and Organized Labor in Gilded Age America 1870-1900* (2019) y *Breaking the impasse: Electoral Politics, Mass Action, and the New Socialist Movement in the United States* (2022).

¹⁷ Corsino Vela, *Capitalismo terminal. Anotaciones a la sociedad implosiva*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2018, p. 144.

¹⁸ Juan Sebastián Carbonell, *Le futur du travail*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022.

de producción", el autor sostiene que el movimiento de mercancías desde su fabricación (muchas veces en el Sur global) hasta los clústeres de distribución situados al otro lado del planeta, no sólo debe ser pensado como parte del proceso de producción capitalista. Su sentido más profundo es el de acelerar la circulación de mercancías para achicar el tiempo de rotación del capital y recomponer la tasa de ganancia.

Las modificaciones técnicas que este proceso implica son resumidas por Moody en cinco áreas clave, por las cuales el "capitalismo logístico" está, como dijo Marx, "aniquilando el espacio por el tiempo": 1) la expansión del cable de fibra óptica (por dónde circula el 95% del tráfico de internet); 2) el ascenso de los centros de datos; 3) la multiplicación y transformación de los centros de almacenamiento y distribución en centros logísticos modernos; 4) la proliferación de las 3PLS; 5) el desarrollo de una infraestructura material acorde.¹⁹

Todos estos desarrollos materiales están vinculados de diferentes modos al trabajo humano y sus diversas capacidades (construcción, operación técnica, etc.), sin las cuales no habría circulación de datos, dinero, bienes. Y están, además, controlados por corporaciones como Internet Service Providers, que emplea tan solo en EE.UU. cerca de 250.000 trabajadores.

Si nos detenemos en los centros de almacenamiento (*WareHouses*), encontramos una transformación del trabajo que allí se lleva a cabo. Se ha pasado de un trabajo mayormente improductivo (en el que primaba el almacenamiento) a un trabajo productivo, desde el punto de vista marxista, donde reinan el *cross-docking* y el *just in time*; y, por lo tanto, la movilidad de la producción capitalista. Las modificaciones que Walmart impuso a la venta minorista (*retail*) impactaron ampliamente en el conjunto de la industria de distribución. No casualmente los métodos de *lean production* (producción ajustada / "toyotismo") tienen su inspiración original en la observación de Taiichi Ono de un supermercado norteamericano, donde las mercancías estaban en constante movimiento.

Otra innovación que destaca Moody como propia de la poscrisis de 2008 es el ascenso de las empresas logísticas 3PL (*Third Party Logistics providers*), que permiten una externalización aún mayor del proceso logístico, atemperando la caída de las ganancias de las empresas que las contratan, concentrando los costos operativos y asumiendo una gestión de riesgo mayor (que requiere también más capital y tecnología).

El caso emblemático en el que todos estos cambios pueden verse muy claramente es Amazon. Esta corporación "dinámica y multiescalar" es a la vez una empresa tecnológica (controla la mitad de la infraestructura global de la «nube»), una empresa líder del comercio electrónico, un importante imperio logístico (con un rol clave en las denominadas «cadenas globales del valor») y, por último, el próximo mayor empleador de fuerza de trabajo global (se calcula que empleará 1,3 millones en 2023, superando a Walmart). Sus almacenes no tienen mucho que envidiarles a las fábricas del pasado: los trabajadores están sujetos a humillaciones diarias, presiones de productividad y riesgos para su salud y seguridad. Pero presentan configuraciones más recientes de la clase trabajadora: nueva «concentración» de la fuerza de trabajo «bajo el mismo techo» de los centros logísticos, incorporación de tecnología para automatizar tareas y controlar la fuerza de trabajo (gestión algorítmica), uso de trabajadores tecnológicos bajo modalidades de *microwork* (con Amazon Mechanical Turk); y mayor precarización en su red logística a tono con el «capitalismo de plataformas» y la *gig economy*.

Aunque Amazon se presenta a sí misma como la minorista en línea más grande del mundo, y Jeff Bezos sostiene que en realidad es una empresa de tecnología, para Moody la empresa "está construyendo la infraestructura logística más sólida de la historia". El *e-commerce* y las capacidades tecnológicas son impulsadas hacia el liderazgo económico por la capacidad logística. Bezos, lejos de la mitología del *garage* tecnológico, se valió de viejas armas como evadir impuestos, estafar proveedores y especialmente evitar

¹⁹ Kim Moody, "Motion and Vulnerability in Contemporary Capitalism. The Shift to Turnover Time", en *Historical Materialism*, vol. 30, n° 3, 2022, pp. 47-78.

sindicatos. Con el gran *boom* de las puntocom en los 90, llegó a recaudar 2.100 millones de dólares en 2001 (otras empresas tecnológicas normalmente recaudaban apenas 50 millones) y destinó esta «acumulación originaria» a construir el corazón de su infraestructura. Por un lado, desarrolló el «almacén moderno» (tomando la experiencia de Walmart, en la que las mercancías entran y salen sin ser almacenadas) y le aplicó métodos del «justo a tiempo» medido en «tiempo real» por algoritmos, computadoras de mano y etiquetas de identificación por radiofrecuencia (RFID), robots Kiva y cintas transportadoras, bajo una estricta supervisión humana. Por otro lado, fortaleció la operación de *big data* que se convertiría en Amazon Web Services (AWS), conquistando nuevos niveles de predicción, seguimiento, coordinación y velocidad. El capital productivo que se invierte en la industria del transporte, entonces, agrega valor a los productos, a través del trabajo que realizan sus trabajadores. Tan solo en EE.UU., su fuerza laboral es de 350 mil efectivos, 100 mil contratados y 10 mil trabajadores de *software*. A nivel mundial, como dijimos, 1,3 millones de personas. Como la gran mayoría trabaja en su sistema logístico global, analiza Moody, son productores de valor: son esos trabajadores –y no sus consumidores– la fuente de la increíble riqueza de este gigante.²⁰

Dado que el «tiempo de entrega» es el factor principal para ganarle a sus competidores, el mejoramiento permanente de los métodos, la tecnología y la infraestructura están puestos al servicio de reducir ese tiempo al mínimo. Por lo tanto, la fuerza de trabajo que allí se desempeña está sometida a enormes presiones y la tasa en que produce ese valor agregado (como en cualquier «industria») es lo que está en el centro de la disputa entre capital y trabajo. Esto permite entender por qué trabajadores en las jornadas de denuncia *Make Amazon Pay* (Hagamos que Amazon pague) decían: “No es solo una huelga contra Amazon, lo es también contra una nueva forma de explotación laboral”.

Sin embargo, hay una contraparte de todo este proceso: cuanto más ajustada es la cadena de suministro, más vulnerable es su sistema logístico a las interrupciones. El *just in time* elimina la distancia entre las operaciones y hace que toda la cadena se vuelva más vulnerable al más mínimo contratiempo. Además, la red global de logística requiere una fuerte inversión en capital fijo. Eso configura otra vulnerabilidad porque, citando a Anwar Shaikh: “Las industrias intensivas en capital también tenderán a tener altos niveles de costos fijos que los hace más susceptibles a los efectos de las ralentizaciones y las huelgas”.

De ahí que haya que mirar con especial atención las inmensas concentraciones de trabajadores en *clusters* logísticos diseminados en cada país y, particularmente, en las grandes urbes y en los centros de distribución instalados alrededor de aeropuertos y puertos. Hay quienes piensan –creemos que con razón– que esto constituye una suerte de prolongación del mundo obrero industrial bajo una forma logística. Más allá de las diferencias que tienen con el trabajo fabril clásico es, sin dudas, una prolongación del trabajo asalariado manual como demuestran los análisis precedentes. El trabajo en estos almacenes implica, para decenas de miles de trabajadores, un modo de organización de la fuerza de trabajo que se ha llamado “algorocrático”: porque el algoritmo gobierna todo el proceso –usando automatización, robótica e inteligencia artificial (IA)–, permitiendo que la compañía regule numéricamente la fuerza de trabajo (hacia arriba o hacia abajo) en sincronía con las fluctuaciones de la demanda *online*.

Bajo la consigna de “No somos robots” los trabajadores y trabajadoras de los almacenes denuncian este régimen. En paralelo, la fuerza laboral del área tecnológica de Amazon viene llevando adelante campañas por la “Justicia climática” y para que la empresa no proporcione tecnologías –como el reconocimiento facial– a la CIA, el ICE (Servicio de Inmigración y Control de Aduanas), el ejército y la policía. He aquí una clave para pensar las potencialidades de este nuevo sector de la clase trabajadora: la vinculación entre el sector tecnológico

²⁰ En este punto, Amazon se diferencia entre las GAFAM por tener una gran fuerza de trabajo manual e intelectual. Pero eso no significa que esa sea la única fuente de sus ganancias, ya que participa de la competencia entre gigantes digitales por la deducción de la masa global de plusvalía a través de mecanismos rentísticos.

(quienes que manejan la nube), los centros logísticos (almacenes) y la red de entregas (distribución) se vuelve central a la hora de establecer su poder estructural y su capacidad de generar huelgas en puntos de estrangulamiento clave (cierre de sitios web, de acceso a la nube o de los sistemas logísticos). La contradicción inherente a este sector, que consiste en necesitar permanentemente reducir la circulación (“aniquilando el espacio por el tiempo”) a través de la concentración espacial (grandes almacenes en las periferias urbanas) y bajo la forma de un poder impersonal del capital (complejos algoritmos, maquinaria y tecnología) que tiene detrás el trabajo humano, es, al mismo tiempo, su vulnerabilidad: sufrir periódicas interrupciones por parte del trabajo humano. Esta capacidad de romper el ciclo de ganancias ha mejorado el poder posicional de amplios grupos de trabajadores ,creadores de valor no solamente en el transporte y en los almacenes logísticos, sino en todas las fases de producción y circulación del capital, y entre ambos lugares de trabajo.²¹

La «plataformización» del trabajo

Con posterioridad a la crisis financiera de 2008, asistimos al auge internacional de las grandes corporaciones digitales conocidas popularmente como GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon y Microsoft), y también a una expansión de empresas de plataformas que abarcan una diversidad de intercambios económicos. En los países de América Latina, desde hace una década, se está produciendo un paulatino desembarco de estas plataformas, y con la pandemia de covid-19 –y los cierres de establecimientos y medidas de aislamiento– se hizo recurrente su presencia en el espacio público para permitir el intercambio de bienes y servicios. Las más visibles son aquellas de reparto (como Rappi y Glovo) y de movilidad (Uber, Cabify, etc.), pero no son las únicas. Aunque reciban menos atención, hay una serie de trabajos intelectuales (docencia, programación, transcripción, etc.) y tareas de reproducción social (cuidado, limpieza y trabajo doméstico, entre otras) que están actualmente mediadas por plataformas.

Suelen utilizarse varios neologismos y conceptualizaciones para dar cuenta de esta nueva relación entre el capital y el trabajo: «uberización», *gig economy*, «amazonización», «capitalismo de plataformas», «capitalismo de vigilancia», «siliconización de la vida», entre otras. Estas nociones tienen en común el intento de dar cuenta del impacto de la digitalización en el mundo laboral. Pero, mientras algunas suponen una visión más propia del *relato* que estas mismas empresas construyen de sí mismas, o de las ilusiones de entusiastas «emprendedores» (una categoría que oculta trabajo asalariado postulando su «autonomía»), otras se proponen enfatizar los aspectos críticos del fenómeno y sus consecuencias negativas, como la proliferación de empleos sin derechos y bajo control despótico.

Uno de los primeros relatos críticos es el análisis del «capitalismo de plataformas» desarrollado por Nick Srnicek. Según esta óptica, el capitalismo de plataformas no constituye un nuevo régimen de valorización «cognitivo» (como podría ser la visión neo-operaísta de Tiziana Terranova), sino un ciclo de inversiones provenientes de empresas capitalistas que, en un contexto de estancamiento económico prolongado, buscan rentas (de propiedad intelectual, publicidad e infraestructura) a través del tratamiento de datos masivos y del aprovechamiento de una fuerza de trabajo disponible y barata en el marco de altos índices de subempleo y desempleo.

²¹ En el artículo “¿Una nueva clase obrera industrial? Desafíos para interrumpir a Amazon en Alemania”, Nantina Vgontzas propone una discusión para pensar cómo operan las dos principales formas de poder que tuvieron los trabajadores industriales durante el siglo XX: el “poder posicional”, es decir, aquel que deriva de su posición en la economía y que permite interrumpir la producción de bienes para el mercado mundial; y el “poder asociativo”, que es la capacidad de crear lazos colectivos y organizaciones (sindicatos, partidos, etc.) a través de las cuales activaron históricamente su poder posicional. Remarca potencialidades y límites. En Jake Alimahomed-Wilson y Ellen Reese (comps.), *The cost of free shipping: Amazon in the global economy*, Londres, Pluto Press, 2020. Aquí una reseña de la obra: <https://www.laizquierdadiario.com/El-capitalismo-de-Amazon-y-los-cambios-en-la-composicion-de-la-clase-trabajadora>.

¿Qué son las plataformas? Constituyen infraestructuras digitales que operan para la intermediación entre dos o más grupos, o usuarios.²² También pueden ser definidas como “herramientas para reunir la oferta y la demanda de mano de obra”²³. Constituyen una nueva forma de conectar a trabajadores y empleadores, invisibilizando la centralidad de la empresa en la determinación general de las condiciones laborales, el pago por tareas y el control de los tiempos de trabajo mediante métodos de gestión *just in time*.

Ya sea que se prefiera hablar de «plataformización del trabajo»²⁴ o de «uberización»²⁵, entre los estudios críticos del mundo del trabajo hay consenso en señalar las consecuencias negativas que esta forma de relación laboral trae aparejada. Todos, o casi todos los trabajos que ahora se realizan a través de las plataformas existían previamente. La diferencia estriba en cómo se llevan a cabo en una forma organizativa novedosa, donde la tecnología digital media las relaciones entre empresas (o «plataformas»), el trabajadores y consumidores. El trabajo comandado por las plataformas²⁶ refiere a tareas que existían bajo otras modalidades (choferes, repartidores de correo o mensajería, también de comidas rápidas, etc.) que ahora se realizan bajo una nueva forma de organización laboral.²⁷ En esta, los trabajadores asumen el riesgo de la tarea y aportan sus propias herramientas de trabajo (celulares, bicicletas, autos, etc.), mientras la empresa se reserva el control del proceso de intercambio comercial y del proceso de trabajo mediante la arquitectura de su infraestructura digital. Esto facilita aplicar al proceso laboral la lógica de tareas *just in time* sometidas a un alto control algorítmico (como el del acceso en tiempo real a la ubicación y trayectoria del trabajador, etc.).

Las plataformas operan dislocando la relación empleado-empleador, ya que no ofrecen «empleos», sino que asignan «tareas» a «colaboradores» asociados a las *apps*, que, en el mejor de los casos, se registran formalmente como trabajadores «independientes», pero que muchas veces lindan con situaciones de abierta informalidad laboral. En este sentido, el estatus de los trabajadores digitales como contratistas «independientes» o «autónomos» constituye una ruptura de las relaciones laborales «clásicas» entre empleadores y empleados. Algo que les permite a las plataformas externalizar casi la totalidad de una mano de obra que, subsumida en la figura del «colaborador», pierde los derechos del trabajo asalariado (pago de un salario mínimo, licencias médicas y de otra índole, seguro de riesgos laborales, protecciones bajo convenio, aportes previsionales, entre otros). Por esta razón, la «plataformización del trabajo» aparece en las estadísticas muchas veces invisibilizada, o disuelta en categorías como «cuentapropistas» o «trabajadores autónomos». Hasta el momento, no existen encuestas cuantitativas específicas que permitan dimensionar de manera cabal el volumen global de trabajadores de empresas de plataformas. Según la OIT, la cantidad de plataformas activas, ya sean de trabajo virtual y/o físico (tomando solamente servicios de transporte y de reparto) era de 142 en 2010, y pasó a ser de más de 777 para enero de 2021.²⁸ Se calcula que alrededor de 70 millones de personas consiguieron trabajo por medio de alguna plataforma en todo el mundo. Algunas estimaciones disponibles sugieren que menos de 4% de la fuerza laboral mundial está trabajando actualmente para estas plataformas. La estadística más alta es en Reino Unido, donde hasta el 12% de la fuerza laboral «pasó» por la experiencia de «uberización».

²² Nick Srnicek, *Capitalismo de plataformas*, Bs. As., Caja Negra, 2018, p. 45

²³ Jamie Woodcock y Mark Graham, *The Gig Economy. A critical Introduction*, Cambridge (Reino Unido), Polity Press, 2020, p. 242.

²⁴ Ludmila Abílio, Henrique Amorim y Rafael Grohmann, “Uberização e plataformização do trabalho no Brasil: conceitos, processos e formas”, en *Sociologias*, Porto Alegre, año 23, n° 57, mayo-agosto 2021.

²⁵ R. Antunes, *O Privilégio da Servidão*, San Pablo, Boitempo, 2018.

²⁶ Pablo Míguez, *Trabajo y valor en el capitalismo contemporáneo: reflexiones sobre la valorización del conocimiento*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2020.

²⁷ Pueden distinguirse dos tipos de trabajo de plataformas: el “localizado en una geografía particular” y el “trabajo en la nube” (Woodcock y Graham, 2020). Aquí no indagamos sobre el trabajo *dentro* de las plataformas, que abarcan desde complejos trabajos de programación a precarios puestos de *microwork* a escala global. Tampoco abordamos las teorías acerca del «trabajo digital» de usuarios (Srnicek, 2021).

²⁸ OIT, *Perspectivas Sociales y del Empleo en el Mundo. El papel de las plataformas digitales en la transformación del mundo del trabajo*, 2021.

Si pensamos en su significación para los países periféricos, donde se concentran buena parte de los «empleos informales» que constituyen el 61% de la fuerza laboral mundial según la OIT, los primeros análisis coinciden en señalar que las plataformas están alterando o absorbiendo actividades que solían oscilar entre una formalidad precaria y la informalidad laboral. Como señala Ursula Huws,²⁹ la expansión de las plataformas en el Sur global se alimenta parasitariamente de prácticas preexistentes en la economía informal. La relación entre el trabajo de plataformas y la informalidad ha hecho que varios autores adviertan contra la tendencia a importar acríticamente conceptos contruidos para otras latitudes, y se inclinen a pensar que estamos asistiendo a una extensión y generalización de procesos de informalidad hacia los mercados de trabajo del Norte global. De algún modo, esta tendencia a asimilar las características del empleo periférico como nueva regla de una precarización a escala global ya estaba presente en Srnicek, cuyo diagnóstico era que la crisis de 2008 supondría la emergencia de nuevas poblaciones excedentes y un debilitamiento de los mercados de trabajo con implícitos ascensos de la informalidad laboral.

Esto no quita que la plataformización del trabajo sea un proceso novedoso que, si bien se inscribe en procesos de informalidad precedentes y los profundiza, también supone cambios sustantivos que los exceden. Podríamos decir que combina un uso precario de la fuerza de trabajo disponible con diferencias cruciales en cuanto al tipo de relaciones sociales que conlleva en comparación con el típico escenario de «informalidad» en América Latina. Las plataformas precarizan el empleo, pero a la vez amplían e imponen el dominio del mercado capitalista por sobre los intercambios de cercanía (basados en lazos de amistad, comunidad, parentesco, etc.)³⁰, y vinculan un trabajo disperso mediante infraestructuras digitales que extienden los «hilos invisibles» (o pretendidamente invisibles) que tienen las empresas sobre estas nuevas formas del trabajo. El uso de avanzadas tecnologías puestas al servicio de estos procesos de trabajo, permite laxos y precarios lazos laborales sobre una fuerza de trabajo intermitente y, al mismo tiempo, implica un fuerte control algorítmico sobre ese mismo trabajo «independiente» bajo modalidades que no tenían hasta la llegada de las plataformas.

Sin embargo, y contrariamente a lo que se pensaba inicialmente en estos sectores, la organización se abrió paso. Como relata Jamie Woodcock, las luchas de los trabajadores y trabajadoras de plataformas vienen desarrollándose en diferentes latitudes.³¹ Y lo hacen enfrentando un problema que consideramos novedoso: la proliferación de contratos como falsos «autónomos» (clásico fraude para evitar regulaciones) y la imposición del trabajo a destajo o el pago por tarea, pero bajo una nueva modalidad. Hablando de repartidores y trabajadores de transporte, Woodcock señala que el objetivo que persiguen las plataformas con el pago por entrega es eliminar el pago por tiempo improductivo, ya que en los intervalos entre entregas la fuerza de trabajo no se utiliza directamente, aunque tenga que estar disponible para satisfacer la demanda. Citando a Marx, el autor explica, por analogía, este aumento del plusvalor:

El capitalista puede ahora extraer del trabajo una cierta cantidad de plusvalía sin concederle el tiempo de trabajo necesario para su propia subsistencia. Puede aniquilar toda regularidad en el empleo, y según su propia conveniencia, capricho e interés del momento, hacer que el exceso de trabajo más enorme se alterne con relativo o absoluto cese de labores.³²

De ahí que sea frecuente encontrar a estos trabajadores fuera de los restaurantes o en los «centros de espera», aguardando que les caiga un pedido, sin que les paguen por ese tiempo perdido. Así como el método *just in*

²⁹ Ursula Huws, “The algorithm and the city: platform labour and the urban environment”, en *Work Organisation, Labour & Globalisation*, vol. 14, n° 1, 2020.

³⁰ Matthieu Montalban, Vincent Frigant y Bernard Jullien, “Platform economy as a new form of capitalism: a regulationist research programme”, en *Cambridge Journal of Economics*, vol. 43/4, 2019, pp. 805-824.

³¹ Jamie Woodcock, *The fight against platform capitalism: an inquiry into the global struggles of the gig economy*, Londres, University of Westminster Press, 2021.

³² Cit. en Woodcock, p. 687.

time (justo a tiempo) transformó a la logística para reducir en forma significativa los costos laborales, las plataformas intentan reducir drásticamente los costos, y pagar exclusivamente por aquello que contabilizan como tiempo concreto de trabajo. Esta lógica espacial de Uber y afines, se la conoce como trabajo *just in place* (justo en el espacio).

El trabajo de reproducción social asalariado: feminizado y en crecimiento

Dentro del sector servicios, una de las ramas que más ha crecido ha sido la de la reproducción social asalariada, la cual presenta las características generales de los servicios y las características particulares del trabajo de reproducción social. Las generales es que es un sector de baja productividad y alta carga intensiva de trabajo. Las particulares es que es un sector extraordinariamente feminizado y de bajos salarios, sobre todo si se tiene en cuenta la alta calificación que requiere buena parte de este trabajo (educación, salud y cuidados). Esto último es importante destacarlo porque existe una retroalimentación entre el carácter feminizado del trabajo de reproducción social, sus bajos salarios y la descalificación de su tarea por parte del estado y del mercado.³³

Esta devaluación está directamente relacionada con el lugar que ocupa el trabajo de reproducción social en las sociedades capitalistas. Como fue analizado con gran agudeza por las feministas socialistas en el «debate sobre el trabajo doméstico» dentro del marco de la Segunda Ola feminista en los 70, el trabajo de producir y reproducir generacionalmente la fuerza de trabajo (y, por ende, la vida que la porta), es un trabajo tan necesario (para la acumulación de capital) como devaluado económica y socialmente. Esta devaluación está basada en la necesidad continua que tiene el capital de disponer de fuerza de trabajo para explotar, al mismo tiempo que su necesidad de que esta fuerza de trabajo se produzca y reproduzca de la forma más barata posible para ampliar al máximo los márgenes de generación de plusvalía. El carácter privado de la producción y reproducción de la fuerza de trabajo en el hogar, a partir del trabajo no pago de las mujeres –que son, muy mayoritariamente, quienes lo llevan a cabo– es el principal modo en que el capitalismo intenta resolver su necesidad de provisión de fuerza de trabajo barata. La racialización, la migración, la desposesión, son otras formas de abaratar la fuerza de trabajo.

Pero, como señaló Lise Vogel en *Marxismo y opresión de las mujeres* (escrito en 1983 y reeditado por *Historical Materialism* hace 10 años)³⁴, el trabajo de reproducción social no se lleva a cabo únicamente de forma no paga en el ámbito del hogar, sino también de forma asalariada o remunerada en el ámbito de las instituciones públicas de salud, educación y cuidados. Cuarenta años después de la salida del libro de Vogel, y ofensiva neoliberal mediante, podemos agregar que este tipo de trabajo se lleva a cabo, cada vez más, en empresas privadas que configuran lo que se conoce como «industria de la educación y de la salud», nuevos nichos de acumulación de capital. Cuando este tipo de trabajo indispensable se lleva a cabo de forma remunerada, sigue los patrones de un trabajo devaluado (incluso en los casos en que es llevado a cabo por varones o diversidades sexuales). Son estos sectores asalariados –tanto públicos como privados– los que muestran un crecimiento sostenido en los últimos años, configurando incluso concentraciones de trabajadores

³³ Es interesante reparar en el hecho de que este trabajo suele ser considerado un trabajo de baja calificación siendo que, por el contrario, requiere una serie de capacidades que lleva mucho tiempo adquirir. Buena parte de ese aprendizaje se lleva a cabo en el hogar (y es parte de la reproducción generizada de la fuerza de trabajo que desarrolla habilidades diferenciadas para varones y mujeres) y está sometido a lo que Daniele Kergoat llama la “naturalización de las cualificaciones de las mujeres” (es decir, considerar que ciertas calificaciones adquiridas son, en realidad, «naturales» y, por ende, menos valorables). Pero otra parte –importante– se lleva a cabo en instituciones formales de aprendizaje, cuyas calificaciones están devaluadas por el propio estado (además de por el mercado): magisterios, escuelas de enfermería o de auxiliares de salud y, en general, establecimientos donde se forman acompañantes terapéuticas, trabajadoras sociales y cuidadoras. De esta forma, las características propias del trabajo de servicios se profundizan a partir del carácter feminizado de este tipo de empleos, lo cual implica no solo una devaluación económica, sino también en términos de reconocimiento social. Véase, D. Kergoat, “De la relación social de sexo al sujeto sexuado”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año LXV, n° 4, oct.-dic. 2003.

³⁴ La edición de *HM* tiene un excelente estudio introductorio de Susan Ferguson y David McNally. En 2022, salieron las ediciones francesa y brasileña del libro de Vogel. Este año saldrá la edición en castellano.

que no tienen mucho que envidar a las industrias manufactureras o los centros de logística. Para tener una idea, actualmente en el Hospital Posadas (uno de los más importantes de la provincia de Buenos Aires), trabajan más de 5.000 de personas, y en el Castro Rendón –el más importante de Neuquén– 2.500, según datos provistos por las autoridades hospitalarias.

Hay tres elementos que obligan a poner el ojo en este sector a la hora de pensar la nueva morfología de la clase trabajadora. El primero, como hemos dicho, que concentra a un número cada vez mayor de trabajadores. En Argentina, y según datos de la EPH del tercer trimestre de 2022,³⁵ el personal de la salud y la educación alcanza los 2.640.000 trabajadores (1.375.684 en docencia, con 71,8% de mujeres y 28,2% de varones; y 1.271.201 en sanidad, con 67,9% y 32,1%).

El segundo, es que este sector se encuentra en el centro de lo que Nancy Fraser denominó “crisis de reproducción social”³⁶ como aspecto –fundamental– de la crisis del capitalismo neoliberal. A diferencia de algunas miradas que piensan la reproducción social haciendo foco únicamente en el ámbito doméstico o comunitario, la perspectiva de Fraser permite pensar la crisis de reproducción social en las tres esferas que determinan la posibilidad o no de reproducir la vida de las y los trabajadores: la esfera del trabajo asalariado, porque buena parte de la reproducción de la fuerza laboral es a través de los bienes y servicios que se adquieren en el mercado por medio del salario; la de las políticas estatales destinadas a la reproducción social a través de las instituciones educativas, sanitarias y de cuidados; y la del trabajo no remunerado en el hogar o las comunidades, en el que mayormente las mujeres cargan con la responsabilidad –casi imposible de realizar– de garantizar la vida de los miembros de la familia. En síntesis, para pensar la crisis de reproducción social es necesario hilvanar lo que sucede en el ámbito de la producción con lo que sucede en el de la reproducción, evitando toda mirada dicotomizada que los independice o fetichice. Si miramos estos tres niveles interconectados, encontramos que los tres están actualmente en crisis, y que las instituciones públicas y privadas dedicadas a la reproducción social –y las mujeres que allí trabajan– se hallan en el centro de dicha crisis. Las luchas de la salud (como las huelgas de la sanidad en el Estado Español y en Francia; o del Servicio Nacional de Salud británico –NHS, por sus siglas en inglés) y de la educación (como las de Portugal o la *Teachers’ Spring* en Estados Unidos) que vienen desarrollándose en los últimos años, son expresión de esta crisis. Y podemos decir, sin dudas, que esta crisis operó también como uno de los disparadores de la emergencia de la Nueva Ola feminista. La pandemia ha profundizado esa crisis, particularmente en el área de la salud, poniendo de manifiesto de forma brutal la contradicción entre el carácter *indispensable* del trabajo de reproducción social, y su devaluación económica y social. El eslogan que acuñaron las trabajadoras de la salud de la provincia de Neuquén en la enorme lucha del sector en 2021 es una gran síntesis de dicha contradicción: *Nos dicen esenciales, nos tratan como descartables*.

El tercer elemento es que, en base a lo dicho más arriba, resulta posible pensar la ubicación socio-reproductiva de las y los trabajadores de la reproducción social asalariada como una «posición estratégica», en el sentido de John Womack.³⁷ Vale decir, una posición que deriva del trabajo que realizan tales trabajadores. Pero, a diferencia de lo que está mirando Womack, aquí la clave no radica en la importancia económico-técnica de dicho trabajo, sino en su centralidad socio-reproductiva.³⁸ Quienes trabajan en la reproducción social asalariada, sin detentar la

³⁵ Datos del Observatorio de les Trabajadores de LID, <https://www.laizquierdadiario.com/Observatorio-Despidos-durante-la-Pandemia>.

³⁶ N. Fraser, “Las contradicciones del capital y los cuidados”, en *New Left Review*, n° 100, 2016, pp. 111-132.

³⁷ J. Womack, *Posición estratégica y fuerza obrera. Hacia una nueva historia de los movimientos obreros*. México, FCE, 2008.

³⁸ Esto es importante, porque el mismo Womack reconoce que hay otras posiciones estratégicas que no tienen que ver con el trabajo: “Tampoco es una argumentación en contra de la idea (más bien, el hecho frecuente) de que existen posiciones estratégicas en sentido cultural, moral, social, comercial, político, legal y demás, así como estrategias trazadas en función de ellas” (*op. cit.*, p. 51). Sin embargo, estas otras posiciones no son exclusivas de la clase trabajadora en tanto tal, ni están relacionadas con el trabajo concreto que realizan, sino compartidas con otras clases. Lo mismo podría decirse del «poder institucional», el «poder social» y el «poder de circulación» dentro del enfoque de los recursos de poder. Lo que intentamos señalar aquí es que el poder socio-reproductivo es un poder de las y los trabajadores en tanto tales, que deviene del trabajo que realizan y de la capacidad de dicho trabajo de afectar de modo directo las condiciones de reproducción social de la comunidad. Por eso, puede pensarse desde la idea de *posición estratégica*.

«fuerza obrera» de cortar la producción a partir de puntos específicos, detentan, sin embargo, otro tipo de «fuerza obrera» que deviene de su capacidad de afectar en forma directa las condiciones de la reproducción de la vida del conjunto de la población. A diferencia del poder estructural³⁹, tal como lo pensaron E. O. Wright⁴⁰ y Beverly Silver⁴¹, la fuente de poder de tales trabajadores no deviene estrictamente de su ubicación en el sistema económico-productivo. Por el contrario, el poder estructural de quienes trabajan en la salud, la educación y los cuidados –principales ramas de la reproducción social asalariada– se lo considera bajo o escaso, en la medida en que una huelga, ya sea en un establecimiento (escuela, hospital o residencia de adultos mayores), o en toda la rama, no produce una interrupción o restricción de envergadura en la acumulación de capital (en el mejor de los casos, produce una interrupción de la acumulación de un capitalista individual de alguna institución privada de reproducción social). Esto ha hecho que, en general, la fuerza laboral de estos sectores sea considerada con bajo poder de fuego en relación con la de industrias estratégicas o de la logística. Sin embargo, es precisamente su ubicación no ya en el sistema económico-productivo, sino en su *condición de posibilidad*, lo que le otorga ese poder de fuego. Nos referimos a la reproducción de la fuerza de trabajo como aquello que hace posible la acumulación de capital; y al peligro que significa, por ende, su interrupción. Allí reside el *núcleo duro* de la particularidad que tienen, en su posición estructural, quienes trabajan en salud, educación, cuidados, etc. La fuente de su poder de clase radica en un trabajo que produce y reproduce la vida. Producir y reproducir la vida es producir y reproducir la mercancía más preciada para el capital: la fuerza de trabajo.

Además, las instituciones sanitarias, educativas y de cuidados presentan una serie de características que resulta fundamental destacar a la hora de pensar las potencialidades de este sector de trabajadores. Por una parte, un rasgo destacado por Beverly Silver, de vital importancia: la imposibilidad de la deslocalización de este tipo de estructuras laborales. Como es sabido, uno de los mecanismos más usados en los últimos años ante una huelga de trabajadores (principalmente como amenaza, pero también como práctica) ha sido la deslocalización: levantar la fábrica o el servicio en lucha y llevarlo a otra ciudad, otro país o, incluso, otro continente.⁴² Hay estructuras laborales más fáciles –o sea, más baratas– de deslocalizar que otras: un *call center* se deslocaliza y se vuelve a montar en una semana, pero una fábrica de autopartes no. Pues bien, un hospital o una escuela no se pueden deslocalizar porque son estructuras cuyo fin (la reproducción de la fuerza de trabajo) está atado a su implantación territorial (allí donde la fuerza de trabajo habite). A eso se suma, en el caso de la salud, que montarlos requiere una inversión en infraestructura de envergadura, lo que implica, particularmente en el sector privado, un costo central para tener en cuenta en el enfrentamiento capital-trabajo.

Por otra parte, el trabajo de reproducción social también presenta límites determinantes a la automatización de las tareas. Esta dificultad para la automatización está relacionada con las características del trabajo concreto, con las altas calificaciones que este requiere –que ya señalamos– y con los atributos específicos de las mismas, entre los que tienen especial relevancia las capacidades afectivas y de cuidados que son imposibles de emular

³⁹ Stefan Schmalz, en su artículo “Los recursos de poder para la transformación sindical” (*Nueva Sociedad*, n° 272, 2017), considera lo que denomina “poder reproductivo” como una forma de poder estructural –al igual que el “poder de circulación”– y lo aplica a cualquier trabajador o trabajadora que lleve adelante tareas de reproducción social sin distinguir si las realiza en instituciones o a domicilio. Sin embargo, esta concepción tiene, a nuestro juicio, dos debilidades. En primer lugar, amplía tanto el concepto de poder estructural que termina disociándolo de la posición de las y los trabajadores en el sistema productivo: por ejemplo, el poder de circulación es un recurso que pueden usar tanto trabajadores como patrones. Ejemplo de eso son los bloqueos de rutas de las patronales agrarias en Argentina para negociar con el estado el nivel de las retenciones impositivas. En segundo lugar, disuelve en una noción algo abstracta de *poder estructural* las características específicas del poder socio-reproductivo, las cuales derivan de la particular posición que detentan estas asalariadas y asalariados en tanto tales, pero no en el sistema productivo sino en el socio-reproductivo. Como veremos más adelante, lo que aquí se considera “poder socio-reproductivo” está directamente ligado a las características no solo del trabajo concreto que lleva adelante cada trabajadora o trabajador, sino a la forma colectiva que asume el trabajo en los establecimientos (hospitales, escuelas, geriátricos, etc.) en los que se lleva a cabo.

⁴⁰ E. O. Wright, “Working class power, capitalist class interest, and class compromise. *American Journal of Sociology*, n° 105, vol. 4, 2000, pp. 957-1002.

⁴¹ Beverly J. Silver, *Forces of Labor. Workers' Movements and Globalization since 1870*, University of Cambridge, 2003.

⁴² Como señaló agudamente Beverly Silver en debate con visiones unilaterales sobre la deslocalización, toda deslocalización implica llevar la relación capital-trabajo a otra geografía, pero con ello, también, el movimiento obrero. Véase *op. cit.*, nota 41.

por las máquinas (al menos hasta ahora). Esto hace, además, que las trabajadoras y trabajadores que lo llevan a cabo no sean tan fácilmente reemplazables, pues no se forma una maestra, una enfermera o una trabajadora social en un semestre. En síntesis, es un tipo de mano de obra que, en caso de conflicto de clase, no puede ser fácilmente reemplazada ni por una máquina ni por sectores de trabajadores desocupados o disponibles (si es que estos no tienen la calificación requerida).⁴³

Además, es importante destacar la extensión territorial y la trama reticular de esta extensión. Pensemos particularmente en el sector de la educación. A diferencia de lo que señalamos para el sector de la salud, la educación no genera grandes estructuras laborales con concentración de trabajadores. Esto, que puede ser pensado como debilidad, tiene sin embargo una contraparte: su organización implica pequeños o medianos establecimientos esparcidos reticularmente en los territorios urbanos. Cada barrio –por tomar una unidad de medida flexible– tiene un establecimiento educativo implantado en la comunidad. Esos establecimientos no están, sin embargo, totalmente aislados entre sí: las condiciones de trabajo y de remuneración de sus empleadas y empleados son iguales o muy similares;⁴⁴ el contenido concreto de su trabajo –y las fricciones que este produce– también. Los problemas de la comunidad que se expresan en las escuelas operan como elementos comunes (con las heterogeneidades según los territorios). Vale decir, es una trama de establecimientos conectada por condiciones laborales, de remuneración, de trabajo concreto y de problemas que afectan al conjunto de la comunidad. Pero, a su vez, a diferencia de un taller fabril o una línea de producción, el aula presenta aún un alto grado de autonomía (pese al asedio de las evaluaciones estandarizadas y los sistemas de vigilancia del trabajo docente). Esto permite que cada una de esas terminales de la red –las escuelas– esté compuesta por espacios de cierta autonomía que, en ciertas instancias del proceso educativo, pueden ser espacios de politización de base. Estos rasgos son los que permiten, en los casos en que la acción colectiva toma la orientación de la coordinación, que se produzcan huelgas educativas locales o regionales con fuerte impacto comunitario. A diferencia de lo que sucede con algunas luchas de trabajadores que son fácilmente aislables, e incluso invisibilizadas para el resto de la comunidad, esta estructura reticular permite planificar acciones conjuntas, en red. Lo cual opera como contratendencia al aislamiento, una estrategia que busca sofocar la lucha.

Esto nos lleva a la última característica que es, quizás, la más importante a los fines de nuestra discusión: el hecho de que las instituciones donde se lleva a cabo este trabajo combinan en tiempo y en espacio –por los propios rasgos de la tarea de producir y reproducir la vida– necesidades de la clase trabajadora *asalariada* con necesidades de la clase trabajadora *en su conjunto*. Las instituciones de la reproducción social son territorios anfíbios y, por ende, potenciales nodos de articulación de la producción y reproducción. Y eso puede ser sumamente explosivo, porque abre la posibilidad de una contratendencia a las luchas corporativas (que son la

⁴³ En este sentido, el sector de la reproducción social asalariada presenta un rasgo distintivo respecto de otros sectores de los servicios en los que, como señala Jason Smith, la no automatización está relacionada con un mero cálculo de costo-beneficio: si hay mano de obra abundante y barata, no resulta rentable la automatización para cubrir puestos precarios. “Si lo que determina que un capitalista emplee maquinaria es si el costo de la mano de obra objetivada en la máquina es inferior al costo de la mano de obra a la que desplaza, entonces una caída precipitada de los salarios puede, efectivamente, ser determinante para que un empresario decida no emplear maquinaria, incluso en el caso de que quisiera hacerlo” (en *Smart Machines and Service Work: Automation in an Age of Stagnation*, Londres, Reaktion Books, 2020, p. 132, traducción propia).

En sentido contrario a esta tendencia señalada por Smith, uno de los fenómenos que se observa en diversos países en los últimos años es la existencia de puestos de trabajo vacantes (tanto en salud como en educación) que no son reemplazados por falta de mano de obra disponible. Este fenómeno tiene que ver con los bajos salarios en el sector, que hace que mano de obra calificada para las tareas de la reproducción social asalariada prefiera acceder a otro tipo de empleos mejor pagos. Según declaró el Royal College of Nursing (RNC) de Inglaterra durante la huelga histórica desarrollada en diciembre de 2022, hay 47.000 puestos de enfermería sin cubrir en Inglaterra debido a la “mala remuneración”. Este hecho es cínicamente utilizado, en muchas ocasiones a favor de los programas de ajuste de los gobiernos para cerrar servicios o franjas horarias en las instituciones públicas, lo que fortalece la tendencia a la privatización y el crecimiento de la industria de la salud, la educación y los cuidados, como nicho de acumulación de capital.

⁴⁴ Por ejemplo, en el caso de Argentina, cada distrito tiene su propio estatuto docente que rige la actividad educativa en dicho territorio. Sin embargo, el núcleo duro de dichos estatutos es común a todos los distritos, porque se establece a nivel nacional en el terreno legislativo.

estrategia mayoritaria de las organizaciones sindicales), y su reemplazo por el debate acerca de cómo organizar luchas de clase que, por el contrario, articulen demandas de forma transversal.

Conclusiones

A modo de conclusión, queremos señalar algunas definiciones que operen como resumen de estos *apuntes sobre la clase trabajadora global*. Por supuesto, este panorama no incluye ni todas las características, ni mucho menos todos los problemas que enfrenta (enfrentamos) la clase que vive del trabajo. Si así fuera, sería ineludible hablar de los cambios en los procesos migratorios, la intersección entre precarización y racialización, el incremento de nuevas formas de trabajo no libre, el avance –violento– de desposesión a pueblos y comunidades originarias, los mecanismos de marginalización de diversidades sexuales. Menos ambiciosos, estos apuntes intentan discutir –con argumentos empíricos, contextuales y teóricos– algunos de los rasgos que configuran nuestra clase.

En primer lugar, y ante la insistencia de la narrativa del fin del trabajo (en los medios, la intelectualidad y sectores políticos no solo de derecha), es necesario afirmar que tal relato no se condice con los datos empíricos a nivel global: no hay desaparición de la clase trabajadora, lo que hay es una profunda «crisis del trabajo» que se expresa en la extendida y creciente precarización laboral; la progresiva feminización de la fuerza de trabajo en nichos de bajos salarios; el aumento de la subocupación y la sobreocupación; las fluctuaciones con piso alto del desempleo; el impacto de algunos cambios tecnológicos que, sin reemplazar el trabajo humano, lo someten a nuevas formas de control y gestión de la relación capital-trabajo; y, consecuencia de lo anterior, la proliferación de «trabajadores pobres» como condición cada vez más extendida tanto en los países periféricos como en los centrales, aunque con distinto ritmo e intensidad.

En segundo lugar, que estas tendencias globales (aunque con características diferentes según países y regiones), no responden a la «digitalización del trabajo» o a la «cuarta revolución industrial», como suele señalarse en lo que denominamos «la ilusión de la automatización», sino a la inscripción de los cambios tecnológicos (que son periódicos en el capitalismo) en el contexto de un profundo estancamiento económico.

En tercer lugar, que es en el marco de esta crisis del capitalismo donde hay que analizar ciertas dinámicas que aparecen como centrales. La principal es la expansión del sector servicios, la cual no expresa una suerte de nuevo régimen de valorización «cognitivo» basado en el «trabajo inmaterial», sino las formas que adoptan las consecuencias de las bajas tasas de crecimiento económico. Ya sea –como señalan algunos autores– que los servicios se piensen como sector capaz de absorber, en forma degradada, la fuerza de trabajo que expulsa la industria (siempre en términos relativos); ya sea que se piensen como nuevos nichos de producción de plusvalor (como una dinámica «industrialización» y «asalarización» de los servicios), su fuerte crecimiento va de la mano del aumento del subempleo y la pauperización que éste implica para las y los trabajadores.

En cuarto lugar, que este crecimiento de los servicios trae consigo una serie de contradicciones que es fundamental resaltar –y analizar– a la hora de pensar la nueva morfología de la clase trabajadora. Destacamos, principalmente, dos de ellas. La importancia crucial que viene cobrando lo que algunos denominan «la revolución logística». Lejos de toda interpretación simplista, que sostenga que estamos ante el ascenso de un flujo desmaterializado de acumulación de capital, el crecimiento de la logística implica una doble dimensión –física e inmaterial– puesta al servicio de llevar al extremo la «solución espacial» como parte del proceso de producción. Pero esta «solución» –siempre desde el punto de vista del capital– genera, a su vez, enormes concentraciones en *clusters* logísticos que no tienen nada que envidiarles a las «clásicas» concentraciones fabriles, y que transforma a estos trabajadores en un sector clave para pensar las luchas y resistencias. Asimismo, el otro proceso contradictorio ligado a los servicios es la llamada «plataformización» del trabajo,

que tampoco constituye un nuevo régimen de valorización «cognitivo», sino un nuevo régimen de gestión de la fuerza de trabajo basado en el control algorítmico, la ruptura de la relación «clásica» entre empleados y empleadores, y, a través de esto, la profundización y generación de formas novedosas de trabajo informal y sin derechos.

En quinto lugar, hay una tendencia que viene siendo señalada (aunque requiere mayor atención) que es el crecimiento del trabajo fuertemente feminizado en el área de la reproducción social asalariada (salud, educación, cuidados), en el marco de una crisis de reproducción social como rasgo destacado de la crisis capitalista global. Ya sea en su versión pública (desfinanciada por recortes y planes de ajuste), como en su versión privada (transformada en “industria de la salud y la educación”), este sector concentra cada vez más trabajadoras y trabajadores, y presenta lo que denominamos una *ubicación socio-reproductiva* que es posible de ser pensada como «posición estratégica», ya no por su centralidad económico-técnica (como puede ser la logística), sino por su capacidad de afectar en forma directa las condiciones de la reproducción de la vida del conjunto de la población trabajadora, y a través de ello, afectar indirectamente la acumulación de capital. La pandemia fue una contundente expresión de la centralidad de este trabajo, fuertemente feminizado.

Por último, todos estos sectores mencionados que configuran una nueva morfología de la clase trabajadora (grandes almacenes, logística, apps, reproducción social), junto con los «viejos sectores» (manufactura, transporte, energía, administración pública), vienen llevando adelante, con distintas intensidades y resultados, procesos de lucha y organización en diferentes países. Algunos no se veían desde hacía mucho tiempo, como la nueva generación que en EE.UU. está adoptando la construcción sindical como un objetivo por el que vale la pena luchar, o las «huelgas salvajes» que están teniendo lugar en distintos países de Europa, o la masiva «batalla de las jubilaciones» contra Macron, y la inédita «Mega Huelga» en Gran Bretaña.

Aunque en este artículo solo podemos mencionar dichos procesos, consideramos que es fundamental analizarlos a la luz de dos certezas: primero, que los cambios producidos en las últimas décadas han configurado, efectivamente, una clase trabajadora distinta, que no puede ser mirada con «la nostalgia de lo que nunca jamás sucedió», es decir, con la exigencia del retorno a una clase obrera «clásica» —la de la segunda posguerra— que fue, en realidad, una excepción; y segundo, que esa reconfiguración ha parido «nuevas fuerzas del trabajo» fragmentadas, pero que presentan rasgos comunes forjados en la globalización. Si estas fuerzas podrán ser el punto de apoyo para una recomposición subjetiva del movimiento obrero, o no, es algo que deberá ser «testado» por la acción de los trabajadores y trabajadoras. Porque la llamada *crisis del trabajo* es, en última instancia, la crisis de las condiciones de vida y reproducción de la clase que vive del trabajo bajo el capitalismo. Su superación será, entonces, obra de las y los trabajadores mismos.

SALVADOR LÓPEZ ARNAL

SE DESPERTÓ... Y EL BUEN FILOSOFAR SEGUÍA ALLÍ EN TORNO A LAS POSICIONES METAFILOSÓFICAS DE MANUEL SACRISTÁN LUZÓN*

Para Manuel Sacristán, Pere de la Fuente, Francisco Fernández Buey, Antoni Domènech, Sara Estrada y Francesc Xavier Pardo, *in memoriam et ad honorem*

Ahora bien, el interés por la Lógica en tanto que ciencia y en tanto que camino profesional, aunque lo desarrollase [Sacristán] a su manera concienzuda, de ninguna forma le aconsejó apuntarse a la especie de desesperación de la Filosofía en la que veía caer a tantos contemporáneos. Nunca se permitió olvidar la obligación en la que la Filosofía está de enseñar fines, ni el hecho de que no es esto algo que pueda hacer la Lógica, un instrumento para el análisis que asegura el rigor, pero que no dice nada directamente del mundo real ni del hombre. La revolución operada en su seno en las últimas décadas [a partir de los años 20 del siglo XX], que apenas había tocado a las secciones españolas, le parecía una hazaña intelectual merecedora del mayor respeto, pero, de la misma manera que no pensó en marcharse de España ni de la Universidad, tampoco pensó nunca en hacerlo de la Filosofía en nombre de la Lógica, la “ciencia” o el “neopositivismo”. [...] O sea, ciencia sí. Toda la que haga falta. Pero Filosofía también. Lo contrario es el abandono inaceptable del proyecto de realización de la razón en el mundo.

Víctor Méndez Baiges¹

En una conferencia de 1999 sobre el filosofar de Manuel Sacristán Luzón,² Manuel Cruz recordaba que Antonio Valdecantos le había referido una experiencia de cuando había iniciado su actividad docente regular en una universidad española en 1993. Era la primera vez que daba un curso completo, le comentó el autor de *Manifiesto antivitalista*, y pensó que podía ser interesante pedirles a sus alumnos que hicieran un comentario sobre el opúsculo de Sacristán de 1968 que les dio fotocopiado. “*Lo debieron leer con*

* Trabajo realizado en el marco de un colectivo de investigación. Título: “Naturaleza y Comunidad IV: el filósofo, la ciudad y el conflicto de las facultades, o la filosofía en la crisis de la humanidad europea del siglo XXI”. Referencia: FFI2017-83155-P. Financiamiento: Ministerio de Economía, Industria y Competitividad de España; Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia; Subprograma Estatal de Generación del Conocimiento; Proyectos I+D Excelencia. Centro: Dpto. Filosofía Teórica, Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona. Investigador principal: José Luis Pardo Torío.

Estas páginas son deudoras de las aportaciones en este ámbito de –entre otros– Víctor Méndez Baiges, Félix Ovejero Lucas, Francisco Fernández Buey, José Sarrión Andaluz, José Luis Moreno Pestaña y Ariel Petruccelli. El profesor Petruccelli ha tenido además la amabilidad de hacer una atenta lectura de una versión previa de este artículo. Sus observaciones, todas ellas incorporadas, mejoran mucho mi aproximación. Quede aquí explícito mi agradecimiento.

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

² S. López Arnal et al. (eds.), *30 años después. Acerca del opúsculo de Manuel Sacristán Luzón “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”*, Barcelona, EUB, 1999, p. 17.

atención y con interés, porque el resultado *unánime* fue un conjunto de exabruptos donde Sacristán aparecía como una especie de neoliberal enemigo del pensar verdadero y como un colaborador conspicuo del sistema para acabar con todo germen de pensamiento crítico”.

Si el “*lo debieron leer con atención y con interés*” no es un chiste, pretendo argüir aquí en sentido contrario y señalar la dificultad de comprensión que representa el “*porque el resultado unánime...*”. Conjeturo que los estudiantes aludidos por el profesor Valdecantos debieron leer el opúsculo, por acumulación de tareas tal vez, con escasa atención, con nulo interés; que no es improbable que la unanimidad aludida fuera fruto de que un solo alumno leyera desganadamente el escrito (a lo cual tenía perfecto derecho), tuviera un mal día, algún lapsus argumentativo o que, simplemente, quisiera dar la nota y practicar algún tipo de lógica paraconsistente, y que el resto de estudiantes, por cansancio o por simple y saludable elogio de la pereza, copiaran modificada la interpretación de su compañero o compañera: ¡Sacristán, carga de dinamita y semillero de cizaña según un informe policial de la BPS (la Brigada Político-Social, la DINA española del franquismo)³, neoliberal y enemigo del pensar verdadero! ¡Sacristán, dos veces expulsado de la Universidad franquista, maltratado por el Consejo de Rectores de las universidades españolas en tiempos de la Unión de Centro Democrático⁴, colaborador del sistema para aniquilar el pensamiento crítico!

No es este lugar adecuado para narrar detalladamente la evolución (con continuidad y nuevos matices pero sin «rupturas epistemológicas» o «cambios de paradigma») de las posiciones metafilosóficas⁵ de Sacristán, iniciadas ya en tiempos de las revistas *Qvadrante* o *Laye*, con contribuciones como “Esperamos el diálogo” (1946), “Acerca de los cursos de seminario en la Facultad de Letras” (1951), “Nota acerca de la constitución de una nueva filosofía” (1953) o “Hay una buena oportunidad para el sentido común” (1954).⁶ Me detendré solo en algunas de sus aportaciones más destacadas. Antes de ello, un sucinto apunte sobre el autor.

Manuel Sacristán Luzón nació en Madrid en 1925 y vivió en Barcelona desde 1939, tras finalizar la guerra civil española. Estudió Derecho y Filosofía en la UB, doctorándose en la segunda disciplina con una tesis sobre *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (Madrid, CSIC, 1959), y se formó en lógica y epistemología entre 1954-1956 en el Instituto de Lógica Matemática y de Fundamentos de la Ciencia de la Universidad de Münster.

Al finalizar sus estudios de posgrado, inició su militancia en el PSUC-PCE (Partido Comunista de España), partido clandestino duramente perseguido por el Régimen franquista del que fue miembro del Comité Central –y también del Comité Ejecutivo del PSUC (Partit Socialista Unificat de Catalunya) entre 1965 y 1969–. En 1964, publicó un libro esencial en la consolidación de los estudios de lógica formal en España: *Introducción a la lógica y al análisis formal* (Barcelona, Ariel, 1964) y fueron numerosas durante estos años sus aportaciones

³ En *La práctica de Manuel Sacristán*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 85-87, Juan-Ramón Capella sostiene que la expulsión de Manuel Sacristán de la Universidad de Barcelona (UB) en 1965 fue precedida por un intercambio de correspondencia entre el entonces rector, Francisco García-Valdecasas, un farmacólogo franquista que había sido discípulo del presidente republicano Juan Negrín, y el gobernador provincial de Barcelona, Antonio Ibáñez Freire, teniente general del Ejército franquista. Fue el general quien le sugirió al rector de la UB la expulsión del “profesor rojo y comunista”.

⁴ El partido de centro-derecha que dirigió inicialmente la transición política española tras la muerte del dictador Francisco Franco.

⁵ En el *Diccionario de Filosofía* de Dagobert D. Runes (Barcelona, Grijalbo, 1969), cuya traducción coordinó, añadió Sacristán la voz “Metafilosofía” en la edición española de la obra: “Término utilizado por Morris Lazerowitz para designar el estudio de la estructura de las teorías filosóficas. Según Lazerowitz, esa estructura contiene tres niveles: uno subconsciente (las necesidades espirituales que satisface el filósofo), otro preconceptual (una innovación semántica en el uso del lenguaje filosófico) y otro consciente (la pseudoteoría resultante de esa innovación semántica).”

⁶ Véase E. Pinilla de las Heras, *En menos de la libertad, Dimensiones políticas del grupo Laye en Barcelona y en España*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 261-274. Apuntaba Sacristán en esta conferencia impartida en la sede del Instituto de Estudios Hispánicos de Barcelona el 3 de diciembre de 1954: “la Filosofía no es lo que podríamos llamar una ciencia “inmediata” con un objeto material directamente definible en el mundo. La Filosofía es una ciencia mediata, una “ciencia de las ciencias” y casi todo lo que esta expresión pueda tener de sublime es pura coincidencia sintáctica. En el fondo eso de que la Filosofía es la ciencia de las ciencias solo quiere decir hoy que a la antigua reina absoluta no le queda ya casi tierra que gobernar y tiene que limitarse a inspeccionar la gestión que sus virreyes –la Física, la Biología, la Sociología, etc.– llevan a cabo con sustanciosos resultados en los múltiples territorios autónomos de su desmembrado reino”.

a la tradición marxista y comunista democrática española, rota y vejada (en el interior del país) tras la hecatombe político-cultural (asesinatos, persecuciones, prohibiciones, exilio) que significó para el pensamiento español emancipador la derrota republicana, el triunfo del fascismo en 1939. Entre esos trabajos cabe destacar “Para leer el *Manifiesto Comunista*” (1959), el prólogo a su traducción del *Anti-Düring* de Engels (1964), texto esencial para la formación teórica de varias generaciones de universitarios y ciudadanos comprometidos españoles, y su *Antología* de Antonio Gramsci (publicada inicialmente en México, no en España, hacia 1970).

Muy crítico con la invasión de Checoslovaquia por las tropas del Pacto de Varsovia en 1968 y la aniquilación de la Primavera praguense,⁷ Sacristán empezó a interesarse vivamente a principios de los años 70 por la ecología y el ecologismo. Sus ricas y diversas aportaciones en este ámbito, especialmente en el de una política de la ciencia de orientación socialista, resultaron decisivas para imprimir un giro ecosocialista y antidesarrollista en la tradición marxista española teórica y práctica.

Profesor universitario, cuando pudo serlo, casi siempre en condiciones muy precarias, expulsado de la universidad en 1965 por motivos políticos, Sacristán se ganó la vida durante más de veinte años como traductor y trabajador editorial. Más de 80 libros traducidos, unas 28 mil páginas en total (del alemán, inglés, francés, italiano, catalán, latín y griego clásico). Entre los autores traducidos: Platón. Adorno, Marcuse, Quine, Bunge, Heine, Taton, Schumpeter, Engels, Labriola, Gramsci, Marx (entre otros textos, los dos primeros libros de *El Capital*; tuvo que dejar a medias el tercer libro). Pudo reintegrarse finalmente a la Facultad de Económicas de la UB en 1976, tras la muerte del general golpista y criminal, aunque nunca más podría volver a la Facultad de Filosofía (solo fue profesor en esta durante tres años, entre 1956 y 1959). Allí, en Económicas, impartió clases de Metodología de las Ciencias Sociales hasta su fallecimiento, en agosto de 1985. Por otra parte, durante 1982-1983, impartió dos cursos de posgrado –“Karl Marx como sociólogo de la ciencia” e “Inducción y dialéctica”– en la UNAM mexicana.

Director de cuatro revistas barcelonesas de decisiva importancia en la cultura española de la segunda mitad del siglo XX (*Laye*, *Nous Horitzons*, *Materiales* y *Mientras tanto*), una buena parte de su obra se halla recogida en los cinco volúmenes que forman sus *Panfletos y materiales*, a saber: *Sobre Marx y marxismo*, *Papeles de filosofía*, *Intervenciones políticas*, *Lecturas* y, por último, *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*. Entre las obras publicadas póstumamente: *El Orden y el Tiempo* (1998), *Escritos sobre El Capital (y textos afines)* (2004), *Seis conferencias* (2005), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea* (2007), *Sobre dialéctica* (2009), *Sobre Gerónimo* (2013) y *Metodología y Filosofía de las Ciencias Sociales* (2022). El director barcelonés Xavier Juncosa dirigió ocho documentales sobre su vida y obra: *Integral Sacristán* (2005).

En 1967, tras el asesinato del Che en Bolivia, escribió una necrológica (“En memoria de Ernesto ‘Che’ Guevara”) que publicó –sin firma– en la revista teórica clandestina del PSUC, *Nous Horitzons*, de la que entonces era director:

No ha de importar mucho el cobarde sadismo complacido con el que la reacción de todo el mundo ha absorbido los detalles macabros del disimulo, tal vez voluntariamente zafio, del asesinato de Ernesto Guevara. Posiblemente importa sólo como experiencia para las más jóvenes generaciones comunistas de Europa Occidental que no hayan tenido todavía una prueba sentida del odio de clase reaccionario. Pero esta

⁷ Pocos después de la invasión (25 de agosto de 1968), escribía a su amigo y compañero de militancia Xavier Folch: “Xavier: Tengo que bajar a Barcelona el jueves día 29. Pasaré por tu casa antes de que esté cerrado el portal. Tal vez porque yo, a diferencia de lo que dices de ti, no esperaba los acontecimientos, la palabra ‘indignación’ me dice poco. El asunto me parece lo más grave ocurrido en muchos años, tanto por su significación hacia el futuro cuanto por la que tiene respecto de cosas pasadas. Por lo que hace al futuro, me parece síntoma de incapacidad de aprender. Por lo que hace al pasado, me parece confirmación de las peores hipótesis acerca de esa gentuza, confirmación de las hipótesis que siempre me resistí a considerar. La cosa, en suma, me parece final de acto, si no ya final de tragedia. Hasta el jueves. Manolo”

experiencia ha sido hecha, larga y constantemente, en España, desde la plaza de toros de Badajoz hasta Julián Grimau.

Importa saber que el nombre de Guevara ya no se borrará de las historias, porque la historia futura será de aquello por lo que él ha muerto. Esto importa para los que continúen viviendo y luchando. Para él importó llegar hasta el final con coherencia. Los mismos periodistas reaccionarios han tributado, sin quererlo, un decisivo homenaje al héroe revolucionario, al hacer referencia, entre los motivos para no creer en su muerte, en sus falsas palabras derrotistas que le atribuyó la estulticia de los vendidos al imperialismo.

En la montaña, en la calle o en la fábrica, sirviendo una misma finalidad en condiciones diversas, los hombres que en este momento reconocen a Guevara entre sus muertos pisan toda la tierra, igualmente, según las palabras de Maiakovski, “en Rusia, entre las nieves”, que “en los delirios de la Patagonia”. Todos estos hombres llamarán también “Guevara”, de ahora en adelante, al fantasma de tantos nombres que recorre el mundo y al que un poeta nuestro, en nombre de todos, llamó: Camarada.⁸

Homenaje a un maestro

Fueron influyentes y polémicos entre la comunidad filosófica española –lo siguen siendo en cierto modo– los escritos que el traductor de Platón, Marx y Quine dedicó al concepto de filosofía en los años 50 y 60 del pasado siglo. Entre ellos el opúsculo citado por Valdecantos, su trabajo más conocido y polémico: “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”.⁹ El extenso comentario crítico de Gustavo Bueno,¹⁰ *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, publicado por la editorial Ciencia Nueva, próxima al PCE, nunca respondido ni comentado por Sacristán, jugó indirectamente un importante papel en la difusión (a veces simplificada e incluso tergiversada) de sus tesis y argumentos y en el interés por su escrito.

Veamos algunos momentos de esta historia. Es justo empezar por su homenaje a Ortega de 1953.¹¹ Y es justo hacerlo así porque la obra del autor de *La idea de principio en Leibniz*, ensayo muy elogiado por Sacristán,¹² le acompañó hasta el final de sus días. Con Ortega dialogó críticamente y a él se refirió con frecuencia en sus clases de Metodología de las Ciencias Sociales, las que pudo impartir –¡por fin!– en la Facultad de Economía y Empresa de la UB desde 1976, tras la muerte del general golpista, hasta 1985. No es disparatado señalar, sin forzar excesivamente la metáfora y la identificación, que el autor de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* fue, en cierta medida, un Ortega marxista.

⁸ *Nous Horitzons* [Nuevos Horizontes], n° 16, 1^{er} trim., 1969, p. 39, trad. al catalán de Francesc Vallverdú. Julián Grimau (Madrid, 1911) fue un militante comunista antifranquista fusilado por el fascismo español el 20 de abril de 1963. Sacristán hace también referencia a los asesinatos de ciudadanos republicanos en la plaza de toros de Badajoz (Extremadura) durante la guerra civil española. Véase, sobre ello, Francisco Espinosa, *Por la sagrada causa nacional*, Barcelona, Crítica, 2021. En el siguiente enlace, una sinopsis y un fragmento del libro: <https://conversacionsobrehistoria.info/2021/01/12/por-la-sagrada-causa-nacional>.

⁹ Manuel Sacristán, “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” (1968). En M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 356-380. Escrito en el verano de 1967, el texto fue traducido al catalán por R. Folch i Camarasa y publicado en enero de 1968 por Nova Terra. En febrero se publicó la versión castellana.

¹⁰ El libro de Gustavo Bueno fue publicado dos años después, en 1970, pero fue escrito, según indicación del propio autor, en 1968, el mismo año de la edición del opúsculo de Sacristán, sin poder acceder, eso sí, a los libros situados en las estanterías elevadas de la biblioteca del filósofo riojano por ausencia de una escalera a mano, según cuenta el propio autor en la presentación. No se entra en este artículo en la llamada polémica “Bueno-Sacristán”. Sobre ella, véase V. Méndez Baiges, *La tradición de la intradición...*, ob. cit., pp. 510-210; y el debate con Méndez Baiges: “Historia de la Filosofía Española: Ortega, Sacristán y Bueno”, 11 de noviembre de 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=8FMPHzTXPpE>. Igualmente, José Luis Moreno Pestaña, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.

¹¹ M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, Barcelona, Icaria, 1984, pp. 13-14. El texto se publicó como editorial del número que Laye (23, abril-junio 1953) dedicó a Ortega. En el mismo número, el penúltimo de la revista, se publicó uno de sus escritos más extensos sobre el filósofo de la razón vital: “Verdad: desvelación y ley” (*ibid.*, pp. 15-55).

¹² Por ejemplo, en “La Universidad y la división del trabajo” (1971), en M. Sacristán, *Intervenciones políticas*, Barcelona, Icaria, 1985, pp. 98-152. Sobre este punto, *vid.* Francisco Fernández Buey, “Sobre la Universidad, desde Ortega y Sacristán” (1988), en F. Fernández Buey, *Sobre Manuel Sacristán*, Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2015, pp. 71-96.

“Una tradición venerable –con estas palabras abría el editorial de *Laye*– distingue entre el sabio y el que sabe muchas cosas”. Porque, para Sacristán, “El sabio añade al conocimiento de las cosas un saber de sí mismo y de los demás hombres, y de lo que interesa al hombre”. De tal modo que, si el sabedor de cosas cumple con comunicar sus conocimientos, “El sabio, en cambio, está obligado a más: si cumple su obligación, señala fines”.

Dos modos había de señalar estos fines: “proponiéndolos fuera de la vida de cada hombre, sin tener muy en cuenta los trabajos de este por alcanzarlos y dando por bueno su logro casual, o preocupándose, más que por su consecución, porque los hombres se la propongan”. Esta última había sido la preocupación de Sócrates, que su «nieta filosófico» Aristóteles había expresado así: “Seamos como arqueros que tienden a un blanco”¹³. Tal era la divisa de Ortega.

Cuando el sabio enseñaba así los fines del ser humano, más que enseñar cosas, lo que enseñaba es a ser hombre. Enseñaba “a bien protagonizar el drama que es la vida, a vertebrar el cuerpo que es la sociedad, a construir el organismo que es nuestro mundo, a vitalizar todo lo que es vida común, desde el contacto al lenguaje”. Todo eso había enseñado Ortega en su socrática lección, explicada a lo largo de cincuenta y tres años. “Su obra, además de enseñar cosas, enseña a vivir y todo lo que el vivir conlleva: convivir –ahí están sus escritos políticos–, hablar –él ha re-creado la lengua castellana–, amar –en Alemania los estudios *Über die Liebe* son regalo de primavera”.

En suma, concluía Sacristán, Ortega había cumplido respecto a nosotros una función tan decisiva como la que había cumplido Sócrates respecto a los griegos, “razón que justificaba largamente el homenaje que hoy le rinde *Laye*”.

Parecida función ejerció Sacristán sobre un sector de la ciudadanía española de izquierdas en los años 60, 70 y 80 del pasado siglo. También él incidió en el saber a qué atenerse, también él fue más allá del mero enseñar cosas (¡aunque no fueron pocas ni insustantivas sus enseñanzas sobre *cosas*!), también él intentó enseñar fines que había que “buscar entre todos”. Nunca los propuso fuera de la vida de cada ser humano concreto, sin tener en cuenta los esfuerzos de cada cual por alcanzarlos y los riesgos que comportaba su *no* rotundo al fascismo español, arista central de su *estar-en-el-mundo* desde que regresó en 1956 del Instituto de Lógica Matemática y de Investigación de Fundamentos de la Universidad de Münster, fundado años atrás por uno de sus maestros, el teólogo-filósofo-lógico Heinrich Scholz (1884-1956).

Años después, tras su incorporación a la militancia comunista-democrática en las filas –muy poco pobladas entonces– del PCE-PSUC,¹⁴ en su “Tópica sobre el marxismo y los intelectuales” (un artículo publicado hacia 1959 en el n° 7 de *Nuestras Ideas*, una revista teórica del PCE que se publicaba legalmente en Bruselas), Sacristán volvía a referirse elogiosamente a Ortega en términos que no permiten confusión (¡primer pedagogo!), y en los que también daba pistas sobre su concepción del filosofar (“la realidad vivida alimento del pensar”) y de cómo analizaba la hegemonía filosófica en nuestro país en aquellos años.

La verdadera ruptura de continuidad es el silencio, la ignorancia, señalaba en su escrito. Era muy posible que en España se corriera el riesgo “de que esa verdadera cesura se produzca el día en que los avanzados de la intelectualidad burguesa hagan arraigar aquí existencialismo y neopositivismo”. Si ese arraigo conllevaba el silencio y el olvido sobre Ortega, la culpa no habría sido de los marxistas, sino “del anómalo desfase de Ortega respecto de las corrientes más vivas del pensamiento burgués”. Pero sería de todos modos un mal para la

¹³ Volverá a usar esta metáfora en “Nota necrológica sobre Lukács” (1971), en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, Icaria, Barcelona, 1983, pp. 229.-231: “Lukács ha realizado más que el mismo Aristóteles la divisa de ser como arqueros que tienden a un blanco. Ha sido una vida planificada, y su moral, la moral del plan”. El filósofo húngaro fue el autor del que más páginas tradujo, unas cinco mil.

¹⁴ Véase Giaime Pala, *Cultura clandestina. Los intelectuales del PSUC bajo el franquismo*, Granada, Comares, 2016.

cultura española. Ortega tenía mucho más que ver con la realidad nacional española que Heidegger o Neurath. Había más realidad, positivamente accesible, “al pensamiento español en la obra de Ortega que en cualquier otra producción filosófica contemporánea, como es natural, y *la realidad vivida es el alimento del pensar*”. La grandeza de Ortega como escritor, “pese a todo el manierismo estilístico”, era una manifestación concreta “de ese arraigo suyo en la realidad cultural del país”.

Por último, y por lo que hacía a los marxistas españoles, “el que las vicisitudes de la vida filosófica del país, *el día en que termine el monopolio tomista*, coloquen en primer plano el encuentro con el existencialismo o con el neopositivismo, no dejará de provocar una violentación nada sana” (el énfasis es mío). Contra lo que podría creer Julián Marías, uno de los grandes discípulos de Ortega, y tal vez otros orteguianos, “de cada diez estudiosos españoles marxistas de la filosofía, nueve si no diez, han crecido leyendo a Ortega”. El autor de *Misión de la universidad* les había abierto el camino hacia la aspiración racional, “con su crítica del triste desastre del pensamiento de Unamuno,¹⁵ con su crítica de la inefabilidad bergsoniana y con su *Defensa del teólogo frente al místico*”. Era un fenómeno de continuidad cultural el que luego “el propio primer pedagogo resultara a su vez para estos lectores un tránsito en su vida hacia lo que ellos tienen por verdadero ejercicio de la razón”. El caso de Sacristán.

Presentación de “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958”

Ubiquémonos ahora en los compases iniciales de “Filosofía”, voz publicada originariamente en el suplemento de 1957-78 de la Enciclopedia Espasa.¹⁶

En este extenso artículo, Sacristán anuncia que se proponía un cuadro, necesariamente esquemático, de la filosofía en la segunda posguerra, la filosofía subsiguiente a “la catástrofe bélica más terrible de la historia moderna”. Ortega, de nuevo Ortega, se había referido “en otro tiempo a los trenos –en su opinión un tanto farisaicos– que se entonaron, en la primera posguerra del siglo, a la “fracasada” cultura moderna”. No podía extrañar que la repetición ampliada de la catástrofe “hubiera multiplicado los lamentos y robustecido la decisión de reaccionar contra las presuntas causas de la deshumanización del mundo”.

La mentalidad científica y técnica moderna era considerada por muchos filósofos¹⁷ como agente principal del trágico destino del siglo de las guerras mundiales. Heidegger, sobre cuya gnoseología escribió Sacristán su tesis doctoral¹⁸, había sugerido que “ya antes de que estallara la primera bomba atómica” aquella mentalidad científicista, racionalista y “cosificadora” había llevado a cabo la aniquilación del Ser. La llamada “crisis de fundamentos” de las ciencias de la naturaleza “había dado en la primera posguerra argumentos un tanto discutibles, pero espectaculares, contra la mentalidad científica”. En esta segunda, esos temas de crítica de la ciencia habían alcanzado ya “difusión por vulgarización, de modo que numerosos filósofos se sirven de ellos para rematar el gran ataque de las dos posguerras contra el espíritu científicista del siglo XIX”.

¹⁵ Unamuno fue un filósofo muy estudiado por Sacristán en su juventud. Véase “La ‘Elegía en la muerte de un perro’ de Miguel de Unamuno”, en *Qvadrante*, n° 2, extraordinario de año nuevo, enero de 1947 (firmado como Enrique Luzón). Volvió a Unamuno muchos años después, a principios de los 80, preparando una conferencia sobre la muerte que iba a impartir en el Colegio de Médicos de Barcelona. La tituló “El problema de Unamuno”. Pero no la llegó a impartir. Puede consultarse el guion y sus lecturas anexas entre la documentación depositada en la Biblioteca de la Facultad de Economía y Empresa de la UB (BFEEUB, a partir de ahora).

¹⁶ M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 90-219.

¹⁷ No fue su caso, si bien nunca ignoró las potencialidades destructivas de la tecnociencia contemporánea. Véase, por ejemplo, “La función de la ciencia en la sociedad contemporánea” (1981), en Ariel Petrucci y S. López Arnal (eds.), *Antología (esencial) de Manuel Sacristán Luzón*, Bs. As., Marat, 2021, pp. 249-284.

¹⁸ *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* se publicó en el CSIC en 1959. Fue reeditada por Crítica, con prólogo de Francisco Fernández Buey, en 1995.

En general, la filosofía más característica de estos años –y no solo en Europa– era el existencialismo, que podría “definirse desde este punto de vista como un filosofar sin ciencia”. La fórmula era de Jaspers, y no la única. “Sartre¹⁹, por recordar otro ejemplo, coloca en el origen de la filosofía de la existencia “los dos siglos” que hicieron falta para que, tras la crisis de la fe religiosa, se produjera por fin la crisis de la fe en la ciencia”.

Este rasgo general de la filosofía de la segunda posguerra, “intensificación de uno que ya lo fue de la de la primera”, debía admitir un paradójico complemento: al mismo tiempo que la filosofía europea se esforzaba por elaborar una espiritualidad sin ciencia (que, por supuesto, nunca fue su posición), “se desarrollan extraordinariamente cuestiones tradicionalmente filosóficas con tan logrado instrumental técnico que empiezan a revestir la consumada forma de sistemas científico-positivos, los cuales –por más que, naturalmente, sean capital objeto de la reflexión filosófica, como lo son las ciencias positivas– están en su interna sistematicidad fuera del alcance de las disputas de los filósofos”. En este terreno había que situar, por ejemplo, el enorme progreso de la lógica formal en las dos posguerras²⁰ y la profundización de los aspectos técnico-metodológicos de la teoría de la ciencia.

El otro rasgo principal de la filosofía contemporánea, enlazado con la situación de «crisis» ya aludida, era “la importancia adquirida por las cuestiones de filosofía de la sociedad, de la cultura y de la ciencia”. Personalidades filosóficas de relieve –Cassirer, Popper, Sartre, Maritain, etc.–, cultivaban esos temas que habían pasado a segundo término en la filosofía, principalmente gnoseológica, inaugurada por Kant.

En su exposición, proseguía Sacristán, se proponía tener en cuenta ante todo las circunstancias histórico-culturales de los años estudiados, la “situación espiritual” de los mismos (otra de las constantes de su filosofar). Por eso “no interesarán aquí tanto los filósofos particulares cuanto las corrientes de pensamiento que ellos promueven o alimentan”. Esto imponía una selección “en la que no hay que ver ningún criterio valorativo técnico e interno”. Ninguna razón de este tipo justificaba en su opinión “conceder una sección entera al padre Teilhard de Chardin y reducir a una referencia bibliográfica la presencia en esta sinopsis de una pensadora técnicamente tan fina como Conrad-Martius²¹”. Así obraba él, sin embargo, a causa del criterio indicado: “en un panorama histórico-cultural de la filosofía contemporánea ocupan el primer plano pensadores que están determinando la vida espiritual de los años en estudio, cualesquiera que sean sus méritos de tipo profesional y académico”. Por lo demás, matizaba con prudencia y conocimiento de causa, la historia de la filosofía enseñaba “a no precipitarse a poner la obra de profesores académicos, de filósofos del tipo de Wolff, por encima de la de agitados espíritus, políticos, juristas, artistas o científicos al mismo tiempo; en una palabra, de filósofos del tipo de Leibniz²²”. Similar criterio debía aplicarse, según él, con grandes pensadores cuya obra alentaba en el período estudiado solo o principalmente por vía de sugerencia (“y no en formas típicas de la vida filosófica contemporánea...”) como “pensadores de transición”²³, por más que algunos de ellos debieran ocupar, en un atemporal catálogo de sistemas filosóficos, más espacio que los más influyentes pensadores vivos de hoy”.

¹⁹ Véase M. Sacristán, *Sobre Sartre*. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021 (ed. de José Sarrión y S. López Arnal).

²⁰ Sacristán, autor de dos manuales de introducción a la lógica, cursó estudios de posgrado –como se comentó– de lógica y epistemología entre 1954 y 1956 en el Instituto de Lógica Matemática e Investigación de Fundamentos de la Universidad de Münster, entonces dirigido por Heinrich Scholz. Véase la necrológica que escribió sobre el filósofo alemán: M. Sacristán, “Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz” (1956), en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 56-89. Sobre su papel en la historia de la lógica en España, Luis Vega Reñón, “Sobre el lugar de Sacristán en los estudios de lógica en España”, en S. López Arnal *et al.* (eds.), *Donde no habita el olvido*, Vilassar de Dalt, Montesinos, 2005, pp. 19-50.

²¹ Filósofa alemana de orientación fenomenológica, nacida en Berlín el 27 de febrero de 1888, Conrad-Martius fue una de las primeras mujeres alemanas que pudo cursar estudios universitarios. Profesora en Múnich desde 1955, falleció en Starnberg el 15 de febrero de 1966.

²² En una anotación de lectura no fechada, observaba Sacristán: “Leibniz, como Marx, tiene el encanto de la oscuridad de lo que nace, de las promesas que nunca se podrán cumplir porque cuando la inspiración tenga que hacerse método, se verá que no da para realización como parecía en la confusión del nacimiento” (BFEEUB).

²³ Bertrand Russell, Nikolai Hartmann, George Santayana, Alfred North Whitehead, John Dewey, Ernst Cassirer.

Así, pues, en la línea de su opúsculo del 68, atención a las circunstancias histórico-culturales y a pensadores, no forzosamente filósofos académicos, que, más allá de sus méritos o habilidades profesionales, influían, determinaban la vida espiritual de las sociedades humanas, sin inconsistencia con que los autores a los que más páginas dedicó en su artículo fueran filósofos “marcadamente profesionales” —aunque no solo eso— como Carnap, Russell, Jaspers o Wittgenstein.

Todo ser humano que piensa sus cosas hasta el final, filosofa

Un año después, abril de 1959, el traductor de Gramsci y Labriola, ya entonces miembro del Comité Central del PSUC, impartió una conferencia con el título “El hombre y la ciudad. Una consideración del humanismo, para uso de urbanistas” dentro de un ciclo sobre “Sociología y urbanismo” organizado por el grupo R. de Arquitectura de Barcelona²⁴, una reflexión filosófica para científicos y técnicos sociales, en un programa de sociología y urbanismo diseñado por este singular grupo de arquitectos, donde se plasmaron algunas de las consideraciones metafilosóficas de Sacristán más esenciales.

“Es probable que se pregunten ustedes por qué razón hay una sesión dedicada a la filosofía en el programa de sociología y urbanismo preparado por los arquitectos del grupo R. Yo también me lo he preguntado y se lo he preguntado a ellos, obteniendo contestaciones un tanto vagas que acaso puedan reducirse a dos motivos”. Con estas palabras abría su intervención. El primero de estos motivos era la necesidad en que solía encontrarse toda persona cultivada “de tomar conciencia de su propia actividad, de conseguir hacerse transparente su conducta, de descubrir en ella una coherencia racional justificadora”. A esa necesidad filosófica de “tomar conciencia” era especialmente sensible el científico, señalaba, y también el cultivador de lo que tradicionalmente se llamaba *artes liberales*. Un tal arte liberal era la arquitectura, y seguramente lo era también “esa actividad de más difícil precisión que llamamos urbanismo”. Se trataba en uno y otro caso de actividades *poiéticas*, es decir, de actividades productoras, “cuyo fundamento inmediato no es la espontaneidad biológica, sino el conocimiento científico”.

Ahora bien: ocurría que el lugar clásico de la toma de conciencia, de la racionalización que hacía coherente la práctica humana, era en nuestra cultura la filosofía. De este modo, empezaría a aclararse “que unos arquitectos preocupados por temas de urbanismo decidieran incluir entre sus posibles inspiraciones a la filosofía”. Los arquitectos barceloneses coincidían en esto, a poca distancia en el tiempo, con sus colegas alemanes, que habían conseguido colocar como tema de uno de los coloquios filosóficos de Darmstadt, el de 1951, un asunto que en muchos aspectos era propio de su arte: “El hombre y el espacio”. En ese coloquio había pronunciado Heidegger su célebre conferencia “Construir, habitar, pensar”²⁵.

Empero, la primera obligación de la filosofía, en un asunto como el tratado, era advertir que no se esperara de ella lo que no podía dar. La filosofía necesitaba tomar consciencia de sus límites. Forma única e indiferenciada de todo saber durante mucho tiempo, la filosofía se había limitado a contemplar pasivamente el nacimiento de las ciencias positivas, desde la matemática y la medicina hasta las ciencias sociales, “arbitrando expedientes de sistemática y de teoría de la ciencia más o menos convincentes para justificar su supervivencia al lado de las ciencias que se independizaban de ella”. En un momento dado, se había consumado la plena toma de posesión de la realidad entera por las ciencias. “De la necesidad de prescindir de una dedicación especial a una

²⁴ Sobre el grupo R., véase Oriol Bohigas, *Dit o fet. Dietari de records II* [Dicho o hecho. Dietario de recuerdos II], Barcelona, Edicions 62, 1992, pp. 49-54. Del mismo autor: *Entusiasmados compartidos y batallas sin cuartel*, Barcelona, Anagrama, 2006, trad. de Joaquim Jordà. Bohigas y Jordà fueron entrevistados por el cineasta e historiador Xavier Juncosa para los documentales *Integral Sacristán*, Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2006.

²⁵ Vid. M. Heidegger, “Construir, habitar, pensar”, disponible en <https://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-ii/files/2013/05/Heidegger-Construir-Habitar-Pensar1.pdf>.

región cualquiera de la realidad hizo entonces la filosofía virtud, consiguiendo así su especificación más o menos precisa como actividad intelectual”. Pero estaba claro que esa virtud no podría ya nunca consistir en impartir enseñanza *positiva* alguna sobre la realidad. “La filosofía, para usar una expresión tradicional bastante cómoda, carece de un específico objeto material”. Su modo de eficacia no era el de facilitar teorías *positivas* sobre ningún objeto real.

Pero con ello no se anulaba ni la filosofía ni el filosofar. Por otros varios caminos podía dar todavía la filosofía mucho a los especialistas (y a los no especialistas). Algunos de esos caminos eran transitados por ella acaso solo provisionalmente, en espera de que su recorrido se sustantivice en ciencia, como había ocurrido otras veces. Tal podría ser el caso, sugería Sacristán, de capítulos enteros de la metodología y de la teoría del conocimiento. Pero existía por lo menos una vía que no parecía susceptible de especialización por la complejidad de su desarrollo: el camino, antes aludido, por el que los seres humanos buscaban la coherencia de su acción. “Apenas el científico o el técnico emprende la tarea de tomar conciencia de su hacer, se ve lanzado a un horizonte que rebasa el alcance propio de su tarea especial, remitiéndole a los fundamentos y a los móviles de la misma”. Ese horizonte era propiamente filosófico. Y en él y solo en él podía esperarse *cualquiera* aportación de la filosofía. La búsqueda de la coherencia de la práctica humana –tampoco el filosofar de Ortega y Gasset andaba lejos en este nudo– tenía como camino natural el de la crítica. “Esa crítica lo es de las representaciones que acompañan a la acción en la realidad, y tiene por objeto el establecer si aquellas representaciones son coherentes con la realidad y con la práctica real”. Cuando la crítica, la reflexión filosófica, descubre en las representaciones humanas una incoherencia con la realidad y con la práctica real y llega a hacer prender en todos nosotros la conciencia de esa discrepancia, puede sin duda ejercer sobre la situación humana una acción *tan eficaz como la de las ciencias*. “Puede en efecto convertirse en el instrumento por medio del cual la realidad derrumbe todo un mundo de ideas que se ha quedado atrasado y es ya incoherente con ella”.

Para llegar a insertarse así en la práctica, asunto central en el filosofar praxeológico de Sacristán, la filosofía necesitaba tomar impulso de la misma realidad y más directamente de las actividades humanas que estaban en trato inmediato con ella: las ciencias y las técnicas, o el trabajo en general. La crítica filosófica no podía “ejercerse en el vacío sino solo sobre las representaciones científicas y vulgares²⁶ de una época”.

De aquí debía desprenderse para arquitectos y urbanistas una conciencia muy positiva del valor incluso epistemológico de su actividad: la crítica filosófica que pudiera interesarles más propiamente tendría que ejercerse sobre las representaciones que ellos o sus predecesores inmediatos habían aceptado respecto de la realidad a que se refería su hacer.

Había un segundo motivo, proseguía el conferenciante, que podía haber movido al grupo de arquitectos a incluir en su programa un espacio para la filosofía. Podía describirse así: la arquitectura y la urbanística son artes liberales que tienen por objeto bastante inmediato el ser humano mismo. Y la preocupación por el ser humano en general, el humanismo, es desde antiguo reconocido como cosa de filósofos.

Para Sacristán, el vicio capital del humanismo clásico era su uso abstracto de la palabra «hombre». Como en la realidad no existía ese *Hombre* único, sino millones de hombres concretos cuyas circunstancias vitales son sumamente diversas, “el humanismo abstracto conduce siempre de hecho a revestir con su magnificante abstracción un tipo determinado de hombre concreto”. Tal promoción de determinados individuos a la esencia «hombre» debía ser sumamente agradable para ellos, “pero lo es sin duda muy escasamente para los que quedan convertidos de rechazo en hombres *per accidens*”. Guardarse de ese vicio de abstracción del humanismo clásico, otro de los atributos de su filosofar, era seguramente importante para arquitectos y

²⁶ Es decir, no científicas. Sacristán no usa –sería inconsistente con su filosofar– la expresión “vulgares” con ninguna connotación gnoseológica negativa.

urbanistas, así como lo es para todos los cultivadores de la ciencia y de la práctica sociales. La crítica del humanismo clásico podía ser útil a arquitectos y urbanistas para liberarse de la equívoca abstracción de programas como el de la “arquitectura para el Hombre” y la “ciudad para el Hombre”.

¿Podría un ser humano de espíritu científico pensar que hubiera alguna posibilidad de conseguir ese claro, unívoco sentido, para el ideal humanista absoluto o clásico? Una cosa tenía que estar clara a este respecto: esa posibilidad, si existía, no se había concretado nunca en ninguna de las instancias sociales realizadas en la historia conocida documentalmente. ¿Quería eso decir que la posibilidad en cuestión no existía en absoluto? La inexistencia hasta ahora de una sociedad en cuyo seno la diferenciación humana, fundamental, no fuera estrictamente económico-social, no era en absoluto una base sólida para negar su posibilidad real.

Estaba claro, en todo caso, que experimentos e intentos de ese tipo, de cuyo éxito dependería el que pudiera hablarse con sentido pleno de una “arquitectura para el ser humano” y de “ciudades para el ser humano”, no estaban en la mano de arquitectos ni de urbanistas, a pesar de lo fundamentales que serían para aclarar la naturaleza de su trabajo y su concepción del mismo. Con eso se llegaba “por un camino nuevo a uno de nuestros puntos de partida: nadie que quiera verse transparente en su conducta, nadie que aspire a la coherencia racional de su hacer, puede prescindir de reflexionar sobre los últimos condicionamientos y fundamentos del mismo”.

Todo ser humano que pensara sus cosas *hasta el final* filosofaba, concluía Sacristán. Era esa una nueva vindicación del filosofar y la filosofía práxica, o mundana si se prefiere.

Fundamentos de Filosofía

Las presiones del muy nacional-católico arzobispado barcelonés (¡era un escándalo explicar Kant a la manera ilustrada como hacía aquel joven y enrojecido profesor de lógica y epistemología!), sumadas al descontento con su hacer de un sector del profesorado –el más tradicional– de la propia Facultad de Filosofía, obligaron en 1959 al traslado de Sacristán, probablemente para evitar peores males (su expulsión), a la entonces llamada Facultad de Ciencias Políticas, Económicas y Comerciales de la Universidad de Barcelona. Allí, como en sus cursos en la anterior facultad, siguió impartiendo Fundamentos de Filosofía. La primera lección de sus “Apuntes de Fundamentos de Filosofía” de 1959/1960, el primer curso que impartió en Económicas, es un didáctico ejercicio de análisis conceptual del concepto de filosofía. En él me detengo.

Para toda persona que no estuviera especialmente dedicada a su estudio, observaba Sacristán, la filosofía se presentaba como un determinado producto cultural que se ubicaba junto con otros muchos en la sociedad en que esa persona vivía. “Filosofía”, “física”, “geometría”, “pintura”, “poesía”, “literatura”, etc. eran elementos del tesoro cultural que la humanidad había ido acumulando, elementos puestos a disposición de cada generación para que esta los asimile y acreciente.

Un individuo podía sentirse inclinado o no a estudiar la filosofía, igual que podía ser aficionado a la poesía o no serlo, pero ese no podía ser el caso cuando la persona en cuestión era un estudiante de “nuestras facultades de ciencias políticas y económicas, el cual se encuentra con la filosofía como asignatura”. Esta circunstancia ofrecía una pista para empezar a precisar la noción.

Los elementos que componían el acervo cultural de la humanidad podían clasificarse en dos grandes grupos: los que aportaban principalmente conocimientos, y aquellos otros principalmente encaminados a satisfacer necesidades de otro tipo, “de organización, por ejemplo, como el estado, que también es un producto de cultura, o necesidades estéticas como el arte”.

El primer conjunto podía llamarse “grupo de los productos culturales científicos” (usando aquí la palabra “científico” en sentido amplio). A este primer grupo pertenecía la filosofía. Por eso podía ser una “asignatura” en un programa de estudios. Las creaciones culturales no científicas –la pintura, por ejemplo– podían *dar lugar* a “asignaturas”, pero no lo eran ellas mismas. Se podía estudiar científicamente la historia de la pintura²⁷, o su técnica en un determinado pintor o en tal o cual época, y esos temas podían ser, desde luego, “asignaturas”, temas para enseñar y aprender. Pero pintar no lo era. Pintar no es *principalmente* aprender ni enseñar, aunque, por supuesto, lo pintado pudiera “enseñar cosas acerca del hombre y hasta del mundo”.

Esta última observación mostraba que la distinción entre productos culturales de conocimiento, científicos (en sentido amplio), y productos culturales de otro tipo –artísticos, por ejemplo– no debía ser tomada en un sentido absoluto. El arte podía también descubrir y enseñar. Lo que ocurría, este era el matiz introducido por Sacristán, traductor de *La pintura norteamericana del periodo colonial a nuestros días*, es que aquel no tenía por objeto principal y directo esas actividades. También, a la inversa, podía satisfacer una inclinación estética un buen libro de física o una elegante demostración matemática.²⁸ Pero su objetivo principal, en un caso y en otro, no era la producción de ese efecto. Admitiendo esta distinción con prudencia, podía ser usada para establecer la primera precisión: *la filosofía es un producto cultural de tipo científico o cognoscitivo*.

No obstante, la filosofía revelaba prontamente diferencias apreciables respecto de los demás “productos culturales científicos” (las ciencias positivas, por ejemplo). El estudioso de ciencias sociales podía hacerse cargo de ello con un breve “experimento mental”: si pasando revista a todas las ciencias de una enciclopedia universitaria se planteara ante cada una de ellas la pregunta de si es útil para el futuro sociólogo o economista, o si se trataba, en cambio, de un estudio innecesario para él, llegaría siempre con más o menos trabajo a una respuesta clara. Estudiar cristalografía, por ejemplo, podía ser útil a toda persona desde el punto de vista de la cultura general, de su formación personal. Pero no se veía en qué podía ser útil ese estudio a una persona *en cuanto* economista o sociólogo. En cambio, se apreciaba en seguida la utilidad de la matemática o la geografía. Pero, ¿qué pasaba con la filosofía? ¿Qué ocurría en el caso de esta singular “disciplina cultural científica”? ¿Era útil el estudio de la filosofía para un economista en tanto que economista o para un sociólogo en tanto que sociólogo?

Eran defendibles respuestas diversas, con más variaciones que cuando se discutía el caso de una determinada ciencia. Era muy natural que se vacilara al intentar responder a la pregunta por el hecho, entre otros, de que, a diferencia de lo que ocurría normalmente en las ciencias (donde, por supuesto, también existían debates no rupturistas en épocas de ciencia no problematizada, de “ciencia normal” en lenguaje kuhniano²⁹), no existía entre los filósofos un acuerdo general acerca de qué cosa era filosofía.

No disponiendo de un concepto preciso y universalmente admitido de la disciplina, se hacía casi imposible responder categóricamente. Un tipo de enseñanza filosófica elemental como el que entonces era común en los países anglosajones, una enseñanza protagonizada por la lógica, la teoría de la argumentación y la metodología, tenía sin duda cierto interés para el *teórico*, economista o sociólogo, como para todo científico que aspirase “a comprender su ciencia con sistema y teoría, en vez de ser un mero empírico, un práctico”. Lo mismo podía afirmarse de toda filosofía que tuviera una preocupación esencialmente metodológica.

²⁷ Sacristán tradujo para la editorial Skira-Carroggio varios manuales de historia de la pintura. Entre ellos, *La pintura francesa. De Le Nain a Fragonard*, *La pintura alemana. Baja Edad Media (1350-1500)*, etc.

²⁸ Sacristán coordinó y prologó para Grijalbo (Barcelona, 1968) la traducción de los seis volúmenes de *Sigma. El mundo de las matemáticas*, en edición de James R. Newman (coautor, con Ernst Nagel, de un texto clásico de divulgación sobre el teorema de Gödel muy apreciado por él).

²⁹ Entre documentación depositada en BFEEUB pueden verse detalladas anotaciones de lectura de Sacristán a *La estructura de las revoluciones científicas*. También sobre *La tensión esencial* y sobre las intervenciones del físico, filósofo e historiador de la ciencia norteamericano en el Congreso Internacional de Filosofía de la Ciencia de 1965 publicadas en España en “Teoría y realidad”, la colección que dirigió para la editorial Grijalbo el profesor Jacobo Muñoz, amigo y compañero de Sacristán (en su casa se escondió más de una vez, en momentos de persecución policial). Para sus anotaciones sobre las dos primeras obras de Kuhn, véase M. Sacristán, *Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales*, Barcelona, Montesinos, 2022, pp. 424-484.

En cambio, una filosofía que se interesara principalmente por temas más alejados de las ciencias sociales y naturales, una filosofía que, por ejemplo, “considere que el verdadero conocimiento filosófico es de la naturaleza de la poesía”, como ocurría en el existencialismo alemán contemporáneo (en Heidegger concretamente), difícilmente podía ser útil al economista *en tanto que* economista. Pero ocurría, en aparente paradoja, que tan diversas perspectivas eran todas ellas filosofía del siglo XX: filósofos eran los neopositivistas Ayer o Hempel, en Inglaterra y EE.UU. respectivamente, y el existencialista Jaspers o el metafísico existencial Heidegger en Alemania.³⁰

Así, pues, los filósofos no podían ayudar gran cosa a resolver rápidamente la cuestión de si la filosofía era o no un estudio útil para el economista. Pero, en todo caso, todos esos hechos y consideraciones ponían de relieve una clara diferencia entre las ciencias y esa otra ocupación «científica», cognoscitiva, a la que llamábamos filosofía. La filosofía *no era* “un producto cultural científico” de esas características.

El lenguaje cotidiano y no científico utilizaba por su cuenta la voz «filosofía» y otras derivadas de ella, como el adjetivo «filosófico/a» o el adverbio «filosóficamente». Como generalmente ocurría en el lenguaje vivo y natural, “susceptible sin duda de enquistarse en lugares comunes, pero también capaz de expresar muchos matices delicadamente percibidos”, esas palabras tenían en ese lenguaje sentidos diversos y cambiantes. Podía afirmarse que uno de los sentidos más frecuentes de “filosófico” era el de “difícil, abstracto, profundo, muy general”. Ese sentido se manifiesta en expresiones como “eso es demasiado filosófico”, “no se ponga usted a hacer disquisiciones filosóficas”, etc.

Otro sentido importante que convenía considerar era el que tenían esos términos en frases como “se tomó la desgracia muy filosóficamente”, “tuvo una reacción muy filosófica”, “contestó con calma y filosofía”, etc. En todos esos contextos, esas palabras significaban una *renuncia*: “renuncia a luchar, por ejemplo, contra un fracaso que se toma “filosóficamente”, o renuncia al menos a reaccionar impulsivamente contra una ofensa (“contestó con calma y filosofía”, etc.).

Pero estaba claro que no era lo mismo decir “X se tomó la ofensa con mucha filosofía” que decir “X se aguantó”, por cobardía o por cualquier otra causa. En esa “renuncia filosófica”, el lenguaje común veía algo especial. La “renuncia filosófica” se basaba en dar poca importancia al hecho que motivaba la reacción, “no en aguantarse concediéndole mucha importancia”.

¿En qué se basaba esa “renuncia filosófica”, ese filosófico quitar importancia a los hechos particulares? El espíritu del lenguaje cotidiano, conjeturaba el profesor de Fundamentos, contestaría: “el ‘filósofo’ da poca importancia a las cosas particulares porque las ve desde lejos; el ‘filósofo’ tiene unas ideas generales sobre todas las cosas, y no da mucha importancia a una sola de ellas, sino que pone cada cosa en relación con las demás”.

Este rasgo de la generalidad, la universalidad, la totalidad de la actitud filosófica era, en efecto, característico de la filosofía. *Filosófico era interesarse por el todo de las cosas, y verlas todas desde ese todo* (sin que Sacristán precisara aquí el sentido de ese todo). Tan característicamente filosófico era ese rasgo que permitía interpretar otro sentido del uso de «filosofía» en el habla, en el lenguaje cotidiano, sentido aparentemente contradictorio al de la renuncia.

Como era sabido, Sócrates, el filósofo ateniense del siglo V antes de nuestra era, había muerto condenado por sus ideas. Lo mismo había ocurrido a otros pensadores en el curso de la historia. Pues bien, parecía de entrada “muy natural” en un filósofo el que aceptara morir por sus ideas. Un filósofo contemporáneo, Karl Jaspers,

³⁰ Referencias a todos estos autores en su citado artículo para la enciclopedia Espasa: “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958” (1961), en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 90-218.

había creído, incluso, poder determinar con ese hecho la conducta filosófica, y había defendido que el hecho de que Giordano Bruno y Galileo Galilei reaccionaran a principios del siglo XVII de modos contradictorios ante el problema de renegar de sus ideas o morir (Bruno no renegó y pereció; Galileo renegó y se salvó) se explicaba “porque Bruno reaccionó como filósofo, y Galileo como físico y astrónomo”³¹, dicotomía esta última que Sacristán nunca compartió.

Podría sin duda interpretarse esa arriesgada conducta filosófica como una renuncia, como una renuncia a la vida. Pero seguramente se penetraba más profundamente en ella “interpretándola como una incommovible negativa a renunciar al propio filosofar”.

Pues bien, también este caso, aparentemente contrapuesto al anteriormente analizado de renuncia, podía interpretarse por el carácter total, absorbente, de la conducta filosófica: “El filósofo no puede renunciar a ningún elemento de su pensamiento. Su pensamiento filosófico, su filosofía, es algo tan total e indivisible que constituye o dirige incluso su vida moral”. El filósofo puede renunciar a muchas cosas “porque estas carecen de importancia vistas desde esa instancia última y total que es la filosofía; pero no puede renunciar a su pensamiento filosófico”.

Este carácter universal y total del saber filosófico explicaba por qué era difícil decidir si su estudio era útil o impertinente para un economista, para un sociólogo o para un científico social en general. De una ocupación intelectual de naturaleza tan general, podía el estudioso de ciencias sociales esperar dos cosas: que tratara de problemas teóricos muy generales, y por tanto básicos a toda ciencia; y que tratara de problemas prácticos (morales) también fundamentales. Estos últimos, la orientación en los ideales y en las aspiraciones, eran de gran importancia en ciencias que tenían por objeto la sociedad humana. Pero, por otra parte, como el estudio filosófico era de suma generalidad, no podía, en cambio, esperarse de él una ayuda inmediata y directa en la tarea científica. En este doble aspecto del asunto arraigaba la vacilación que podían sentir las personas dedicadas a las ciencias sociales ante la pregunta *debo o no debo leer filosofía, debo o no debo estudiarla*.

En todo caso, por lo que hacía a la aproximación al concepto, podía mantenerse este resultado: *la filosofía es un saber (o una investigación) de carácter sumamente general y total*, tan total que comprometía y dominaba también –en algunos casos– la vida moral del que la profesaba³². La filosofía era también un vivir, una forma de vida, una forma de ser y estar en el mundo. La *tradición de la intradición*, en el decir de Víctor Méndez Baiges, estaba llena de ejemplos en este sentido (la epicúrea por ejemplo, siempre muy considerada y no olvidada por Sacristán).

El anterior criterio bastaba para distinguir la filosofía de las ciencias particulares, todas ellas definidas por un modo de consideración del mundo, por un “objeto formal”, limitado. No servía en cambio, sin más consideraciones, para distinguirla de la religión, pues también era esta un saber de ultimidades, además de un saber total que domina la moral del creyente. Pero la distinción entre filosofía y religión, una distinción

³¹ Véase Manuel Sacristán Luzón, “Un problema para tesina en filosofía” (1967), en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 351-355. La nota fue escrita para una revista de estudiantes de Filosofía y publicada el 3 de diciembre de 1967. El 15 de febrero de 1967, en la Residencia (o Escuela) San Antón, Sacristán había impartido una conferencia con el título “Bruno y Galileo: creer y saber”. Un mes después, marzo de 1967, a la salida de un acto de homenaje al filólogo, profesor e historiador catalanista Jordi Rubió (1887-1982) celebrado en la Facultad de Derecho de la UB, Sacristán era detenido por tercera vez por la policía franquista.

³² Su caso, por ejemplo, añadiendo a su filosofía y filosofar un fuerte, arriesgado y destacado compromiso político, partidista o no. En un artículo de 1968, también para una Enciclopedia –la Labor en este caso–, intitulado “Corrientes principales del pensamiento filosófico” (en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 381-410), anotaba sobre su concepción del marxismo: “El autor de este artículo [...] ha negado que pueda hablarse de filosofía marxista en el sentido sistemático tradicional de filosofía, sosteniendo que el marxismo debe entenderse como otro tipo de hacer intelectual, a saber, como la conciencia crítica del esfuerzo por crear un nuevo mundo humano”. Su marxismo, la tradición marxista, se vinculaban en él a la *conciencia crítica del esfuerzo por crear un mundo alternativo a la civilización del capital*. Nada que ver con la concepción del marxismo como “filosofía sistemática dialéctica, crítica o proletaria” o formulaciones afines.

elemental, básica, no era en principio demasiado difícil: la religión tenía en la fe y en la tradición su soporte y su vehículo; la filosofía, por el contrario, se basaba en el pensamiento racional³³ y crítico, y se transmitía por enseñanza de datos y problemas más que por adhesión de quien aprendía a las ideas de quien enseña.

Esa adhesión podía producirse, pero no era el objetivo capital de la enseñanza filosófica. *Aprender filosofía era sobre todo aprender a filosofar; y enseñarla, enseñar a filosofar*, otro rasgo que convenía destacar, nudo básico de su concepción metafilosófica.

La ultimidad, la generalidad, la totalidad del saber filosófico daban lugar a un tipo de conducta intelectual distinto del de las ciencias. Esta observación era prácticamente aceptada por todos los filósofos, fuera cual fuera su escuela o sus intereses filosóficos más importantes. En cambio, existía discrepancias notables entre las diversas tendencias filosóficas a la hora de precisar más la naturaleza de esa peculiaridad de la filosofía.

Cuando se contemplaban esas discrepancias, no se podía evitar una preocupación: ¿no recubrirá la palabra “filosofía” actividades intelectuales diversas? Como la voz “filosofía” tenía una tradición de más de veinte siglos, podía en efecto haber ocurrido algo semejante. Podía darse el caso, por ejemplo, que en el curso de la historia hubiera cambiado el concepto, e incluso que en un mismo siglo existieran diversas concepciones (algunas de ellas incluso contrapuestas) de la noción. Todo producto de la historia debía ser considerado históricamente, recordaba el coordinador de la traducción de la *Historia de la filosofía* de Copleston y de *Historia general de las ciencias* de Taton³⁴. La filosofía no podía hacer excepción. No la hacía en su caso, *sobre todo si se consideraba la ya aludida discrepancia turbadora entre los mismos filósofos acerca del concepto de la disciplina que cultivaban*.

Así, pues, un saber –o un cuadro de problemas– muy general, de nivel distinto del de las ciencias, referente a la naturaleza y al hombre había sido la caracterización obtenida de la filosofía. Pero un saber o doctrina de esas características había existido en todas las culturas primitivas, sin que se le diera en ellas ese nombre. Ocurría que las doctrinas de las antiguas culturas o de las culturas primitivas que abarcaban los temas naturales y morales de la filosofía eran parte de la religión de esos pueblos, constituían su mitología. Eran interpretaciones de la realidad mediante la personificación de fuerzas naturales o sociales³⁵ y mediante la intervención de dichas entidades.

En la mayoría de las culturas arcaicas esa interpretación mítica del mundo no había cedido nunca su lugar a la filosofía. Por lo que hacía a la tradición de la cultura europea, dos de sus tres fuentes más antiguas –la egipcia y la mesopotámica– habían aportado los primeros rudimentos de la ciencia y de la religión. Pero *la filosofía era la aportación original de los griegos*. “En Grecia, en efecto, ha ocurrido que la cultura no se ha eternizado en las formas arcaicas; el mundo cultural egipcio o el de cada uno de los estados mesopotámicos y del Oriente Próximo –sumerios, babilonios, asirios, neobabilonios, etc.– han sucumbido a catástrofes definitivas, a invasiones extranjeras, antes de haberse transformado sustancialmente. (Aparte, naturalmente, de las transformaciones culturales que esos pueblos superan antes de entrar en la historia)”.

El pueblo griego había sido mucho más susceptible de cambio. Mientras en Egipto se acumulaban las dinastías de faraones y en Oriente las de reyes, Grecia había recorrido, en una evolución histórica de mil años escasos,

³³ En *Lógica elemental* (Barcelona, Vicens Vives, 1996, pp. 298-299), sostenía el autor: “Ocurre, sin embargo, que los usos de la voz ‘racional’ no coinciden con los usos admitidos de la voz ‘lógico’ o, más propiamente, ‘lógico-formal’. *La racionalidad de un discurso es cosa mucho más compleja, rica e importante que su logicidad formal. Para que un discurso sea correcto lógico-formalmente, basta con que no tenga inconsistencias. Para que sea racional, se le exige además la aspiración crítica a la verdad*. Y esta aspiración impone a su vez la capacidad autocrítica y el sometimiento a unos criterios que rebasan la mera consistencia (por otra parte necesaria): son criterios que sirven para comparar fragmentos de discursos con la realidad. Incluyen desde la observación hasta el examen de las consecuencias prácticas de una conducta regida por aquel discurso” [las cursivas son mías].

³⁴ Sacristán tradujo el volumen VI de la *Historia...* de Copleston y los tres primeros de la *Historia...* de Taton.

³⁵ Rasgo general del mito, en opinión de Sacristán.

menos de una tercera parte de la historia del Egipto antiguo, los estadios monárquico, aristocrático y democrático en su forma estatal y, desde luego, grandes modificaciones culturales³⁶. Uno de esos grandes cambios había tenido lugar entre los siglos VII y V a.n.e. Revoluciones, nuevas constituciones políticas (Dracón y Solón fueron de esta época), conmociones en fin de todo tipo habían terminado por implantar en parte de Grecia una nueva vida común: la democracia griega. *En esos mismos siglos había nacido la filosofía.*³⁷

Así finalizaba Sacristán su primera lección de sus apuntes de “Fundamentos de Filosofía” de 1959-60. Una buena parte de sus argumentos y reflexiones anunciaban hipótesis, conjeturas y razonamientos de sus escritos más conocidos y debatidos.

Studium Generale para todos los días de la semana

Abría Sacristán este escrito de 1963³⁸ recordando que dos estudiantes de la Facultad de Derecho de la UB habían ido a verle para hablarle de un problema: “El uno tenía una pasión, si no recuerdo mal, por la pintura y por la poesía; el otro por la poesía también, por el cine y por el alpinismo (o la marcha)”. Superada la mínima exigencia de las ingenuas asignaturas del primer curso de Derecho, “la desagradable aparición del Código Civil y de los textos constitucionales en segundo ponía en dificultades la aspiración de los dos estudiantes a seguir viviendo también como amantes de la poesía, la pintura, el cine y la montaña”.

Había pasado ya bastante tiempo desde aquella tarde. Él estaba entonces terminando de escribir su tesis doctoral, “un estudio de tema mínimo y especializado sobre la gnoseología de Heidegger”. Mientras lo hacía había aprendido a odiar todas las vaguedades escritas por aficionados acerca de aquel arduo tema. “Por eso, aunque conocía bien el problema de aquellos dos estudiantes –la dificultad y la necesidad de armonizar tendencias espirituales heterogéneas en la práctica– les di el sólido consejo de hacer algo a fondo, de revender inmediatamente el Código Civil y no matricularse más en Derecho, o encerrar los libros de poesía, los pinceles, las revistas de cine y las botas de montaña, por lo menos hasta junio”.

La ocasión fue también propicia para presentar y justificar algunas de sus tesis metafilosóficas más esenciales. Las siguientes:

- 1) La filosofía había reivindicado tradicionalmente la categoría de saber acerca de los fundamentos y la generalidad, acerca de las llamadas “causas últimas”. La aspiración era muy noble, pero “la filosofía clásica intentó realizarla por una vía equivocada, que consistía en constituirse como saber sustantivo e independiente”.
- 2) Lo que suponía en la práctica, “a pesar de ciertos pertinentes distinguos clásicos en la teoría”, que aquellas zonas límite del saber “constituyen un campo temático-objetivo independiente, accesible por métodos propios, distintos de los de la ciencia positiva, que serían los métodos del filósofo”.
- 3) Pero ese supuesto era falso. La profundidad, los fundamentos, no se alcanzaban mas que desde algún lugar de la superficie.

³⁶ No todos los estados griegos, observaba Sacristán, habían recorrido ese camino de sensible evolución: “Esparta es el ejemplo típico de fijismo social y cultural en Grecia. Las ciudades jónicas y Atenas lo son de lo contrario, es decir, de gran labilidad y capacidad de transformación. Y no deja ser interesante que la filosofía haya nacido en Jonia, haya tenido su capital en Atenas y no haya recibido ni un solo fruto de Esparta”.

³⁷ Señalaba el traductor de *El Banquete* platónico en nota: “Sin importancia en sí mismo, pero interesante símbolo de ese proceso es el hecho de que el ‘primer filósofo’ (Tales de Mileto) haya sido contemporáneo de la manifestación más llamativa de la crisis de la antigua Grecia: el fracaso golpe de estado del jefe plebeyo Cylón en Atenas el año 630 a.n.e.”

³⁸ M. Sacristán, *Intervenciones políticas*, ob. cit, pp. 30-49. Se trata de un texto, basado en una conferencia dictada el 8 de marzo de 1963 en el Aula Magna de la Facultad de Derecho de la UB, que lleva la siguiente dedicatoria: “En memoria de José Ramón Figuerol, estudiante de Derecho”.

4) Eso significaba que solo eran accesibles “por profundización en los conocimientos positivos, pues todo punto de la superficie del saber pertenece al menos a una ciencia positiva” y por procedimientos connaturales “con los saberes que ya por su cuenta consisten en esa profundización, o sea, las ciencias”.

5) Dicho de otro modo y con mayor claridad: lo filosófico no era un campo temático-objetivo o material sino “cierto nivel de cualquier saber temático, el nivel de fundamentación y, unido dialécticamente con él, el de generalización”.

6) Existían, sin duda, técnicas que en su presentación abstracta eran atribuibles preferentemente al filósofo pero, según había precisado Engels hacía muchos decenios, y según había confirmado luego lo más esencial de la experiencia neopositivista³⁹, se trataba solo de las técnicas de crítica del conocimiento (lógica y epistemología, técnicas en sustancias formales).

7) Si el pensamiento filosófico, quería ser más que elaboración de técnicas formales, “e incluso sin querer ser más que eso, pero de un modo eficaz”, tenía que buscar su propio nivel a través de la concreción de las ciencias positivas.

8) La consecuencia de todo ello, concluía, era que el filósofo de tipo clásico, el metafísico (no cualquier metafísico⁴⁰) que hablaba del Ser “sin que en principio se le exigiera conocer personalmente, por así decirle, a ningún ente”, debía confinarse en la categoría de los vacuos “culturalistas”.

9) Esto quería decir, traducido al lenguaje de la estructura universitaria (Sacristán está anunciando tesis organizativas defendidas en su opúsculo del 68), que “una seria reforma de la Universidad tiene que situar los estudios filosóficos a un nivel distinto de los de las demás facultades, exigiendo, por ejemplo, una licenciatura en alguna especialidad positiva para poder matricularse en la sección de filosofía”.

10) Por otra parte, esa exigencia que habría que poner al estudiante de filosofía debía tener su contrapartida para los alumnos de disciplinas positivas: “para que los mejores de estos no se perdieran en la cerrazón de horizonte del estudio especializado pragmático”⁴¹, los estudios científico-positivos deberían organizarse de tal modo “que llevaran hasta aquellos niveles de profundidad y generalización que son los concretos y propiamente filosóficos”.

En resumen: los niveles filosóficos, los niveles universalmente humanos de una actividad científica, eran “el de fundamentación y el de generalización, el determinador del método y el integrador de la concepción del mundo”⁴². Cuando esos dos niveles funcionan adecuadamente existe entre ellos una relación dialéctica que permitía encontrar “en cada uno elementos correspondientes a elementos del otro y puestos en relaciones de la misma estructura”. Con un término prestado de la lógica, añadía Sacristán, “podría decirse que las formulaciones correspondientes a los dos niveles son isomórficas”.⁴³

³⁹ Sin serlo, a pesar de las afirmaciones, inocentes o no, lanzadas contra él al respecto (¿cómo iba a ser un pensador neopositivista fobosófico alguien de sus características filosófico-culturales?), Sacristán conocía muy bien la obra de los autores clásicos de esta tradición, especialmente la de Carnap.

⁴⁰ Para su vindicación de otro tipo de hacer metafísico, véase el apartado “Crítica, metafísica, ciencia” de M. Sacristán, *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia*, Vilassar de Dalt, Montesinos, 2021, pp. 75-81. Esta cuidada edición de su conferencia de 1978 del mismo título, ha contado con el deslumbrante trabajo de David Vila, un ex estudiante de Medicina, un ex alumno oyente de sus clases en la Facultad de Económicas de la UB, una de las personas, desconocida académicamente (trabajó de celador durante muchos años en un hospital público español) que mejor conoce la obra de Sacristán.

⁴¹ Otra proximidad con Ortega.

⁴² Poco después, Sacristán propondrá el abandono de esta categoría: “Sobre el uso de las nociones de razón e irracionalismo por G. Lukács” (1967), en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, ob. cit., pp. 85-114: “Pero acaso fuera más conveniente terminar incluso en el léxico con el lastre especulativo romántico. Algunos historiadores de la ciencia han usado otros términos menos ambiciosos y que tal vez serían útiles para separarse de la tradición romántica: por ejemplo, visión previa, hipótesis generales, etc.”.

⁴³ Un isomorfismo es un homomorfismo que admite un inverso. El concepto matemático de isomorfismo pretende formalizar la idea de “tener la misma estructura”. Dos estructuras matemáticas entre las que existe una relación de isomorfismo se llaman isomórficas.

Por esta escisión respecto de las raíces filosóficas de su conocimiento, el jurista podía dar, como cualquier otro estudioso, en el especialismo en el mal sentido, “en el ciego desprecio de las cuestiones de fundamentación y de concepción general”. Era justo añadir que pocos especialistas podrían serlo en ese caso tan tristemente como el jurista. Porque si era triste que la conciencia de una persona no contuviera más que estadísticas genéticas sobre la mosca drosófila, “todavía es más siniestro que esa conciencia esté llena, por ejemplo, por la posición del contingente en lo contencioso-administrativo”.⁴⁴

Entendida de ese recto modo, que ve en la filosofía el acceso a un nivel determinado a partir de la positividad, “la formación filosófica podría intentar cumplir en la Universidad, para el estudiante universitario, su vieja aspiración”. Por esa vía de profundización a partir de la positividad científica, “podría cumplir en medida más o menos modesta su programa de universalidad, sin caer al mismo tiempo inevitablemente en la superficialidad grandilocuente, e ignorante de la vida real, que *caracteriza nuestras secciones de filosofía de las Facultades de Letras*”⁴⁵ (las cursivas son mías).

El escrito-conferencia de Sacristán finalizaba con palabras de cita obligada, relacionadas también con su concepción práxica de la filosofía, con su rotundo y comprometido *no* al filosofar servicial y acrítico. Por todo eso, observaba, la única manera de ser de verdad un intelectual y un ser humano –eso que Goethe llamó *la armonía de la existencia humana sin amputaciones sociales*– era de una manera militante. Consistía “en luchar siempre, prácticamente, realmente, contra la actual irracionalidad de la división del trabajo”; y luego, el que aún estuviera vivo, “contra el nuevo punto débil que presenta entonces esa vieja mutilación de los hombres”. Y así sucesivamente, “a lo largo de una de las muchas asíntotas que parecen ser la descripción más adecuada de la vida humana”. Lo demás era utopía, cuando no simple y llano interés. “Esto, en cambio, es un *Studium generale* y hasta un vivir general para todos los días de la semana”.

Un apunte acerca de la filosofía (a petición del SDEUB)

Se trata en esta ocasión de un material⁴⁶ menos académico, más *directo*, escrito para una revista antifranquista a petición de unos estudiantes antifranquistas, entre ellos el joven Pere de la Fuente (1946-2012), el coeditor de *Acerca de Manuel Sacristán*, uno de sus compañeros de lucha a mediados de los 70 en la formación de la Federación de Enseñanza de CC.OO.⁴⁷

Unas breves pinceladas sobre el contexto del escrito. En el otoño de 1966, el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona (SDEUB) quiso iniciar la publicación de una revista cultural (*9 de març*). Se solicitaron, a tal efecto, escritos breves a intelectuales que habían colaborado en la formación del sindicato.⁴⁸ Sacristán, uno de los más directamente implicados, escribió una nota titulada “Un apunte acerca

⁴⁴ Méndez Baiges ha observado que esa fue, aproximadamente, la temática de la tesis doctoral de Laureano López Rodó, ministro de Asuntos Exteriores español durante la dictadura franquista. Amigo de juventud de Sacristán, su distancia política adulta se podía medir en años luz.

⁴⁵ Es clara la referencia crítica a las secciones de filosofía de las facultades *españolas* de Letras de aquellos años. Tiene razón V. Méndez Baiges cuando observa que, aunque no lo diga explícitamente en su opúsculo de 1968, Sacristán estaba pensando en las secciones españolas y en el licenciado enciclopédico que aspiraba a producir el plan de estudios de 1944.

⁴⁶ En su “Nota previa” a *Sobre Marx y marxismo*, ob. cit., pp. 7-8, primer volumen de “Panfletos y materiales”, Sacristán definía así la noción: “Para la edición en italiano de una de las pocas cosas de estos papeles que se han traducido a otras lenguas escribí una advertencia en la que contaba al lector que aquel texto era lo que en el movimiento obrero de tradición marxista se llama o se llamaba un “material”. Un “material” en ese sentido es un escrito destinado a ser utilizado en el curso de una discusión determinada por gente a la que uno conoce, mejor o peor; o bien en una escuela de partido; en todo caso, por personas de un ambiente determinado y con las que el que escribe se comunica bastante fácilmente, por obra de cierta afinidad”.

⁴⁷ Véase S. López Arnal (ed.), *Homenaje a Manuel Sacristán. Escritos sindicales y de política educativa*, Barcelona, EUB, 1997.

⁴⁸ Sacristán fue el redactor del manifiesto inaugural del SDEUB. Véase “Manifiesto ‘Por una universidad democrática’” (1966), en M. Sacristán, *Intervenciones políticas*, ob. cit., pp. 50-61). También en Salvador López Arnal (editor), *Universidad y Democracia. Lucha estudiantil contra el franquismo*, Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2017. La fundación del SDEUB en 1966 fue duramente reprimida por la policía franquista. Sacristán fue detenido ese día y Francisco Fernández Buey, entonces un destacado líder estudiantil, fue golpeado, encarcelado, expulsado de la universidad y castigado con el servicio militar obligatorio en el Sáhara occidental, entonces colonia española.

de la filosofía como especialidad”⁴⁹, donde presentaba, resumidas, algunas de sus tesis centrales, un “archivo comprimido”, por así decir, de lo que al año siguiente será *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*.

No era nada obvio, señalaba el entonces profesor expulsado, que «filosofía» fuera un nombre adecuado para una especialidad universitaria. Socialmente lo era, sin duda: “en la Universidad de los últimos dos siglos suele existir una sección de filosofía, y se expiden títulos de licenciado y doctor en esa especialidad”. Además, la existencia jurídico-administrativa había determinado al poco tiempo, desde principios del siglo XIX, una existencia cultural: “el funcionamiento de las secciones de filosofía produce realmente el tipo de graduado en filosofía”.

Este personaje, apuntaba críticamente Sacristán –teniendo en mente sobre todo, conviene insistir, a las facultades españolas del momento (concretamente la de Barcelona)⁵⁰, en tiempos de fascismo, silencio y resistencia–, “se caracteriza por conocer y enseñar la tradición filosófica y casi nada más”. En este sentido, era un especialista el licenciado en Filosofía.

Pero parecía lícito, razonable y útil preguntar a toda cristalización intelectual si podía exhibir títulos de existencia distintos de la simple sanción jurídica. Cuando se dirigía esa pregunta a la filosofía académica, a la filosofía administrativamente organizada, había que tener presente que se trataba de una especialidad relativamente joven: “En la cultura greco-romana la filosofía, como es sabido, no empezó como “especialidad” sino como una visión global del mundo contrapuesta a la tradición mitológica”. La Edad Media no había conocido tampoco al especialista en filosofía. Había tenido facultades de Artes, de Teología, de Medicina y de Leyes, pero no de filosofía.

De hecho, los grandes científicos iniciadores de la cultura moderna –Galileo, Kepler, Gilbert, Newton– se consideraron a sí mismos filósofos, “probando de este modo que ese apelativo no estaba reservado a especialistas”. Debía recordarse, por ejemplo, el título completo de los *Principia* newtonianos: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Y a la inversa: los principales nombres que los manuales de historia de la filosofía acostumbraban a dar como fundadores de la filosofía moderna –Descartes y Leibniz, por ejemplo– podían aparecer perfectamente en manuales de historia de la ciencia, concretamente de historia de las matemáticas en los dos casos citados.

El siglo XVIII, por último, que tan enfático uso había hecho del término «filósofo», “lo había entendido en el sentido crítico-científico recién apuntado para los siglos XVI y XVIII”. Fue en el XIX cuando se generalizó finalmente la concepción de la filosofía como especialidad.

Esos hechos no tenían nada de sorprendente si se contemplaban a la luz de las aspiraciones que los mismos filósofos académicos seguían atribuyendo, en algunos casos, a la filosofía: la de alcanzar una visión global de las cosas, la de ser educadora de los seres humanos y, por tanto, “la de guiarle también en la práctica moral” (de nuevo Ortega...y él mismo). En sustancia, la motivación que solía verse en la etimología más o menos mítica del término “filosofía” era la de una ilimitada aspiración al saber y a la consciencia.

⁴⁹ La revista, *9 de març*, llamada así por la fecha fundacional del SDEUB, salió ciclostilada y su primer número fue también el último. Posteriormente, los delegados del sindicato de la sección de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UB reprodujeron el artículo para su debate en clases y seminarios. El texto apareció como “Publicación del consejo de la Especialidad de Filosofía S.D.E.U.B.”. Fue editado en 1992 en catalán: *Contra la filosofía licenciada*, Grup de Filosofia del Casal del Mestre de Santa Coloma de Gramenet. Pere de la Fuente, alma del grupo, fue su traductor. Miguel Manzanera lo incluyó como material anexo de su tesis doctoral sobre el pensamiento filosófico-político de Sacristán. Vid. <http://e-spacio.uned.es/fez/view/tesisuned:Filosofia-Mmanzanera>.

⁵⁰ Un apunte sobre Jaume Bofill i Bofill, miembro del tribunal que calificó la tesis doctoral de Sacristán, perteneciente a Juan-Ramón Capella (*La práctica de Manuel Sacristán*, ob. cit., p. 57), ayuda a entender el ambiente filosófico de aquellos años en la Facultad barcelonesa: “El marxismo de Sacristán era malvisto en la Facultad de Filosofía por el más prestigioso de sus catedráticos entonces, su decano, el filósofo católico Jaume Bofill. Este solía invitar a su casa a los estudiantes más destacados, donde tomaban el té y eran inducidos a apreciar el *Quinteto para clarinete* de Mozart, para prevenirles contra la mala influencia del ateísmo y el marxismo de Sacristán”.

Sin embargo, también había hechos suficientes para explicarse por qué la universidad burocrática del siglo XIX, que era la “que sigue existiendo hoy”, había organizado la filosofía como especialidad. Por de pronto, la filosofía tradicional había perdido muchos de sus temas a manos de las ciencias. De este modo, había ido perdiendo la concreción que en otros tiempos acompañó a su universalidad. “Las “primeras causas” que en los antiguos filósofos eran un tema rico, cargado con el entero conocimiento de cada época, son ya desde el siglo XVIII tan primeras como las primeras letras del niño: un mero deletreo de la experiencia vulgar cotidiana, contrapuesta a la científica”.

Cualquier ejemplo clásico de ontología servía para documentar el vaciamiento final de los conceptos generales de la tradición filosófica⁵¹. Una de sus ilustraciones favoritas: el par de conceptos *potencia-acto*, explicativos del cambio de las entidades en la filosofía aristotélica. Cuando el estudio científico del cambio manejaba instrumentos materiales y (sobre todo) intelectuales de la finura de los de la mecánica cuántica,⁵² “la tesis de que el cambio de un cuerpo se basa en que el cuerpo es en potencia aquello en lo cual se convierte” podía entenderse a lo sumo como una inocente perogrullada. La misma clasificación, máximamente benévola, merecería, por poner otro ejemplo, la tesis “dialéctica” de origen hegeliano según la cual la planta de cebada crecida era la negación de la negación del grano de cebada.⁵³ Y así, innumerables ejemplos.

La persistencia de ese vacío decir que era la filosofía académica tradicional –no toda filosofía, por consiguiente– se apoyaba fundamentalmente en “una premeditada y bizantina complicación terminológica especializada”. Pero ese imponente instrumental verbal que, al suscitar el temeroso respecto del profano, sancionaba cultural, socialmente, al especialista en vacuidades, no podría conservar la eficacia que seguía teniendo si no respondiera a una necesidad espiritual realmente dada en los seres humanos de cierta cultura: “la necesidad de una visión global de las cosas que no requiera el acto de fe exigido por las religiones positivas”. Se trataba del orteguiano (¡otra vez Ortega!) intentar *saber a qué atenerse*.

Estaba claro que las ciencias positivas no daban, ni podían dar como tales, un cuadro global de esas características, y que incluso los filósofos más críticos respecto de la filosofía –como visión sistemática global– habían visto claramente esta situación. Kant, por ejemplo, al tiempo que declaraba irreparablemente especulativas e irresolubles cuestiones como la de la creación del mundo o la inmortalidad del alma “insistía en que estas cuestiones se replantearían siempre al espíritu humano”.

Ahora bien, qué sentido tenía el considerar, como hacía la filosofía académica de corte tradicional, que esas cuestiones científicamente irresolubles (con los más potentes medios del conocimiento) lo eran, en cambio, con las más que modestas trivialidades del sentido común tecnificado en filosofía, se preguntaba Sacristán.

Por una parte, esa actitud tenía un sentido deleznable, fuertemente ideológico (falsario y antifilosófico): “la intención paternalista que tiende a suministrar a los hombres supuestos conocimientos inexistentes, con objeto de apagar en ellos la preocupación crítica”. La historia mostraba concluyentemente que ese paternalismo tenía

⁵¹ Para una opinión no totalmente coincidente, véase el deslumbrante ensayo de uno de los discípulos “más filosóficos” de Sacristán: Miguel Candel, *Ser y no ser. Crítica de la razón narcisista*, Vilassar de Dalt, Montesinos, 2018. Como se señaló, el propio Sacristán matizó su afirmación en trabajos posteriores. Por ejemplo: “Pero Marx mismo, para el que quiera retratarlo y no hacer de él un supercientífico infalible, ha sido en realidad un original metafísico autor de su propia ciencia positiva; o, dicho al revés, un científico en el que se dio la circunstancia, nada frecuente, de ser el autor de su metafísica, de su visión general y explícita de la realidad. No de todos los metafísicos se puede decir eso, ni de todos los científicos” [las cursivas son mías]. De entre los precursores de Marx, aquel con el que tenía más parentesco era, desde ese punto de vista, Leibniz. Ni Hegel ni Spinoza.

⁵² Para una excelente exposición divulgativa, véase Daniel Farías y Juan Carlos Cuevas, *Las ideas que cambiaron el mundo. Relatividad, mecánica cuántica y la revolución tecnológica del siglo XX*, Vilassar de Mar, Biblioteca Buridán-Montesinos, 2018. Sacristán se refirió a la teoría cuántica en los compases finales de su artículo: “Verdad: desvelación y ley”, en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 15-55.

⁵³ Recuérdese la propia observación de Engels en el *Anti-Dühring*: “Es evidente que no digo absolutamente nada del *proceso de desarrollo particular del proceso* que recorre, por ejemplo, el grano de cebada desde la germinación hasta la muerte de la planta, si digo que es la negación de la negación”. Sobre este punto, M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2009.

siempre finalidades conservadoras. Por ejemplo: evitar el ejercicio de la duda y la crítica sobre la cultura existente y sobre el orden social que la sustentaba. “En concreto, la pretensión de que la filosofía es capaz de solucionar problemas irresolubles por los medios de conocimiento más potentes y agudos suele desembocar en la afirmación de un saber supuestamente supra-racional, en realidad irracional y prácticamente reservado a unos pocos, en una versión siempre cambiante del principio de autoridad”. Irracionalismo, elitismo y principio de autoridad se daban la mano, una vez más. Pero junto a ese aspecto, la pretensión filosófica tradicional tenía también otro sentido mucho más respetable: *el de no contentarse con la fragmentación del conocimiento y, consiguientemente, de la consciencia*.

¿Qué salida tenía esa situación y qué consecuencias plausibles para la organización universitaria de los estudios de filosofía?, se preguntaba finalmente Sacristán. Su respuesta:

No existía ninguna salida razonable que no empezara por admitir la caducidad de la vieja aspiración filosófica a un *súper-saber* de las cosas. “Esa caducidad había quedado de manifiesto en dos siglos de crítica, positivista o no, desde Hume y Kant hasta Carnap”. También era necesario reconocer la función falazmente ideológica, conservadora, del mantenimiento de aquella pretensión. Pero en cuando se admitía todo eso, se apreciaba al mismo tiempo que una tal afirmación, en apariencia destructora de la filosofía, era ella misma filosófica. *Negar la filosofía era filosofar y, por tanto, afirmarla*. No existía una escapatoria no filosófica.

Y esa negación era filosófica, además, del único modo crítico, racional y —en la intención al menos— no ideológica que resultaba admisible. Se trataba de concebir la ocupación filosófica, tesis central de la metafilosofía y de la práctica filosófica del autor, no como la construcción de un falso *súper-saber* de las cosas, sino como una actividad crítica, con su propio lenguaje y su larga historia, ejercida *sobre* los conocimientos reales existentes: los científicos, los artísticos, los humanísticos (incluidos los filosóficos) y los precientíficos de la experiencia cotidiana, y estos últimos podían ser tendencialmente teoréticos o prácticos, o productivos poéticos, como se decía tradicionalmente.

La filosofía como sistema, no toda filosofía ni todo filosofar, no resistía en el siglo XX una crítica honrada. Pero *esa crítica honrada era precisamente la nueva forma de la filosofía, la cual satisfacía sin engañosas ilusiones la más esencial finalidad filosófica: la consecución de una autoconsciencia clara por parte de los seres humanos*.

Era evidente que la aceptación de un programa así presuponía la pérdida de vigencia social de las ideologías filosóficas, de los sistemas de sabiduría supuestamente supracientíficos.⁵⁴ No del filosofar propiamente. La vigencia de esas ideologías, apuntaba, dependía de factores sociales generales, no puramente intelectuales. Piénsese, remarcaba, en lo dicho acerca de la función socialmente conservadora de la filosofía académica, concretamente la filosofía española hegemónica en aquellos años.⁵⁵

Pero a pesar de ello no parecía demasiado utópico preguntarse qué enseñaba la situación de la filosofía por lo que hacía a la organización universitaria de los estudios de filosofía. Su respuesta, adelantando tesis de su opúsculo de 1968: “Enseña que el estudio filosófico no puede desligarse de los objetos de su reflexión, que son la consciencia científica y precientífica o cotidiana. Los estudios filosóficos deberían ser, por tanto, culminación de estudios de ciencias reales. Así se superaría el tipo de un especialista que pretende saber del ser en general cuando —al menos académicamente— no se le obliga a saber nada en serio de ningún ser particular”.⁵⁶

⁵⁴ No fue Sacristán un filósofo de sistema, si bien conoció muy bien la obra de algunos filósofos sistemáticos. Entre otros, la de Platón, Aristóteles, Heidegger, Husserl, Lukács y Ortega.

⁵⁵ Véase V. Méndez Baiges, *La tradición de la intradición. Historias de la filosofía española entre 1843 y 1973*, ob. cit., pp. 257-387.

⁵⁶ Puede compararse este fragmento con el compás final de su tesis doctoral (M. Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, ob. cit. p. 248): “Precisamente los problemas que la realidad plantea al hombre que dialoga con ella por medio de su razón prueban que la razón sí puede decir de dónde le viene la conminación a su pensar, y a criticarlo y a mejorarlo. Por eso no es de esperar que el hombre interrumpa su diálogo racional con la realidad para entablar ese otro ‘diálogo en la historia del Ser’ (HW 252) cuyos personajes se niegan a declarar de dónde reciben la suya”.

Todas estas consideraciones, en absoluto negadoras –conviene insistir– de la filosofía y del filosofar, arraigaban en un filósofo (lógico y epistemólogo) marxista con amplios conocimientos analíticos, comprometido; en un filósofo con profunda formación clásica, que nunca vivió la filosofía de manera meramente académica alejada de la vida (como un trabajo o una profesión más, sin compromisos anexos);⁵⁷ en un militante antifranquista perseguido y represaliado, que tuvo que ganarse la vida, durante prácticamente más de una tercera parte del tiempo que le tocó vivir, con el oficio de traductor y trabajador editorial, uno de sus grandes legados a las lenguas españolas,⁵⁸ con frecuencia olvidado o subvalorado.

Al pie del Sinaí

“Al pie del Sinaí romántico” es un artículo publicado en la revista barcelonesa *Destino* en 1967. Con el siguiente subtítulo: “Sugestiones para leer filosofía romántica”⁵⁹. Y efectivamente ese es el tema, unas consideraciones del prologuista de Goethe y Heine⁶⁰ sobre los grandes autores del idealismo alemán, del romanticismo filosófico. Pero hay también en él análisis y observaciones directamente relacionados con nuestro asunto. En ellos nos detenemos.

“Si ya no encuentra uno demasiados motivos para creer, siguiendo el uso tradicional, que exista un algo bien identificable bajo el rótulo ‘filosofía’, ¿por qué va a creer sin más que aquel algo hipotético sea encima subdivisible en otros, uno de los cuales fuera la Filosofía Romántica?”. Con estas palabras, con esta fuerza irónica abría Sacristán su artículo. El origen muy local de la expresión “filosofía romántica” en la cultura alemana del siglo XIX no era cosa que ayudara a superar aquella duda. Desatendiendo el viejo uso inglés que, desde el XVII, decía “romántico” por “novelesco”, “exótico”, “original”, “sentimental”, se podía pensar, con razonable fundamento, que la noción de romanticismo como tendencia de la cultura arrancaba de la célebre e influyente frase de Friedrich Schlegel (1772-1829) sobre la novela (*Roman* en alemán) como forma moderna de la epopeya. El círculo del propio Schlegel en Jena había investido a Schelling con la dignidad de filósofo romántico, lo que ubica el nacimiento del concepto de romanticismo filosófico en los comienzos del siglo XIX para Alemania. En Francia, en cambio, no parecía que la noción se hubiera abierto paso hasta finales de siglo, “casi cincuenta años después de la muerte de Schelling (1854) y veintiuno después de morir el más frenético, y acaso el más mediocre, de todos los filósofos románticos, Immanuel Hermann Fichte, hijo del Fichte de verdad (1879)”.

Algunos hechos destacados de la vida intelectual de aquellos años, “por ejemplo y ante todo, la importancia de las investigaciones interdisciplinarias, anuncio de que varias clasificaciones y definiciones de ciencias y

⁵⁷ Véase Félix Ovejero Lucas, “Manuel Sacristán Luzón”, en M. Sacristán, *Sobre dialéctica*, ob. cit., pp. 329-347, una excelente defensa de un Sacristán filósofo que siente y vive la filosofía como algo mucho más esencial e importante que el de mero oficio intelectual para ganarse la vida, incrementar currículum o ascender socialmente.

⁵⁸ Él mismo usó la expresión “lenguas españolas”, nada frecuente en aquellos años, en su reseña de 1956 de *Lógica Matemática* de J. Ferrater Mora y Hugues Leblanc: “Es escasa la literatura didáctica sobre lógica matemática (por no hablar de la literatura de investigación) en las lenguas españolas, lo cual no es nada sorprendente: son muy pocas las lenguas –inglés, alemán, polaco, húngaro, francés– relativamente ricas en tal literatura.”. Véase M. Sacristán, *Filosofía y Metodología de las ciencias sociales* (I), ob. cit., pp. 63-72.

⁵⁹ Ahora en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 338-350.

⁶⁰ Véase “Heine, la consciencia vencida”, en M. Sacristán, *Lecturas*, ob. cit., pp. 133-215, prólogo a su traducción de Heinrich Heine, *Obras*, Barcelona, Vergara, 1964. En una nota autobiográfica de finales de los 60 (BFEEUB), reflexionaba el autor en estos términos: “4. A esta situación de poco estudio por razón de obstáculos objetivos se sumó una abulia parcial que tal vez sea lo más importante de todo: en vez de aprovechar todo el tiempo libre para estudio científico-filosófico, gasté mucho tiempo en cosas como el artículo sobre Heine. Esto merece análisis. 4.1. Por una parte, intervienen factores externos: esos prólogos son compromisos editoriales, concertados con la esperanza de que resultaran rentables: en aquellos tiempos, las 15.000 ptas. que me pagaron me parecerían una suma enorme. En realidad, desde este punto de vista aquellos escritos fueron una mina, puesto que estudié a Heine, p. e., más de dos años. 4.2. Por otra parte, el hacer esas excursiones era muy coherente con mi noción del filosofar y entender el mundo. 4.3. Pero es posible que fueran también un indicio de *huida del trabajo científico* [subrayado en rojo en el manuscrito], por imponérseme los obstáculos materiales o externos (clases, gestiones [lucha política], pobreza)”.

actividades del espíritu están a punto de caducar”, enseñaban a no conceder mucha confianza a las sólitas tipificaciones de fenómenos culturales que en otro tiempo parecieron cristalinamente consolidados y diferenciados. Si eso ocurría en las ciencias empíricas, qué pensar –se preguntaba Sacristán– de la filosofía, cuya consistencia como «especialidad» era cosa de ayer. El aparato administrativo universitario del estado moderno, insistía el autor de “La universidad y la división del trabajo”, hacía olvidar algo que era bueno repetir siempre a los jóvenes estudiosos de filosofía: que ni Aristóteles, ni Tomás, ni Descartes, ni tantos otros habían sido profesores de filosofía y que este “teratológico oficio” (el adjetivo es suyo, por supuesto) no tenía precedentes más remotos ni gloriosos que los tratados –“trataditos” los llamaba Sacristán– de Christian Wolff del siglo XVIII.

La observación anterior abría una interesante perspectiva sobre los filósofos románticos en la que insistiría en varias ocasiones: aparecían como los primeros filósofos que habían sido a la vez profesores de filosofía en universidades modernas y, “a pesar de ello” (en el haber de Sacristán este “a pesar”), pensadores de gran talla e influencia. Fichte, por ejemplo, había llegado a ser rector. “Entre negociados, secretarías y nóminas, los tres [Fichte, Schelling, Hegel] han sido capaces de evocar los viejos gigantes”.

Eran, pues, los primeros, y él empezaba a pensar “que acaso hayan sido los últimos”. No porque desde entonces faltara esa actividad intelectual, a la vez espectacular y oculta que suele llamarse «filosofía». Al contrario, existía y en grande. Pero, como formularía en otras ocasiones, volvía a encontrarse “más entre científicos, artistas y hombres de acción que entre los profesores de filosofía; más en la tradición de Leibniz que en la de Wolff”.

Podía caracterizar a la filosofía romántica ese encontrarse en –o ser– la culminación de la filosofía académica, de la filosofía de profesores. Lo que empezaba a explicar también que el concepto mismo de filosofía romántica, tan local en su origen (Jena, Berlín y Heidelberg eran su entera geografía inicial), acabara por imponerse en todos los países cultos, empezando por la Francia de Victor Cousin.

Sacristán desarrolla a continuación una aproximación al romanticismo filosófico y a sus tres autores más destacados. “La nota dominante del romanticismo filosófico, la que ya en los contemporáneos se asocia inmediatamente a los nombres de Schelling, Fichte, Hegel⁶¹ o los teólogos de la tendencia, es la ambición especulativa, la confiada afirmación de lo Absoluto, la segura convicción de su accesibilidad”. Forzoso es dar aquí un salto y aproximarnos a sus consideraciones finales.

El traductor de *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* hacía referencia más tarde a una metáfora de Nietzsche⁶², “tan cargado de herencia romántica –de la buena y de la mala–: cada humanidad vive encerrada en una campana de su época, aislada de las demás”. Sin embargo, desde finales del XIX, la humanidad vivía encerrada en una campana de cristal y veía las demás, fruto de la consciencia histórica que se había abierto paso desde el siglo XVIII. “Pues bien: el mejor romanticismo –así se ve hoy desde la campana de cristal– sigue preso en la broncínea de la concepción redonda o sistemática del mundo, en la necesidad ideológica de fabular toda una procesión y un paisaje del Ser para poder pensar y vivir”. Esa fabulación, como

⁶¹ En “Lenin y la filosofía” (en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, ob. cit., p. 187), observaba el autor: “Los filósofos idealistas alemanes, principalmente Schelling y Hegel, habían sentido vivamente la necesidad del conocimiento de lo concreto, de lo particular y lo singular. Hegel ha servido a esa necesidad intentando mostrar que la universalidad, la generalidad, es ya siempre concreta por sí misma, pues el mundo mismo, toda la realidad, es una singularidad, un proceso singular. Esta idea especulativa es muy atractiva y puede estimular el pensamiento si se toma como orientación. Pero en la práctica del conocimiento reflexivo es de poco servicio, pues la concreción a la que se refiere no está nunca al alcance del conocer de los hombres...”.

⁶² En “Tres grandes libros en la estacada” (1952), en M. Sacristán, *Lecturas*, ob. cit., p. 20, señalaba el joven Sacristán: “Porque Mann no ha inventado a Adrian Leverkühn con su ansia de ultimidad absoluta y su destrucción de toda instancia intermedia: la irreductible vocación con que Leverkühn busca un absoluto terreno es la misma que sintió un viejo doctor alemán –Faust– que, si no existió, encontró en todo caso alguien que contara su vida y un pueblo entero para entenderla y hacerla suya. La entrega absoluta de Leverkühn a todo lo que integra su personalidad, incluso a su enfermedad, ha sido tomada, hasta con los detalles patológicos de otro hombre –Federico Nietzsche– cuyo pensamiento ha sido de gran importancia en toda Europa.”

todas –otras de sus críticas habituales–, manejaba por fuerza “ignorancias como si fueran conocimiento”. Pero la ignorancia, remarcaba Sacristán, no es nunca en la práctica honrado vacío, como en la teoría, sino falso saber, “Saber patéticamente afirmado y defendido con mayúscula”.

Ya en uno de sus primeros escritos filosóficos el científico John D. Bernal⁶³, “que acaso no haya sido siempre fiel a esta su declaración”, había observado –y Sacristán con él– que la principal exigencia de ética intelectual que se desprendía del estado de conocimiento alcanzado consistía en abandonar toda pretensión de concepción conclusa del mundo. “La integridad de la consciencia personal tiene entonces que alcanzarse no en la especulación –en la fabulación–, sino en el empeño práctico, hecho propio del modo más crítico posible”. Aquí resonaba un verso célebre “del más grande testigo independiente, polémico y sagaz, del filosofar romántico”: el goethiano “en el principio fue la Acción”.

Eso, concluía Sacristán, separaba el mejor legado romántico de las necesidades intelectuales del momento: que incluso la herencia romántica progresiva, la que proyectaba porvenir, lo hacía ideológicamente, “necesitada de las andaderas de la humanidad infantil, ansiosa de certezas absolutas, compradas inevitablemente al precio de la chapuza intelectual; que ese romanticismo activo, abierto y orientado hacia adelante no es aún programa crítico, sino ‘religión de futuro’. Histórico es ello, en modo alguno un reproche, por decirlo también a la Goethe”.

Y para él, para su filosofar preocupado, la cosa no pasaba por adaptarse a religiones de futuro sino en avanzar (“busco con vosotros”⁶⁴), dentro de una tradición filosófica praxeica en la construcción de un programa crítico sin certezas ni absolutos.

Añadamos, para redondear su aproximación crítica a la categoría “concepción (conclusa) del mundo”, un apunte de su escrito para una revista de estudiantes de filosofía (¡de nuevo para una publicación no académica, casi clandestina!), fechado el 3 de diciembre de 1967: “Un problema para tesina en filosofía”⁶⁵. Se trataba de una nota sobre Bruno, Galileo y el concepto de creencia racional:

[...] mientras que en las ciencias positivas bien constituidas, especialmente en las exactas, el uso de hipótesis o hasta de argumentaciones netamente plausibles, razonables –racionales– compensan, como dice Mario Bunge (*Scientific Research*, cap. 14, sec. 14.6)⁶⁶, su «debilidad lógica» con su «fuerza heurística», éste no parece ser el caso para el campo de la creencia racional más característica del filósofo: el de lo que suele llamarse «la concepción del mundo». Pues las afirmaciones, muy generales, de la concepción del mundo –que no pueden ser argüibles sino plausiblemente, puesto que rebasan todo sistema teórico

⁶³ Habló de él en su artículo sobre la filosofía de la posguerra hasta 1958 (M Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 90-219). En el apartado dedicado al marxismo, fueron tres los protagonistas: Gramsci, Mao y el científico marxista inglés.

⁶⁴ La solapa interior de los libros de la colección Zetein de la editorial Ariel, dirigida por el propio Sacristán, finalizaba con estas palabras: “Así pues, el proceso de democratización de la cultura, lejos de condenar la actividad inquisitiva audaz, sensible y aún no segura, el ejercicio de la agudeza que a primera vista podría parecer limitada afición aristocratizante, pone ante ellos nuevos y considerables problemas”. Sin duda ese ejercicio, para estar a la altura de los tiempos, debía hacerse con consciencia de que sus resultados se destinaban a la humanidad entera, “de que el tribunal ante el cual se responde ahora de la actividad intelectual no es ya la ilustrada y reducida sociedad que va perdiendo poco a poco el milenarismo monopolio del espíritu”. En el *Gorgias* platónico, añadía, “Sócrates define involuntariamente su callejera actividad –en una ocasión, a decir verdad, de escasa relevancia– [...] busco junto con vosotros. La presente colección de estudios y ensayos toma su nombre del infinitivo de ese verbo, ZETEIN, buscar, y se propone al mismo tiempo no olvidar el contexto: *junto con vosotros*”.

⁶⁵ En M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 351-355.

⁶⁶ Sacristán lo tradujo pocos años después, en 1969, con el título de *La investigación científica*, para la editorial Ariel, con nota de agradecimiento de Mario Bunge: “Ha sido un alto privilegio el que los ilustrados directores de Ariel, S. A., encomendaran la traducción de este libro al profesor Manuel Sacristán. No escapará al lector que el traductor ha debido superar la dificultad que presenta la pobreza de nuestro vocabulario filosófico, dificultad que no hubiera podido encarar siquiera de no poseer una sólida versación y rica experiencia”. Bunge intentó ayudarlo cuando fue expulsado de la Facultad de Económicas de la UB en 1965. Sacristán, agradecido, no quiso “exiliarse”: su lugar de lucha seguía siendo España. El profesor Carles Muntaner entrevistó al filósofo-físico argentino para los documentales *Integral Sacristán*.

propiamente dicho— no tienen una función heurística manifiesta, ni siquiera indiscutible, a causa de su lejanía de la experiencia. Tienen, en cambio, una función práctica, individual y social, pues, como cultura dominante en una época, influyen en las decisiones de los individuos y en las de la colectividad.

No era poco.

Contemporaneidad, *ismos* y filosofía

“Corrientes principales del pensamiento filosófico” fue una entrada que Sacristán escribió por aquellas fechas (fue editada en septiembre de 1968) para el volumen X —“Avances del saber”— de la Enciclopedia Larousse.⁶⁷ Recordemos los compases iniciales de este texto, también relacionados con nuestro tema.

Pocos eran los lugares y pocas las épocas de la cultura grecoeuropea que hubieran visto el dominio efectivo de una sola escuela, tendencia o corriente filosófica. Lo más verosímil era que no hubiera ocurrido nunca. La apariencia contraria, “acaso debida a que se identifica laxamente una filosofía con la ideología⁶⁸ dominante en una cultura”, se disipaba siempre cuando se consideraban los datos con atención. La filosofía medieval, por ejemplo, pudo presentar en su momento un aspecto uniforme y monolítico: pero ya entonces, aun cuando el conocimiento de la filosofía de aquella época seguía siendo insuficiente, se vislumbraba un cuadro casi turbador, de tan complicado como era: “tomistas, scottistas, ockhamistas, averroístas latinos, cientificistas, incluso han estado simultáneamente en el primer término de un escenario filosófico por cuyo fondo discurrían muy diversas tradiciones inspiradoras de aquellos actores: la tradición aristotélica, la platónica, la plotiniana, la agustiniana”. También —era su segundo ejemplo— la situación del pensamiento marxista en aquellas fechas podía ofrecer, vista desde lejos, un cuadro monocromo. Nada más lejos de la realidad. Bastaba una breve detención ante él para poder hablar —“con la superficialidad de todas las clasificaciones, es cierto, pero aferrando alguna realidad”— de marxistas de tendencia antropológica, naturalista, hegeliana, antihegeliana, historicista, estructuralista, etc. O, por último, pocas corrientes filosóficas se habían presentado “tan homogéneas en su punto de partida y tan triunfantes en su invasión de un ámbito cultural como el movimiento neopositivista en los países anglosajones”. Sin embargo, como en los dos casos anteriores, “pasado un primer y breve período que tuvo algo de la ruidosa eficacia de las modas”, el cuadro de ese ambiente filosófico era ya entonces riquísimo, “tanto por la incesante división y articulación internas de las corrientes neopositivistas y afines a ellas cuanto por la pervivencia de otras tradiciones filosóficas”.

Ahora bien, si lo históricamente normal era la copresencia de varias corrientes filosóficas en un mismo tiempo y lugar (no esencialmente en la España de aquellos años), era necesario determinar más precisamente lo que se quería decir cuando se afirmaba que una escuela filosófica era “verdaderamente actual”, “moderna”, “contemporánea del hombre de hoy”. Ortega (¡de nuevo Ortega!) había introducido a este propósito, sin limitar su aplicación a la filosofía, una aclaración terminológica que Sacristán consideraba útil: la distinción entre *coetaneidad* y *contemporaneidad*. En el uso del autor de *La España invertebrada* eran contemporáneos los fenómenos culturales o las personas que vivían en —o tenían— una misma edad, aunque perteneciesen a contextos ideológicos distintos y hasta contrapuestos; y eran coetáneos los que, además de vivir en una misma edad, coincidían en sustrato, contexto y orientación culturales.

Era probable, desde el punto de vista de Sacristán, que ese uso orteguiano violentara la lengua castellana y que fuera oportuno invertir la terminología y “llamar coetáneos a los fenómenos de una misma edad, los que solo coinciden cronológicamente; y contemporáneos a los que viven un mismo tiempo histórico-cultural”. Según

⁶⁷ Trabajo parcialmente incluido en el segundo volumen de “Panfletos y materiales”. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 381-410.

⁶⁸ Sacristán usó frecuentemente —si bien no siempre— la noción de *ideología* en el sentido tradicional marxista de falsa conciencia.

este segundo uso, podría decirse, por ejemplo, que Juan de Santo Tomás⁶⁹ y Galileo Galilei⁷⁰ eran coetáneos, pues tenían aproximadamente la misma edad, pero no eran contemporáneos, porque “pertenecen a dos tiempos históricos diferentes, su pensamiento y su obra apuntan a metas incompatibles, su pensamiento se exterioriza en temporalidades históricas de contrapuesto sentido”.

Podría entonces decirse que eran contemporáneas con el hoy de la segunda mitad del siglo XX “las corrientes filosóficas que, por recoger la problemática de los hombres de la época, viven en el mismo tiempo histórico que ellos”. Pese a la descorazonadora imprecisión de esos conceptos en un tratamiento breve, como por fuerza lo era el suyo y como lo era en general la reflexión que (en el mejor de los casos) se hiciera sobre estos asuntos el no especialista, era un hecho que este decidía “acerca de la contemporaneidad o el anacronismo (de pasado o de futuro) de las filosofías de una época, y hasta las sanciona, premiándolas o penalizándolas del modo que puede, a saber, atendiendo a ellas o ignorándolas”. Así, era probable que por cada persona no especialista en filosofía que se interesara por el idealismo crociano (que entonces contaba con un instituto subvencionado por una potente banca italiana), habría docenas que lo hicieran por alguna forma de existencialismo, neopositivismo o marxismo, las tres tendencias filosóficas más en boga en la década de los 60 (también antes). “La atención que le presta la sociedad y la capacidad de recoger los problemas de un mundo (capacidad que es lo premiado por dicha atención) determinan la vigencia cultural de una filosofía”. *Esa vigencia era su contemporaneidad*, concluía Sacristán.

En las cuestiones ideológicas, que dependían de muchos factores, “desde los más básicos de la vida, como los económicos, hasta los más sutiles, como los legados de la tradición, académica o folklóricamente transmitidos”, no resolvía gran cosa el precisar el sentido o uso que vaya a darse a una categoría si esa precisión se tomaba como justificación suficiente de una aplicación aproblemática de la misma. Solo conduciría a errores acerca de la vida filosófica contemporánea el decidir sin más, en base al concepto de contemporaneidad como vigencia, qué filosofías eran contemporáneas y cuáles anacrónicas.

Proceder de ese modo podía estar justificado como paso para la elaboración de una filosofía propia: “desde su punto de vista, un filósofo puede determinar el anacronismo de una filosofía de hecho presente y basar en ese dictamen la predicción de que esa filosofía caducará pronto, culturalmente”. Mas, como no se conocía ningún método de cómputo de plazos histórico-filosóficos, ese “pronto” no decía empíricamente gran cosa. Más razonable era limitarse a utilizar el concepto de contemporaneidad o vigencia cultural como mero fondo “sobre el cual proyectar la coetaneidad de las corrientes filosóficas halladas de hecho, no mediante valoraciones en una determinada época y un determinado lugar”. Así se podía estimar por contraste la contemporaneidad que acompañaba a las diversas filosofías coetáneas.

En el apartado dedicado a los troncos principales de la cultura filosófica contemporánea en aquellos años, apuntaba Sacristán una reflexión sobre los *ismos* que también ayuda a la comprensión de sus concepciones metafilosóficas. La clasificación de las ideas de los filósofos en *ismos* no podía contar nunca con el aplauso de los autores así clasificados. ¿Por qué? Porque no era, ciertamente, un procedimiento que pudiera dar en general razón de lo que más debería importar al autor filosófico, y también a él: “por muy dentro que se encuentre de una tradición, el filósofo digno de ese nombre escribe precisamente para alterarla en mayor menor medida, para añadirle temática, o para rectificar puntos de método en ella, o para someter a examen crítico su modo de validez, su capacidad de evolucionar, etc.”⁷¹. De no de ser así, no habría nunca producción filosófica que no fuera meramente histórico-didáctica, remarcaba Sacristán.

⁶⁹ Véase “Apuntes de filosofía de la lógica” (1962), en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 220-263, donde se recoge una parte sustantiva de su memoria para las oposiciones a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia de 1962.

⁷⁰ Véase M. Sacristán, *Filosofía y Metodología de las ciencias sociales* (I), ob. cit., pp. 362-369.

⁷¹ Excelente descripción del papel jugado por él mismo en la tradición marxista: añadió temática (ecologismo), rectificó puntos metodológicos (el marxismo no era una ciencia), examinó críticamente numerosos tópicos y categorías, intentó dar luz a temáticas y pasajes oscuros (el caso de la dialéctica, por ejemplo), pensó e interpretó a los clásicos (Marx, Engels, Lenin, Gramsci) con cabeza propia...

Sin embargo, esos irrefutables argumentos contra la clasificación de las filosofías en *ismos* –argumentos que sin duda tendían a cobrar peso mayor cuanto más penetraba en la cultura el espíritu científico– dependían de una consideración técnica o profesional de la filosofía. Eso quería decir que, para ser de verdad concluyente, tenían una validez limitada, pues la filosofía, asunto siempre presente en sus análisis, tenía una presencia cultural. Era, además de una actividad de especialista, “la formulación más explícita en una sociedad de las orientaciones de grupos de hombres”.

Era este reflejo cultural de la filosofía en la sociedad lo que justificaba la práctica de las amplias clasificaciones genéricas: el público filosófico, la ciudadanía no especialista interesada en temáticas filosóficas, sin ser siempre insensible a los aspectos técnicos de la filosofía, se interesaba sobre todo por las grandes orientaciones del pensamiento, por aquellos rasgos generales o incluso muy generales compartidos por varios filósofos y que constituían lo más propiamente cultural de las filosofías, su capacidad de orientar al individuo para que este pueda, como afirmaba Ortega (¡Ortega, de nuevo!), “saber a qué atenerse”.

En síntesis, todo estaba en aceptar la necesidad de clasificar por razones culturales, sin olvidar la precariedad técnica del resultado: sabiendo que este tenía “utilidad más para la comprensión de las ideas dominantes en una cultura que para el análisis fiel de la obra de un filósofo”. Por eso, los tres *ismos* o troncos principales de la cultura filosófica contemporánea debían tomarse en su ancha aceptación cultural, no en sentido técnico filosófico.

Sobre el lugar de la filosofía⁷²

“Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” ha sido (lo sigue siendo) uno de los escritos de Sacristán más influyentes y polémicos, especialmente entre la comunidad filosófica española y la ciudadanía interesada en asuntos filosóficos. A la altura, por ejemplo, de su presentación del *Anti-Dühring*, de su *Antología* de Gramsci o de sus anotaciones a la biografía de Gerónimo de S. M. Barret.

Sacristán escribió su opúsculo (sin notas, pero muy meditado y con mucha reflexión previa como hemos visto) a petición de unos amigos –Alfonso Carlos Comín⁷³ entre ellos– en el verano de 1967. En enero de 1968 se publicó en catalán, dentro de la colección Dossier Universitari de la Editorial Nova Terra;⁷⁴ en febrero de 1968 se editó en castellano, en la misma colección. En su interpretación, como se ha señalado, conviene no olvidar

⁷² Señala Ovejero Lucas en su reseña de 2021, “La verdad como compromiso político”, en *RdL (Revista de Libros)*: “Pero, a mi parecer, las condiciones materiales y políticas no bastan para explicar la ausencia de ‘sistema filosófico’ en Sacristán. Tampoco las personales, esa ‘huida del trabajo científico’ a la que alude en una anotación personal para justificar sus muchos compromisos personales. Hay también una genuina reflexión que, dicho sea de paso, complica los peregrinos intentos de insertarlo en genealogías, hispánicas o continentales: creía, con sólidas razones, que la filosofía en el sentido clásico había perdido todo sentido, si alguna vez lo tuvo. Sacristán participaba de la convicción (‘infel paráfrasis de un *motto* de Kant’, en sus propias palabras) de que no hay filosofía, saber filosófico, sino filosofar, ejercicio de la razón apegado a problemas, a retos circunstanciales precisos. Desde su punto de vista, que no era solo suyo, sino el de la mejor filosofía del siglo veinte, estaba fuera de lugar la aspiración a una ‘concepción redonda y completa del mundo’ o del ‘ser’, o del ‘Ser’, a un ‘saber filosófico sustantivo superior a los saberes positivos’. De ahí su propuesta de suprimir las secciones de filosofía de las facultades de letras, que hace a alguien ‘especialista en Nada (la mayúscula será consuelo de algunos). Su título le declara conocedor del Ser en general sin saber nada serio de ningún ente en particular’. Si acaso, habría lugar para una filosofía que, en la vecindad de las ciencias, o las artes, reflexione, a ciencia –o actividad artística– pasada, materializada en algún tipo de Instituto interdisciplinar de Escuela de Altos Estudios, en la que pudieran encontrar cobijo investigadores o doctorandos, conocedores de conocimientos reales, los propios de las ciencias particulares”. Disponible en <https://www.revistadelibros.com/la-verdad-como-compromiso-politico>.

⁷³ Sobre su amistad y estrecha relación política, véase “En la presentación del libro de Alfonso Carlos Comín *Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia*”, en M. Sacristán, *Intervenciones políticas*, ob. cit., pp. 208-210.

⁷⁴ Fundada en 1958 en Barcelona por la organización Juventud Obrera Cristiana (JOC), dependiente de Acción Católica Española, Nova Terra pretendía acercar la fe cristiana al mundo obrero en pleno diálogo cristianismo-marxismo durante la Guerra Fría. Su lema: “Y vi un cielo nuevo y una nueva tierra...” (Apoc. 21. 1). Entre 1964 y 1969 su director literario fue Josep Verdura Tenas (1929-1999), en colaboración con Alfonso Carlos Comín (1933-1980), ambos vinculados al FLP (Frente de Liberación Popular)-FOC. Sobre el diálogo entre cristianos y marxistas, *vid.* “‘El diálogo’: consideración del nombre, los sujetos y el contexto”, en M. Sacristán, *Intervenciones políticas*, ob. cit., pp. 62-77.

la fuerte hegemonía de la “filosofía tradicional (conservadora, a veces netamente reaccionaria)”⁷⁵ en las facultades de filosofía de las universidades españolas en aquellos años de franquismo, hegemonía aplastante en muchos casos.⁷⁶

Resumamos aquí algunas de sus consideraciones más esenciales... y más polémicas:

Aceptar como tema de reflexión el que proponía el título del trabajo suponía, de entrada, *una apreciación positiva de la función de la filosofía en los estudios superiores*. La posición de Sacristán, que nunca mantuvo una actitud no filosófica. No todos los que compartían la apreciación la justificaban del mismo modo. Algunos coincidirían en atribuir a la orientación filosófica de los estudios dos destacadas consecuencias potenciales: “la agudización de la capacidad crítica del estudioso y el robustecimiento de su capacidad de entenderse en el mundo, de aclararse sus propios condicionamientos, su hacer y los objetivos que dan sentido a su conducta y, consiguientemente, a sus conocimientos positivos, científicos, artísticos o técnicos”. Todo lo cual podría decirse más brevemente llamando a ese segundo efecto potencial de la orientación filosófica *agudización de la capacidad autocrítica*. Solo esa suposición “servía de fundamento a lo que aquí se diga en un lugar, ciertamente, poco adecuado para entablar una discusión acerca del concepto de filosofía”. Había una amplia literatura sobre él. Una de las características del pensamiento filosófico era estar “siempre en “crisis de fundamentos (cuidadosamente ignorada por los que Galileo llamó ‘filósofos de dogma’) que debe forzosamente presuponerse aquí”.

No menos obligado era informar al lector o lectora del opúsculo acerca de los supuestos filosóficos de su escrito. Los más esenciales: 1. No existía un saber filosófico sustantivo superior “a los saberes positivos; que los sistemas filosóficos son pseudo-teorías, construcciones al servicio de motivaciones no teoréticas, insusceptibles de contrastación científica (o sea: indemostrables e irrefutables) y edificados mediante un uso impropio de los esquemas de la inferencia formal”. 2. Existía, y había existido siempre, una reflexión acerca de los “fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del pre-teórico y de la práctica y la poiesis⁷⁷”, la cual reflexión podía discretamente llamarse filosófica “recogiendo uno de los sentidos tradicionales del término, por su naturaleza meta-teórica en cada caso”. Dicho de otro modo, infiel paráfrasis de un *motto* de Kant: no hay filosofía, pero sí hay filosofar. *Esta actividad efectiva y valiosa* justificaba la conservación del término «filosofía» y sus derivados.

La apreciación positiva de la filosofía en los estudios superiores no implicaba –otra de sus tesis centrales– la atribución de los méritos señalados a la filosofía como especialidad universitaria, a las secciones de filosofía, a los centros de producción (la expresión es suya) de los correspondientes licenciados. Al contrario: *no era incoherente enunciar y argüir el primer juicio apreciativo y afirmar al mismo tiempo que era deseable suprimir dicha producción especial de licenciados*. Ambas afirmaciones eran sostenidas por él.

⁷⁵ Recordemos la aguda observación de V. Méndez Baiges, *La tradición de la intradición*, ob. cit., pp. 511-512: “Que Sacristán, aunque no lo diga explícitamente, estaba pensando en las secciones españolas y en el licenciado enciclopédico que aspiraba a producir el plan de estudios de 1944 resulta evidente. Se ve esto, sin ir más lejos, en los ejemplos que propone. Pues Ortega y Zubiri acaso ejemplifican bien a alguien “en ruptura o en pugna” con la institución universitaria. Pero eso vale solamente para la institución instalada en España desde 1939, pues lo cierto es que ambos podrían ser considerados, al igual que Heidegger, un producto de lo más genuino de la “fábrica de licenciados”. Por otra parte, Russell, que estudió filosofía en Cambridge, parece un producto bien propio de la filosofía académica. De ninguno de ellos puede decirse, sin embargo, que practicaran una “filosofía sistemática de corte tradicional”, como aquella contra la que lanza sus dardos Sacristán. Si tenemos en cuenta, además, que la filosofía universitaria de los años sesenta no tenía por fuerza que ser de este tipo (pensemos que Foucault había publicado *Historia de la locura en la época clásica* a principios de esa década), resulta obvio que como mejor se entiende su ataque es en clave nacional”.

⁷⁶ Sobre la situación de la filosofía española en aquella época, véanse también Francisco Vázquez García, *La filosofía española: Herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Madrid, Abada, 2009; y Juan Carlos García Borrón, *España siglo XX. Recuerdos de un observador atento*, Barcelona, Ed. del Serbal, 2004.

⁷⁷ De ποιέω (poieō), «hacer» o «crear», *poiesis* es un término griego que significa «creación» o «producción». En el Banquete platónico, que Sacristán tradujo en 1956, se define el término como «la causa que convierte cualquier cosa que consideremos de no-ser a ser». Sacristán lo usa aquí en el sentido de proceso creativo, artístico o no.

El título del escrito tenía un eco germánico, fichteano y hegeliano, que era bueno apagar, aunque procediera de la historia de la cosa y, por tanto, de su naturaleza. La filosofía, que hasta finales del siglo XVIII no había rebasado *académicamente* su posición de sierva de la teología, se había convertido en sector universitario importante, y pronto en reina de las Facultades, con la fundación de la nueva Universidad de Berlín a principios del siglo XIX. No se podía olvidar sin embargo *que la Facultad berlinesa de filosofía incluía, sin divisiones académicas, todas las ciencias puras y también las naturales*. Esto debía repetirse siempre o, al menos, “mientras siga siendo influyente la ideología justificadora del gremio filosófico académico”, porque significaba que todavía a comienzos del siglo XIX “seguía viva la inspiración inicial de la filosofía antigua: ser aspiración al conocimiento como tal, en el doble sentido de puro, desinteresado, y de real, no de contenidos endógenos y especiales de un gremio, presuntuosamente presumidos superiores”⁷⁸.

Sacristán recuerda que la especialidad filosófica, la sección, la licenciatura, se difundió a continuación por la influencia del modelo universitario alemán y por el peso de la concepción burocrática de las actividades públicas que caracteriza al Estado napoleónico: “El Estado francés no reconstituyó las Facultades universitarias hasta fines del siglo XIX. Pero el modelo burocrático de ese Estado influyó en toda la construcción política e institucional de muchos países, y también, naturalmente, en las Facultades y Universidades de aquellos Estados que las poseían”.

Esa causa institucional de la subsistencia de la filosofía como especialidad universitaria podía analizarse brevemente. La componían varios elementos causales, “como la dinámica –y la estática– del gremio universitario y la introducción de la filosofía como asignatura en la enseñanza media, cosa imprescindible para garantizar una demanda de licenciados”. Pero, como solía ocurrir en el mundo al revés de la burocracia, el órgano creó la función: “la filosofía académica se arrogó –en reducido oligopolio, concertado o pugnaz, con el clero– la satisfacción de las necesidades ideológicas especulativas” que hasta para el criticismo de Kant eran «eternas».

La verdad era que, en aquel entonces, 1967, y en una *Universidad como la española*, sometida a un control ideológico no meramente ambiental sino actuado volitivamente por la administración del Estado, las secciones de filosofía ejercían aquella prerrogativa muy mediocrementemente y se beneficiaban poco de ella. Las grandes corrientes ideológicas de la época de posguerra estaban entonces más representadas en las secciones de filosofía *por los estudiantes que propiamente por los profesores*.⁷⁹

Aparte de que la función ideológica institucionalizada en la filosofía como especialidad –la filosofía licenciada– fuera, para las secciones españolas de filosofía del momento, un oligopolio nada aprovechado para renovar técnicas, quedaba el hecho de que esa función era el otro gran fundamento de la persistencia de la filosofía como especialidad.

Ninguno de esos dos fundamentos, ni la persistencia de las «eternas» necesidades ideológicas ni la tenacidad de las instituciones burocráticas, podía servir ya entonces para justificar cumplidamente la filosofía licenciada. Por lo que hacía a la persistencia de las necesidades ideológicas, la negativa a aceptarla como justificación de un estudio especializado de la filosofía especulativa se basaba en dos argumentaciones distintas: una era factual, mientras que la otra discurría por “una región intermedia entre el hecho y el derecho, entre el presente y el futuro razonable e inseguramente previsible”.

⁷⁸ Sacristán señalaba a continuación que, de hecho, la Facultad filosófica de Berlín “había recorrido en pocos años el camino cubierto en decenios por la filosofía naciente en Grecia y por la filosofía renaciente en la época de Galileo y Descartes: el camino de la desintegración”. La subdivisión del trabajo intelectual produjo una complejidad inabarcable por la pretensión unitaria de la Facultad e incluso “rebeliones de más de una actividad científica contra el esterilizador imperio de la especulación filosófica, especialmente en cosmología”. El resultado, sin que pasara mucho tiempo, había sido “la explosión de aquella Facultad y el enclaustramiento –más o menos rencoroso, siempre vanidoso– de los filósofos académicos en una pura especialidad filosófica y en sus correspondientes seminarios exclusivos”.

⁷⁹ Francisco Fernández Buey, estudiante de Filosofía en aquellos años hasta su expulsión durante tres años de la Universidad franquista (por su participación en la constitución del SDEUB), ha confirmado esta observación de Sacristán.

La argumentación apoyada en hechos era la siguiente: las concepciones ideológicas generales que más influían en la cultura contemporánea, y las producciones singulares más determinantes de inflexiones de esas concepciones, o más características de las mismas, se habían originado, promovido o cualificado (como ya había señalado el autor en otros escritos) fuera de la fábrica de licenciados filosóficos, y a menudo en pugna o en ruptura con ella, o con desprecio de ella. Autores como el Heidegger posterior a *Sein und Zeit*, Ortega, Zubiri, Gramsci, Teilhard de Chardin, ejemplificaban un aspecto de esa afirmación; “ciertas obras de Russell, apuntes, conferencias y ensayos filosóficos o divulgadores de Max Planck, Einstein, Eddington, Heisenberg, Oppenheimer, etc.”, ilustraban el otro aspecto.

Desde el punto de vista de la importancia de su aportación a la «concepción» o «imagen del mundo» contemporánea, “todas las horas de lección magistral y de seminario de las secciones de filosofía y todas las publicaciones de sus *magistri* pesan infinitamente menos que un centenar de páginas de Einstein, Russell, Heisenberg, Gramsci, Althusser y Lévi-Strauss –o hasta de Galbraith o Garaudy (para que quede claro que esas enumeraciones no implican especial afecto del que escribe)”. Si se añadía a un tal fragmento de lista unos cuantos nombres de artistas y políticos⁸⁰ como Picasso, Kafka, Joyce, Faulkner, Musil, Lenin y Juan XXIII, “la idea de que las secciones de filosofía sean las productoras de las ideologías vigentes, las herederas de Moisés y Platón, resulta francamente divertida”.

Era muy probable que no hubiera existido nunca, o que hubiera existido solo durante un par de decenios, una organización de la cultura que diera a la filosofía académica la posibilidad de realizar eficaz y monopolísticamente la función de dirección ideológica de la sociedad. El firmante, añadía Sacristán entre paréntesis, había sostenido en otra ocasión, en “Al pie del Sinaí romántico”, que eso había ocurrido solo con la primera generación de grandes filósofos académicos, o sea, en los años de enseñanza universitaria de Schelling y Hegel. En cualquier caso, no era esa la situación de la cultura contemporánea. En esta, “la subcultura superior se constituye por obra de autores (sobre todo científicos, artistas y políticos), que no tienen por lo común nada que ver con las secciones de filosofía; y las subculturas ideológicas populares se constituyen aún en gran parte por la acción de tradiciones no menos fuera del alcance de la filosofía licenciada (aparte de que, afortunadamente, la subcultura más alta penetra en las populares por la mediación de las revolucionarias innovaciones tecnológicas y económico-políticas)”.

La sabiduría de las secciones de filosofía era sobre todo interna. Constaba, principalmente, “del elemental saber ir tirando; la cálida aceptación por los colegas no amenazados en sus perspectivas de oposición⁸¹ o concurso hace agradable la cosa”, y de la imperturbable lealtad burocrática a las partidas “ya consagradas en el presupuesto la hace vivible al garantizar, con las cátedras de filosofía de los Institutos y las Escuelas del magisterio, la modesta demanda de licenciados necesarios y suficientes *ut collegium fiat* (y eso donde aún se exija ese requisito para poder cobrar)”.

Ni siquiera, pues, en el supuesto de que fuera eterna la necesidad de ideología institucionalizada a la que había hecho referencia, estaría justificada la existencia de la filosofía como especialidad. Incluso en este supuesto, y admitiendo una concepción ideológica del filosofar –que era ciertamente, en su opinión, la adecuada a la filosofía especulativa de corte clásico–, “la filosofía especializada de las secciones académicas, la filosofía licenciada y burocrática, resulta una institución parasitaria”.

A esa afirmación de hecho, se añadía que aquel supuesto era también recusable de derecho, es decir, desde la perspectiva de hechos futuros sensatamente previsibles. Casi “doscientos años de crítica gnoseológica,

⁸⁰ Por tanto, conviene insistir, *no solo filósofos y científicos*.

⁸¹ No fue su caso. Recordemos lo sucedido: no obtuvo la cátedra, en la oposición a la cátedra de lógica de la Universidad de Valencia celebrada en Madrid en 1962. Véanse los testimonios de J. Muguerza y J. Mosterín en S. López Arnal y Pere de la Fuente, *Acerca de Manuel Sacristán*, ob. cit., pp. 631-668 y 669-684, respectivamente.

positivista o sociológica de la ideología y del carácter ideológico de la filosofía especulativa o sistemática, indican que la cultura ideológica ha caducado ya de derecho”. La crítica gnoseológica, desde el siglo XVIII hasta Carnap o Russell, tenía adquiridos, sin perjuicio de lo mucho que aún hubiera de enriquecerse y corregirse, “los elementos de juicio básicos suficientes para mostrar la inanidad o la vaciedad de la pretensión de conocimiento de la filosofía sistemática de corte tradicional”. No menos concluyentes, “a pesar de estar también necesitados de afinamiento metodológico y de enriquecimiento positivo”, eran los resultados de la crítica histórico-sociológica –desde Marx en adelante– “que muestran la función servil o ideológica de dicha filosofía, esto es, que el ‘saber’ filosófico sistemático se ha diferenciado del ‘mero conocimiento’ científico sobre todo por el hecho de ser muy frecuentemente renuncia al resuelto *non serviam!* en que [de nuevo] Ortega⁸² cifró el impulso filosófico auténtico, el impulso de conocer”.

Hacía ya más de treinta años que un científico y filósofo inglés procedente de dos de esas tradiciones críticas, John D. Bernal⁸³, había descrito (lo había recordado en otros textos, como se ha visto) lo que imponían de derecho a una cultura universitaria sin trampas los resultados de esos doscientos años de crítica. Modernizando su formulación podía decirse así: “hay que aprender a vivir intelectual y moralmente sin una imagen o ‘concepción’ redonda y completa del ‘mundo’, o del ‘ser’, o del ‘Ser’. O del ‘Ser’ tachado”⁸⁴.

Afirmaciones así tenían que sentarse por fuerza, sin razonarlas, pues el tema no era la historia de la filosofía, ni menos la de la cultura, sino solo la orientación de los estudios superiores. El riesgo de que pareciesen dogmáticas, cuando los dogmas eran por el contrario las afirmaciones sistemáticas sobre el «mundo» o el «Ser» transmitidas por la autoridad del magisterio filosófico especulativo, debía preocupar en este contexto menos que un equívoco posible cuyos resultados serían lamentables: “el que una corriente importante del pensamiento filosófico haya visto desde hace tiempo que el supuesto saber –a la vez transempírico y pretendidamente real– de la filosofía especulativa es un pseudoconocimiento, y el que otra corriente de la mayor importancia haya descubierto la función cultural de ese pseudoconocimiento como expresión refleja y sublimación de carencias y servidumbres de la sociedad, no anula las raíces de la especulación ideológica”⁸⁵.

La observación de Kant, sobre que las cuestiones de la antinómica de la razón pura se presentarían eternamente al espíritu humano, podía ser exagerada, “como lo suelen ser las frases valentonas en cuestión de adjetivos y adverbios”, pero ilustraba convincentemente un punto de interés: el mismo Kant sabía que el acto de mostrar la irresolubilidad o el sinsentido de una pregunta no causaba la caducidad sociocultural de la misma. Al cabo de más de un siglo, lo sabíamos con una seguridad que excedía de toda duda razonable. Y se sabía no solo de las pocas cuestiones muy teóricas en que estaba pensando Kant, sino del complejo entero de la ideología. “Hoy se dispone también de hipótesis plausiblemente explicativas de esa persistencia de la necesidad ideológica por encima de las más concluyentes críticas de la ideología”. Las principales hipótesis de esa clase se encontraban en la obra y la tradición de Marx y en las investigaciones de la sociología del conocimiento.⁸⁶

⁸² “Sirve para la vida la ciencia, pero no es su misión –¡*Non serviam!*–”, en J. Ortega y Gasset, *Notas de trabajo Epílogo*, Madrid, Alianza, 1994, p. 299.

⁸³ Sobre John D. Bernal, uno de los tres autores marxistas que incluyó en su artículo enciclopédico de 1958 (M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 182-186), señalaba: “Tanto su crítica de la ‘fobosofía’ positivista como sus estudios de historia de la ciencia y de las ideas... confluyen en el programa de humanismo racional del filósofo inglés. Ese humanismo parte de la consideración crítica de la supervivencia de esquemas mentales periclitados en la interpretación de la vida humana... Esa persistencia de ideas arcaicas es un obstáculo a la libertad, pues ‘la libertad ha de medirse por el conocimiento’. La ignorancia en la libertad formal es base de la moral ‘mesopotámica’, o de las prohibiciones, que es aún la de la sociedad burguesa, y que dice: ‘Debes evitar ciertas cosas, y hacer lo que te plazca en todo lo demás’. Una moral integral y positiva, en cambio, dice: ‘Hay que hacer ciertas cosas, y debes evitar todo lo que impida hacer esas cosas’. La libertad positiva no se consigue, como se define la formal, por mera negación –esto es, por los ‘huecos’ que existen en un cuadro de prohibiciones–, sino por el ejercicio. La verdadera libertad, positiva o creadora, se da siempre en el hombre, aunque hoy esté coartada y la sociedad no la reconozca”. Y ella fundaba racionalmente, no solo emocionalmente, la dignidad de la persona.

⁸⁴ Idea esencial no solo en el filosofar, sino también en el vivir de Sacristán. Vivir y filosofar que, en su caso, como se ha indicado, no fueron senderos separados.

⁸⁵ El neopositivismo y sus herencias, y el marxismo y las suyas, respectivamente.

⁸⁶ Véase “Karl Marx como sociólogo de la ciencia” (1983), en M. Sacristán, *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Madrid, Trotta, 2007, pp. 217-265. Sobre este tema impartió un seminario de posgrado durante su estancia en la UNAM, en el curso 1982-1983.

Pero el hecho mismo de la persistencia de la necesidad o demanda ideológicas sí que había de tenerse en cuenta: tenía importancia para la estimación cultural de la filosofía académica. Esta era, en efecto, la forma institucional de la ideología más característica de los sistemas burocráticos. Era verdad que en los últimos años (“desde que la ciencia natural saltó la barrera atómica y la ciencia social superó la que la separaba de la matematización”), ese órgano institucional se había quedado muy rezagado respecto de su función prevista. Pero la persistencia de la necesidad ideológica tradicional, ayudada por la burocrática vocación de eternidad, podía servir para perpetuar, aunque fuera con una existencia poco brillante, la filosofía licenciada. Había entonces, efectivamente, demanda ideológica que se orientaba a las secciones de filosofía: “todo el que ha ‘enseñado’ en un primer curso de esas secciones (3.º de Facultad) sabe por experiencia que la mayoría de los jóvenes respetables (o sea, las y los estudiantes cuya matrícula en una sección no depende del porcentaje de suspensos del año anterior) llega sin ninguna concreta voluntad de conocer, sino solo con una confusa, entusiasta e informe ansia de intimar con el Ser. Se puede, es cierto, recordar y repetir que, si es verdad lo dicho acerca del peso mucho mayor de producciones intelectuales ajenas a la filosofía licenciada en la ‘imagen del mundo’ contemporánea, entonces es de esperar un progresivo desvío de esos jóvenes hacia otros estudios”.

Pero, reducido a las modestas proporciones que en realidad tenía, quedaba en pie el hecho de que las licenciaturas en filosofía no iban a desaparecer pronto por sí mismas. Lo que quería decir que, ante el problema de esa institucionalización del pseudofilosofar, no había más remedio que optar (y optar documentadamente era también uno de los atributos de su filosofar). La cuestión era de partido, no de teoría, por mucho que la crítica científica pudiera ayudar a tomar un partido razonable.

La opción que se desprendía de las anteriores consideraciones críticas era la siguiente: *suprimir las secciones de filosofía de las Facultades de letras –suprimir, esto es, la licenciatura en filosofía–, y eliminar, consiguientemente, la asignatura de filosofía de la enseñanza media.*

Qué podría perder la Universidad con la supresión de la licenciatura en filosofía, se preguntaba. “No, ciertamente, el aprendizaje memorístico, arqueológico y apologetico de la especulación ideológica. Perder eso es ganar libertad para el pensamiento”. Era probablemente oportuno recordar que la crítica que conducía a la recusación de la licenciatura en filosofía era una crítica filosófica, un filosofar en acto, “la cual considera que el tipo institucional del licenciado en filosofía no solo no merece el nombre de filósofo, sino que es incluso una cómica degeneración de ese programa de conducta”. Estaba diplomáticamente claro, añadía Sacristán, “que ese juicio se refiere a la institución, no a los singulares licenciados, algunos de los cuales pueden sin duda compensar los perjuicios que la institución haya causado a su inteligencia”. Era su caso, por ejemplo, o el de sus discípulos (filósofos) Francisco Fernández Buey o Jacobo Muñoz, o posteriormente Miguel Candel o Antoni Domènech.

Así, pues, lo recusado era el tipo del licenciado en filosofía. “Este tipo es institucionalmente un especialista en Nada (la mayúscula será consuelo de algunos)”. Su título le declaraba “conocedor del Ser o de la Nada en general y, dada la organización de los estudios universitarios, afirma con ello implícitamente que se puede ser conocedor del Ser en general sin saber nada serio de ningún ente en particular”. En la práctica, el tipo del licenciado en filosofía no conocía oficialmente más que la tradición artesanal de su propio gremio.

La pérdida de la formación del licenciado en filosofía no era, pues, lamentable, sino deseable. Pero, en cambio, había un par de cosas que acaso se perdieran –o cuya preservación o consecución se dificultara– al suprimirse la licenciatura en filosofía y, por tanto, las secciones de esa antiespecialidad.

Una de esas dos cosas había quedado ya parcialmente aludida: el saber acerca del saber gremial del filósofo tradicional. El saber gremial mismo del filósofo (este mismo artículo sería un ejemplo) era, desde el punto de vista defendido por Sacristán, algo sin valor sustantivo. Pero había sido y era un producto que, como todo

producto, interesaba también por razones adjetivas (para el conocimiento de otras cosas) y, por tanto, merecía estudio como cosa. Hasta ahora, ese estudio, lo que Morris Lazerowitz⁸⁷ había llamado “metafilosofía”, había sido obra de especialistas en filosofía que, por el mero hecho de «metafilosofar», estaban indicando que creían muy poco en la filosofía sustantiva. Sus trabajos, en cambio, eran realmente valiosos para la comprensión del pasado, aún presente, de la cultura superior. Conviene remarcarlo: *realmente valiosos*.

Era posible, aunque no seguro, que la supresión de las secciones de filosofía, al restringir las perspectivas de una carrera universitaria de «filósofo» académico, paralizara ese tipo de investigación. La otra posible pérdida lo sería en realidad solo para las universidades cuyas secciones de filosofía, o algunos de cuyos miembros, hubieran mostrado más lucidez respecto de su insuficiente justificación, y hubieran intentado ser en alguna medida centros articuladores del filosofar de científicos, artistas o profesionales. Tener esto en cuenta era en el fondo, señalaba, más escrúpulo que otra cosa. Los dos casos que él había conocido de cerca –un intento de Heinrich Scholz en el Instituto de Lógica Matemática de Münster y otro de Jaume Bofill⁸⁸ en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona– estuvieron muy lejos de cumplir los programas que se habían propuesto. Pero, en principio al menos, era justo reconocer que la eliminación de la licenciatura en filosofía (y, por tanto, de la sección) podría acarrear la pérdida del único centro hoy existente de articulación posible del filosofar universitario.

Pero ocurría, afortunadamente, que las razones que motivaban la eliminación de la licenciatura en filosofía y el deseo de no perder las dos cosas últimamente referidas –la investigación metafilosófica y la coordinación o articulación del filosofar de las facultades– coincidían en indicar la misma vía: *suprimida la filosofía como especialidad, había que restablecerla como universalidad*. Dicho con lenguaje de decreto-ley: “suprimida la licenciatura en filosofía, hay que reorganizar el doctorado en filosofía”. Suprimida la sección particular, había que crear el Instituto general⁸⁹, no parte de ninguna Facultad, sino proyección de todas ellas.

La organización de un Instituto general de filosofía, como emanación de todas las Facultades o de otras articulaciones del cuerpo universitario, debía basarse en unos cuantos principios que podían bastar para determinar en líneas generales su estructura y su funcionamiento: 1) El Instituto no cubría un período de

⁸⁷ En “Corrientes principales del pensamiento filosófico” (1968), sostenía Sacristán sobre Lazerowitz: “La reflexión del filósofo acerca de la filosofía –sobre todo acerca de la historia de la filosofía– se ha considerado siempre actividad filosófica. Pero es muy característico de la crisis contemporánea del concepto de filosofía el que esa reflexión, además de convertirse en tema destacado del filosofar de varias escuelas (como ocurre desde el siglo XIX), acabe por revertir la forma de una nueva especialidad”. Morris Lazerowitz le había dado el nombre de metafilosofía, y la había descrito como un “intento de mejorar nuestra comprensión de lo que es una teoría filosófica y el alcance de los argumentos en que se basa”. Distinguía Lazerowitz tres niveles en la estructura de toda teoría filosófica típica: un nivel consciente, otro preconsciente y otro subconsciente. El nivel consciente era “pseudoteórico”. Conscientemente creía el filósofo estar construyendo una teoría en sentido propio. “Mas, puesto que las teorías filosóficas no suelen soportar la aplicación de los criterios típicos que dan a las teorías científicas su dignidad de tales (el análisis lógico de la teoría construida y el sometimiento a contrastación empírica), las construcciones filosóficas no son propiamente teorías”. Eran, por lo general, un intento de sistematizar una innovación semántica, de significación de ciertas palabras o frases. “La innovación semántica es el contenido del nivel preconsciente: el filósofo empieza a usar un término o una expresión con un significado nuevo, y cree resolver así un problema de hechos, no de términos”. Por último, esa innovación semántica tenía por objeto, acaso sin que lo supiera el filósofo, satisfacer alguna necesidad espiritual, cultural: “esta necesidad es el contenido del nivel subconsciente”. M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 408-409.

⁸⁸ Jaume Bofill i Bofill (1910-1965), fue un filósofo e industrial español, hijo del poeta, escritor y político catalanista Jaume Bofill i Mates (1878-1933). Discípulo de Ramon Orlandis, fue miembro destacado de la llamada Escuela tomista de Barcelona y de *Schola Cordis Jesu*. Obtuvo el doctorado en Filosofía por la Universidad de Madrid en 1949, con la tesis *El concepto de perfección en Santo Tomás*. En 1956, fundó la revista *Convivium* que dirigió hasta su fallecimiento en 1965. Sacristán colaboró en la citada revista con un artículo sobre Scholz, y fue profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona cuando Bofill era catedrático de Metafísica. Para Bofill, una metafísica auténtica es una ciencia ordenada a alcanzar una realidad espiritual, metasensible, y a orientarnos en los problemas fundamentales de la existencia.

⁸⁹ El Instituto de Filosofía del CSIC español, dirigido durante años por el profesor Javier Muguerza (1936-2019), se inspiró en esta idea de Sacristán. Véase su entrevista con Xavier Juncosa para los documentales *Integral Sacristán*. Muguerza dedicó a Sacristán *La razón sin esperanza: siete trabajos y un problema de ética* (Taurus, 1977; posteriormente CSIC, 2009): “A Manuel Sacristán, a quien –desde otras perspectivas y en un diverso frente– han interesado los temas de que trata este libro, habiendo sabido arrostrar ejemplarmente las consecuencias”. “Die Vernunft kann nicht blühen ohne Hoffnung, die Hoffnung nicht sprechen ohne Vernunft” (“La razón no puede prosperar sin esperanza, ni la esperanza expresarse sin razón”). Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*.

licenciatura. 2) Recibía *principalmente, pero no únicamente*, a licenciados, sin prohibir el acceso a estudiantes, los cuales, sin embargo, no podían obtener título en él. 3) La clase magistral estaba fuera de lugar en el Instituto: aunque era connatural con su posición universitaria central o general el organizar conferencias o ciclos de conferencias para estudiantes de las diversas especialidades. 4) Los inscritos en el Instituto tenían que haber alcanzado ya previamente una madurez universitaria para la cual la lección magistral fuera forzosamente una pérdida de tiempo.⁹⁰ 5) La «enseñanza» del Instituto no podía ser sino asistencia a la investigación; por tanto, las plazas de «profesores» (los miembros del Instituto) tenían que instituirse y cubrirse con criterios distintos de los pseudo-didácticos que servían entonces para aposentar vitaliciamente a catedráticos o agregados en sus tronos enfrentados a veinte filas de treinta asientos cada una. 6) Aparte de los «metafilósofos» y de los investigadores de historia de la cultura superior, ese personal debía incluir científicos teóricos y de laboratorio, investigadores de campo y metodólogos, tecnólogos, artistas y profesionales de actividades prácticas.⁹¹ Era obvio que parte de ese personal podía tener funciones docentes o de investigación en otros lugares. En cualquier caso, el único título expedido por el Instituto, el de Doctor en Filosofía, presuponía la obtención de otro, señaladamente la licenciatura en alguna especialidad que el Instituto no podía suministrar.

No era cosa de detallar más, señalaba Sacristán: en ausencia de la básica reforma universitaria, la reflexión sobre un asunto así se hacía tanto más utópica cuanto más se acercaba al terreno de las decisiones concretas configuradoras de la institución. Lo único que importaba, “tal como están las cosas en este verano de 1967”, era dejar claro el sentido del primer paso propuesto para obtener una razonable orientación filosófica de los estudios superiores: la eliminación de la licenciatura o sección de filosofía. Ese paso, insistía el traductor de *El Capital*, suprimía una institución de existencia puramente burocrática, que falsea la «superioridad» o universalidad del punto de vista filosófico al hacerlo propio de una sección, de una particularidad mantenida por el aparato administrativo institucional que producía la demanda de sus títulos.

Extirpado el tumor pseudofilosófico, la especialización en filosofía, se trataba luego de promover la motivación filosófica auténtica –ni un miligramo de fobosofía, contra lo que a veces se ha formulado– que acompañaba siempre a la ciencia, al arte, a la práctica racional. La eliminación de la filosofía como licenciatura especial debía tener como finalidad la restitución de la motivación filosófica, universalmente crítica. El Instituto general o central de filosofía tenía que contribuir a esa tarea. Ante todo, de la manera ya apuntada. Pero esa vía (la de los seminarios, la preparación de un doctorado no reservado a un gremio, los cursos de investigación, las conferencias para oyentes de todas las facultades, etc.), aunque fuera la más obvia en cuanto existiera el Instituto, no sería la de más alcance. Para apreciar esto convenía considerar la práctica común de las diversas facultades (Derecho, Económicas) desde el punto de vista de su calidad filosófica. No se entra aquí en ese apartado.

Sacristán se adentraba a continuación en la formación de los docentes, “un problema central de toda organización de la enseñanza”. Los textos legales o críticos referentes a la enseñanza superior no eran muy explícitos sobre esta materia. El problema, ciertamente, tenía características especiales cuando se trataba de la enseñanza superior. Tratándose de la enseñanza primaria o de la media, cabía remitirse para la formación de los maestros a niveles más altos de la enseñanza, lo que no era posible en el caso de la enseñanza superior (salvo por lo que hacía a un aprendizaje de técnicas pedagógicas en alguna escuela especial). En cuanto a la formación del conocimiento, la universidad producía sus propios profesores.

⁹⁰ Añadía el autor una de sus consideraciones «pedagógicas» más críticas (y más permanentes): “Esto sea dicho sin afirmar que haya algún ser racional para el cual la lección magistral no sea una completa pérdida de tiempo”. Muchos de sus alumnos (yo mismo, por ejemplo), todos racionales de entrada, no coincidían con su apreciación sobre las clases magistrales aplicada a su caso (aunque Sacristán no diera, propiamente, clases magistrales en sus cursos de Metodología de las ciencias sociales).

⁹¹ No es, por tanto –conviene insistir de nuevo–, una propuesta que contemple la presencia excluyente de científicos y tecnólogos. Los “profesionales de actividades prácticas” apunta a la deseable presencia de trabajadores manuales o de sindicalistas, por ejemplo.

Lo que significaba, entre otras cosas, que la influencia de la ideología dominante en la sociedad –de un modo orgánico o por coacción del poder político– sobre los criterios determinantes del nombramiento y actuación de los profesores universitarios no tenía más mediación que el organismo universitario mismo. Por eso en este punto, en su opinión, la instancia decisiva no era la reforma universitaria. Mientras no se destruyera el imperio de la ideología filosófica dominante, y no solo el de los contenidos ideológicos sino también el de los recipientes (el imperio ideológico de la institución misma), el científico docente seguiría mayoritariamente cortado por el mismo ambiguo patrón: “*acrítico positivista inconsciente* en las materias positivas de su especialidad y *no menos acrítico creyente* en las más peregrinas fantasías (incluida acaso la filosofía especulativa)” por lo que hacía al resto” (las cursivas son mías).

Kant resumió una vez gran parte del respeto ilustrado por el pensamiento y por la gente declarando que la política no debía proponerse cambiar a los hombres;⁹² menos aún debería hacerlo la política universitaria. Todavía menos el aspecto de la misma que era la reorganización de los estudios filosóficos. De lo que se trataba era de cambiar las condiciones en que actúan los seres humanos y, en este caso concreto, de cambiar la forma en que se les presenta institucionalmente la filosofía.

La reforma de los estudios filosóficos en la Universidad no podía adoptar ningún procedimiento propio del profetismo: no podía, por ejemplo, convocar a todos los profesores de materias científico-positivas y anunciarles, en un cursillo (o novenario, término a ubicar también en el haber lingüístico de Manuel Sacristán) filosófico, la buena nueva de que a partir de ese momento podían y tenían que iniciar al estudiante universitario en el pensamiento autocrítico –metodológico e histórico– respecto del propio saber positivo.

La razón principal para no proceder así era el respeto ilustrado en que debía inspirarse toda reforma democrática de los estudios superiores. Había además otro motivo de peso: nada permitía pensar que la vocación filosófica fuera en todas las personas cultas tan poderosa como para imponerles el esfuerzo reflexivo de la investigación de fundamentos metodológicos y genéticos y de las perspectivas gnoseológicas y sociales de su conocimiento positivo. Se podía coincidir con Gramsci en que todos los seres humanos son filósofos, capaces de repensamiento, de pensar autocríticamente y de considerar con conciencia analítica las relaciones entre su conocer y su hacer. Pero de eso no se seguía que en todos los seres humanos esa capacidad estuviera dispuesta a cargar con el esfuerzo de instrumentación intelectual que requiere su ejercicio más allá de los terrenos abarcables por el sentido común. Esta limitación valía tanto para los estudiantes cuanto para los profesores: no podía suponerse, como base de la reorganización de la presencia de la filosofía en las facultades universitarias, que todos los estudiantes y todos los profesores de todas las especialidades fueran aficionados a mirar de cerca las raíces filosóficas del conocer.

Esa falsa suposición podía llevar fácilmente a una nueva solución falsa del problema. Por ejemplo, a la práctica de introducir en los programas de cualquier disciplina unos temas de filosofía de la ciencia, más o menos concretamente adaptados a la especialidad de que se tratara, y que, al quedar en manos de un profesor sin aficiones filosóficas, reprodujeran, ahora ya en el seno de las asignaturas mismas, la escisión tradicional entre enunciados filosóficos supuestamente sustantivos y enunciados positivos de real sustancia, pero sin interna conexión con aquellos otros.

⁹² Sobre este punto, véase “Entrevista con *Argumentos*”, en F. Fernández Buey y S. López Arnal, *De la Primavera de Praga al marxismo ecologista*, ob. cit., pp. 199-210. Al ser preguntado por los “conflictos personales de poder dentro de los partidos, de todos y, en especial, de los partidos comunistas, en los que se encubre esta cuestión bajo la apariencia del interés del partido” y sobre la forma de resolver estas cuestiones, respondió: “Probablemente una de las cosas que haya que conservar de Lenin sea el realismo: la revolución la hacen los seres humanos que hay, como son. El que quiera armonía celestial, que se vaya al cielo. (Eso se puede decir también académicamente. Fíjese: ‘Como ya enseña el célebre filósofo prusiano Immanuel Kant (1724-1804), la política no tiene por objeto hacer a los hombres santos, sino conseguir que su vida en sociedad sea justa’”).

El filosofar tenía que ir pobre y desnudo,⁹³ sin apoyarse en secciones que expidieran títulos burocráticamente útiles, sin encarnarse en asignaturas de aprobado necesario para abrir bufete, y sin deslizarse siquiera, más modestamente, como lección 1.^a, en programas de materias positivas. Para Sacristán, lo único que podía hacerse imperativamente en favor de la calidad filosófica de la enseñanza superior era suprimir obstáculos. Y esos obstáculos eran precisamente las secciones, las asignaturas, las lecciones obligatorias de filosofía. Eliminadas estas, la misma creación de Institutos centrales o generales de filosofía debía dejarse a la iniciativa de las universidades, no a la de las actuales secciones de filosofía. Era contraproducente creer que la legislación podía infundir en científicos y técnicos un gusto verdadero por la filosofía, un gusto motivado por su propio saber de las cosas.

Los pasos destructivos o liberatorios propuestos acarrearían una alteración de las condiciones objetivas, en este caso institucionales, con posibles consecuencias favorables para la calidad filosófica de los estudios universitarios. La primera y principal era que la supresión de las secciones de filosofía tendía a borrar la idea falsa de que la filosofía fuera un cuerpo sistemático de conocimiento sustantivo comparable con el de cualquier teoría, coordinable, por tanto, en realidad con cualquier otro y de superioridad consiguientemente ideológica, no orgánica con el proceso del conocimiento. Esto facilitaba mediatamente al científico la consciencia cotidiana de que la filosofía era más bien un nivel de ejercicio del pensamiento a partir de cualquier campo temático, incluido el suyo. La nueva situación tendía así a evitar que el científico hiciera mentalmente acomodaticias apelaciones a la filosofía como instancia esotérica ajena a su propia actividad intelectual. Todo eso tendía a superar una escisión en la cultura y en la consciencia del científico.

Por último, la supresión de las secciones de filosofía, que lo era del licenciado en filosofía y del doctor en filosofía como especialista, facilitaba también el derrocamiento de una falsa autoridad filosófica: la de los graduados en filosofía. Cuando esta usurpada autoridad intelectual se ejercía en un coloquio con científicos, artistas y hombres de la práctica racional (organizadores, políticos, etc.), se producían espectáculos de lo más deprimente: “la suma de ignorancia y petulancia del filósofo académico típico en un coloquio sobre indeterminación en microfísica,⁹⁴ o sobre fisiología del sistema nervioso central, o sobre tendencias artísticas, o sobre el contexto económico-social de productos culturales superiores (argumentos frecuentes de espeluznantes reuniones)” era tan lamentable como “la perpleja o militante y fideísta atención con que le escuchan los científicos desorientados por la ideología que hace de ‘la’ filosofía un saber sustantivo obtenido por métodos especiales”.

La supresión del título especial en filosofía podía facilitar, no asegurar, la eliminación de situaciones como la aludida. Y así podía, indirectamente, mediatamente, promover el acceso a autoridad filosófica de quienes realmente tenían algo en que basarla, “como el científico teórico capaz de investigación de fundamentos, el historiador capaz de repensar sus operaciones, el ‘metafilósofo’ capaz de practicar calas útiles en la tradición filosófica, el artista capaz de problematizar discursivamente su obra y la de sus colegas⁹⁵, el práctico capaz de

⁹³ Referencia al VIII soneto del *Canzoniere* de Petrarca: “*Qual vaghezza di lauro, qual di mirto? / Povera et nuda vai philosophia/ dice la turba al vil guadagno intesa*”. Esta es la traducción castellana completa del soneto: “La gula, el sueño y las ociosas plumas / han del mundo toda virtud ahuyentado, / por ello está de su cauce casi extraviada/ nuestra naturaleza, vencida por la costumbre; / y está tan apagada toda benigna luz/ del cielo, por la que se configura la vida humana, / que como algo admirable se señala/ a quien quiere hacer que del Helicón nazca un río./ ¿Quién anhela el laurel?, ¿quién el mirto? / ‘Pobre y desnuda vas, filosofía’ / dice la muchedumbre, interesada solo en el vil lucro./ Puesto que pocos compañeros tendrás por el otro camino; / tanto más, te ruego, espíritu gentil, / que no abandones tu magnánima empresa”. Disponible en <https://www.uv.es/ivorra/cosas/cajon.htm>.

⁹⁴ No en todos los casos, por supuesto. Sacristán apreció enormemente las reflexiones de Mario Bunge sobre temáticas relacionadas con la causalidad, la indeterminación y la mecánica cuántica.

⁹⁵ Entre otros ensayos, Sacristán tradujo *Materiales sobre el realismo, Estética I, Prolegómenos a una estética marxista* y *Goethe y su época* de Lukács. También *Arte y coexistencia* de Ernst Fischer, *Crítica del gusto* de Della Volpe y ensayos sobre la pintura francesa, alemana y norteamericana para Skira-Caraggio. De 1965 es su texto “Sobre el realismo en arte” (en M. Sacristán, *Sobre Marx y marxismo*, ob. cit., pp. 52-61), una ponencia escrita para una discusión sobre el libro del entonces joven filósofo español Valeriano Bozal, *El realismo entre el desarrollo y el subdesarrollo*, Madrid, Ciencia Nueva, 1966 (En Ciencia Nueva, una editorial próxima al PCE, publicó Sacristán en 1967 *Lecturas I. Goethe, Heine*).

explorar los condicionamientos y las perspectivas de su hacer; y un etcétera que incluye principalmente a los adelantados de la investigación interdisciplinaria”, y no solo de entre disciplinas clásicas, sino también de entre lo que tradicionalmente se designaba como teoría y arte o práctica.

Sin perjuicio del predominio de las medidas negativas, de la remoción de obstáculos, la fórmula propuesta permitía el complemento de ciertas decisiones positivas compatibles con el respeto ilustrado por la gente (“tratándose de filosofía, o sea, de una de las cristalizaciones clásicas de la autoridad ideológica, toda insistencia es poca en la necesidad de ese respeto”).

Para finalizar su exposición, Sacristán examinaba algunas de esas posibles medidas positivas:

Podía, por ejemplo, pensarse en *un paso no obligatorio, pero sí aconsejado*, de cualesquiera doctorandos por el Instituto Central de Filosofía, incluso cuando el título al que aspiraran no fuera el de doctor en Filosofía. Esa estancia en el Instituto, generalmente junto a miembros del mismo que procedían de la especialidad del doctorando, “tendría la finalidad de facilitar al joven investigador una familiarización con la problemática filosófica de su disciplina, que en la mayor parte de los casos será ajena a sus estudios y trabajos de doctorado en el centro de origen”.

La oferta anual de cursos no obligatorios a cada especialidad o grupo de especialidades por el Instituto de Filosofía, “una de las pocas actividades puramente docentes en sentido tradicional”, tendería a despertar en los estudiantes, ya antes de la licenciatura, la consciencia de y el interés por la reflexión filosófica.

La oferta también anual, *pero abierta a cualquier público*, de un ciclo de conferencias de concepción más divulgadora incluso que los cursos últimamente aludidos, contribuiría a relacionar la Universidad con la ciudadanía, así como a los estudiantes de disciplinas diversas. Esos ciclos debían tener como objeto principal la información acerca de los conocimientos existentes en alguna rama, presentados desde los puntos de vista filosóficos de la investigación de fundamentos y de la perspectiva histórica.

La función más esencial del Instituto, en su relación con las diversas especialidades, no sería directamente didáctica. Consistiría en funcionar como centro articulador del filosofar de los diversos científicos. No solo del de sus miembros exclusivos, ni solo del de estos y el de aquellos otros que sigan perteneciendo a Facultades, sino también del de los profesores que, por cualesquiera razones, no formen parte del Instituto.

La organización periódica de coloquios y de discusiones a las que podían tener acceso como público doctores y licenciados de cualesquiera especialidades; la publicación de las actas de esas sesiones; el apoyo a cualquier investigación, realizada dentro o fuera del Instituto, de la que pudiera esperarse una aportación de orden teórico puro; la promoción de investigaciones interdisciplinarias; la invitación a artistas y hombres y mujeres de la práctica⁹⁶ cuya experiencia y cuyo juicio fueran de presumible interés para la comprensión de la realidad.

Esos y otros modos de cumplir la función de articular el pensamiento con valor filosófico, concluía Sacristán, se desprendían positivamente de la remoción de los obstáculos ideológicos tradicionalmente puestos al pensamiento libre por las constricciones institucionales académicas.

En síntesis: ni una sola gota de fobosofía, vindicación del filosofar, aguda crítica de las instituciones y la hegemonía filosófica más que anacrónica de aquellos años y, por supuesto, nada de colaborador conspicuo del sistema para acabar con todo germen de pensamiento crítico.

⁹⁶ La militancia política antifranquista de Sacristán le había permitido conocer la «sabiduría filosófica» de muchos activistas obreros. Durante su estancia en el Instituto de Lógica Matemática a mediados de los años 50, asistió a un seminario sobre marxismo impartido por el obrero fresador alemán, Hans Schweins, el secretario general del PCA de Münster.

Análisis de un plan de estudios

En el otoño de 1968, un grupo de delegados estudiantiles de la sección de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UB solicitaron la opinión de Sacristán sobre el nuevo plan de estudios de la sección. Pocas horas más tarde, según testimonio de Pere de la Fuente, uno de estos delegados, Sacristán les respondió con una “Nota acerca del plan de estudios de la sección de filosofía”⁹⁷, un texto breve que, sin poner en cuestión la existencia de la propia sección, recogía también algunas de sus tesis e ideas más interesantes, así como sus propuestas, muy infrecuentes en aquellos años, sobre el tipo de formación más adecuada para los estudiantes de Filosofía.

La distinción entre «Filosofía» y «Psicología» era ya un primer reconocimiento del carácter anacrónico de las secciones de filosofía, señalaba de entrada Sacristán. Estas secciones, por estar inspiradas en una cultura arcaica, contenían como filosofía materias que eran desde hacía tiempo ciencias positivas en sentido amplio, un capítulo de la Metafísica en otras épocas. Una materia así era la Psicología. El desgajarla de la Filosofía era reconocer ese hecho, aunque el mantenerla como parte de la antigua sección era reconocerlo a medias. Consecuencias en la práctica, “como los estudiantes de psicología no tendrán, si siguen siendo estudiantes de letras, suficiente preparación en filosofía, ni en sociología, ni en matemática, ni en patología general, el resultado será la producción de una nueva categoría de incompetentes, más peligrosos que antes porque estarán titulados como especialistas”.

En cuanto a la filosofía misma, se hacía más patente que nunca el hecho de que los planes de estudio la trataban en realidad como si fuera una ciencia positiva, “puesto que ahora aparece coordinada con una ciencia positiva (la psicología)”. La situación era contradictoria hasta con el concepto más tradicional de la disciplina.

Entre las asignaturas comunes a las carreras de Filosofía y Psicología había por lo menos cuatro (de cinco) que podían entenderse ya como especulación filosófica trasnochada, ya como ciencia positiva. Eran la lógica, la psicología, la antropología y la sociología. El único punto de vista admisible era que las cuatro eran ciencias positivas “en sentido amplio, es decir: más o menos capaces de realizar el ideal de la teoría propiamente dicha,⁹⁸ pero todas tratadas ya con métodos científico-positivos y con la consciente intención de hacer de ellas teorías positivas”.

Dejando aparte la lógica, que, en opinión de Manuel Sacristán, por su naturaleza formal⁹⁹ y por su utilidad instrumental directa o indirecta, debía ser obligatoria para todos los estudiantes, ¿qué privilegio tenían las otras tres disciplinas respecto de la física, la genética o la economía? El que aparecieran en filosofía aquellas tres disciplinas y no las otras tomadas como ejemplo se debía simplemente a que los redactores del plan habían tenido ya tiempo (¡siglos!) para darse cuenta de que la física era una ciencia positiva, mientras que aún no se habían dado cuenta de que esa consideración regía también por lo que hacía a la sociología, por ejemplo.

⁹⁷ Puede compararse con su “Consideración acerca de la reforma del plan de estudios de la Facultad”, 2 de julio de 1979, reimpresa en M. Sacristán, *Intervenciones políticas*, ob. cit., pp. 232-235. Comenta en este texto la reforma del plan de estudios de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la UB. En su origen, una comunicación a la Asamblea de los Profesores No Numerarios (PNNs), profesores en precario, de la Facultad. Él mismo era uno de ellos.

⁹⁸ En una observación de lectura de 1981, señalaba Sacristán: “No hay *theoria* que no se prolongue en *techné*, si es buena teoría. Pero eso es una cosa, y otra que hay que manipular menos y acariciar más la naturaleza. Lo esencial es que la técnica de acariciar no puede basarse sino en la misma teoría que posibilita la técnica del violar y destruir”.

⁹⁹ En la voz “Lógica formal” (Enciclopedia Larousse, 1967; ahora en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 284-293) apuntaba el autor: “Muchos de los varios significados que ha tenido en la historia de la filosofía la palabra “lógica” (teoría del conocimiento, teoría del método, doctrina de la estructura y el proceso de la realidad) han quedado hoy completamente fuera del uso aceptado de la expresión ‘lógica formal’. De acuerdo con este uso la lógica formal es una teoría de la forma o estructura del razonamiento deductivo, prescindiendo de su contenido de cada caso (por ejemplo, de la verdad o la falsedad empíricas de la conclusión de un concreto razonamiento usado en la ciencia o en la práctica cotidiana)”.

En conclusión, el plan considerado no era más que una conservación ligeramente reformista de un vago y contradictorio concepto de filosofía propio de otras épocas. El plan mantenía aún un concepto metafísico de algunas ciencias (las sociales), mientras se había dejado ya arrastrar por la cultura moderna en algunas otras (las naturales).

En cuanto al problema de los cursos comunes a todas las secciones de la facultad de letras, podía contemplarse del modo siguiente desde el punto de vista de la sección de filosofía: “a) Los cursos comunes contienen la enseñanza de algunas disciplinas instrumentales útiles para el estudiante de filosofía: el griego y el latín; b) aparte de eso, suponen meramente una ampliación de la cultura general del estudiante”.

Era sentido común afirmar que una facultad universitaria no tenía como función promover la cultura general. En su opinión, esta podía conseguirse leyendo y asistiendo a cursos de varias facultades. Quedaba la utilidad de latín y griego, imprescindible para la lectura de los clásicos (como por lo demás, añadía, el alemán, el inglés o el francés).¹⁰⁰ Pero dado que existía una sección de clásicos y otras de filología románica y germánica, los dos cursos de comunes podían suprimirse como tales. Los estudiantes, según su inclinación, podían enriquecer su cultura general por su cuenta “unos con orientación cosmológica, otros con orientación histórica”, dejando de ser tratados como niños a los que se reglamenta hasta la cultura general. Los dos primeros años podrían ya ser una propedéutica filosófica, los últimos quedarían libres para una verdadera iniciación en la investigación.

Para asegurar académicamente que los estudiantes dispusieran de un conocimiento mínimo de materias instrumentales, bastaría con introducir en el tercer año de estudios, “cualquiera que fuera el curso en el cual cada estudiante estuviera matriculado, excepto 5º”, un examen que versara por lo menos sobre griego, latín (traducción de clásicos) y una disciplina necesaria para leer rectamente filosofía moderna, a saber, el análisis matemático clásico, hasta el cálculo infinitesimal, suficiente para entender bien la mecánica clásica. Cada estudiante debería poder preparar ese examen durante tres años y a su gusto, escogiendo los profesores que le interesaran de clásicas y de matemática.

O sea, concluía Sacristán, también para su preparación en materias instrumentales, igual que por lo que hace a la cultura general, el estudiante de filosofía debía ser tratado como un adulto responsable. Lo único que debía controlar la sección era si el estudiante, en su tercer año de estudios, era o no capaz de leer¹⁰¹ y entender los clásicos filosóficos. Nada más... y nada menos.

Más allá del lugar de la filosofía en los estudios superiores

Y hubo más. El 3 de febrero de 1970, Sacristán impartió una nueva conferencia con el título “Más sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza (España). No existe grabación de la misma. Solo nos ha llegado un esquema de su intervención que puede consultarse entre la documentación depositada en BFEEUB.

En el primer punto del guion (muy a lo *Tractatus*, como era habitual en él), Sacristán hacía referencia a su texto del verano de 1967 en los siguientes términos:

¹⁰⁰ Sacristán insistió en numerosas ocasiones en la importancia del conocimiento de las lenguas clásicas (latín, griego) y de dos o tres idiomas modernos cuando se le pedía consejo sobre ello. Sus discípulos más próximos poseían estos conocimientos.

¹⁰¹ Compartiendo una célebre preocupación vital de Goethe, el joven Sacristán escribió: “Poco a poco va uno descubriendo que es más difícil saber leer que ser un genio”, en una reseña crítica a la edición por J. M. Perrin de algunos escritos de Simone Weil [*Attente de Dieu*, París, 1950], reseña originariamente publicada en *Laye*, 1951, n° 14, p. 69; reeditada en M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., pp. 470-471.

1. Sobre el contenido del folleto “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”. Resumen.

1.1. Caducidad de la filosofía como conocimiento directo del mundo.

1.1.1. “Directo” ha de entenderse *cum grano salis*: tampoco las ciencias son conocimiento directo. No lo hay. Diferenciación por la intención y el sometimiento a exigencias. “Intención seria”. O: conocimiento e interpretación.

1.2. La filosofía como dos niveles de operación (lo más parecido a directo aunque es crítico).

1.2.1. Ejemplificación en relación con la ciencia.

1.3. Pero visión del mundo no es sistema en sentido clásico, ni “teoría”.

1.3.1. Lo que refuta actitudes como la de Ruhl.

1.4. La institución como especialidad tiende a implicar, por su organización interna y, sobre todo, por su posición, un saber positivo sistemático. Es ella misma, incluso ya como forma, ideológica.

1.5. De aquí la condena y la conclusión práctica.

En el segundo punto del esquema, se recogía un comentario crítico del filósofo barcelonés republicano Josep Ferrater Mora,¹⁰² entonces exiliado, y se aceptaba que “la Universidad sin ninguna clase de institucionalización de la filosofía podría ser, subsistiendo todo lo demás, *institucionalización del positivismo*”, del positivismo más estrecho y antifilosófico. Más aún, señalaba Sacristán, “si se creía en la justificación de la condena de la sección de filosofía, hay que discutir, pues, la Universidad entera”, una vez abandonada la solución del Instituto.

2. Crítica de la solución propuesta en el folleto.

2.1. Descripción: doctorado, por salvar la filosofía en la Universidad.

2.2. Lo cual es, naturalmente, una solución que todavía institucionaliza el filosofar, y políticamente, como es obvio.

2.2.1. Por eso es válida la crítica de Ferrater¹⁰³.

2.3. Pero entonces se plantea ya el problema de la Universidad misma. Porque

2.3.1. Aunque quizás no para la filosofía

2.3.1.1. Pues bastaría con eliminarla del todo institucionalmente, pese a lo cual seguiría habiendo filosofar.

2.3.2. Sin embargo, la Universidad sin ninguna clase de institucionalización de la filosofía podría ser, subsistiendo todo lo demás, *institucionalización de positivismo*.

¹⁰² Sobre la relación entre M. Sacristán y J. Ferrater Mora, véase S. López Arnal, *Siete historias lógicas y un cuento breve. En torno a la obra lógica y epistemológica de Manuel Sacristán Luzón*, Barcelona, Bellaterra, 2017, pp. 39-73.

¹⁰³ Señala Juan-Ramón Capella, *La práctica de Manuel Sacristán*, ob. cit., p. 95, en nota a pie de página: “Sacristán volvió sobre el tema del panfleto en una conferencia dada el 3 de febrero de 1970 en la Universidad de Zaragoza. En ella aceptaba una crítica de Ferrater Mora, el cual había señalado que la propuesta de Sacristán –el cultivo universitario de la filosofía en el plano de los doctorados, para licenciados en alguna especialidad científica– seguía institucionalizando el filosofar. Ahora bien: si la crítica de Ferrater era correcta y en consecuencia se eliminaba el filosofar, eso sería equivalente a la institucionalización universitaria del puro positivismo científico. Por lo que en realidad habría que cuestionar la universidad entera, vista como institución materializadora de una particular división política-social del trabajo. Quedaba prefigurada así la temática de lo que sería uno de los escritos más influyentes de Sacristán: ‘La Universidad y la división del trabajo’”.

2.4. Si se cree en la justificación de la condena de la sección de filosofía, hay que discutir, pues, la Universidad entera¹⁰⁴.

2.4.1. Una vez abandonada la solución Instituto.

2.5. Quizás en el caso de cualquier otro estudio lo razonable fuera desistir de la tesis primera por no pasar a discutirlo todo. Pero lo que hace (o permite) que en el caso de la filosofía uno tenga más acuciantemente a la vista problemas y perspectivas que en otros campos más lejanos es el hecho de que la filosofía misma encarna frecuentemente aspiraciones más o menos pensadas como respuestas a aquellos problemas y cumplimiento de aquellas perspectivas.

2.5.1. Y esto no es cuestión solo de escuelas o de filósofos sueltos. Como no sean los positivistas, ¡y hasta ellos han dado propuestas o políticas revolucionarias! (Pannekoek, Korsch)!

Eso era, señalaba el conferenciante en el punto 2.5.2, lo que había motivado la frase de Marx de la superación/realización de la filosofía “no ya de puntos de vista de su cultivo y que es lo único discutido aquí”.

No fue la última aproximación de Sacristán a asuntos metafilosóficos. Fueron frecuentes sus comentarios en las conferencias sobre política de la ciencia que dictó en sus últimos años y en sus clases de Metodología de las ciencias sociales, desde su vuelta a la Facultad de Económicas tras la muerte del dictador golpista hasta el último curso que pudo impartir en 1984-1985.¹⁰⁵

Así, por ejemplo, en “De la filosofía de la ciencia a la política de la ciencia”, una conferencia impartida en la Facultad de Ingenieros Superiores de la UB el 3 de noviembre de 1976, dentro de unas jornadas en las que también participaron dos grandes filósofos españoles ya fallecidos, Jesús Mosterín y Javier Muguerza, Sacristán ponía énfasis en la necesidad de concreción, de redondeo práctico del filosofar. Solo una salida que, con la racionalidad adquirida, reconociera al mismo tiempo la inviabilidad de una política de la ciencia *simplemente progresista*, prometía, en su opinión, “una perspectiva que no sea oscurantista, una perspectiva que no sea la simple nostalgia de la parcial plenitud pasada, de la que no hay que olvidar nunca que fue una plenitud ideal, admirable y conservable como ideal, pero pensada, practicada y hasta conocida solo por las clases y castas dominantes de cada modo de producción”.

Si ese era el trasfondo, añadía, quería ahora a arriesgarse a unas cuantas hipótesis concretas, obligado por varias cosas. Un poco por temperamento. “Yo era filósofo en sentido académico y dejé de serlo hace mucho tiempo¹⁰⁶, *pensando que filosofar era otra cosa* y que esa otra cosa es algo que tiene que redondearse siempre en el campo de la práctica, lo cual me obliga a intentar unas hipótesis de política de la ciencia”. Luego, además, por la enorme generalidad con la que se había visto obligado a trabajar J. Mosterín, “en el plano más abstracto de la temática con la que nos encontramos los tres de esta tarde”. En la otra punta se encontraba él, que debía entonces esforzarse “por llegar a la mayor concreción posible desde una mesa”, aunque no fuera una mesa filosófica el lugar de las concreciones máximas, como era sabido.

Otra característica, pues, de su filosofar: la necesidad redondear la reflexión filosófica en campos no estrictamente teóricos con propuestas, con sugerencias de intervención político-social.

Veamos un segundo ejemplo. En “Reflexión sobre una política socialista de la ciencia”¹⁰⁷, una conferencia del 17 de mayo de 1979 impartida dentro de unas jornadas organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras de la

¹⁰⁴ Lo hará, como se ha señalado, conversando críticamente con Ortega en “La Universidad y la división del trabajo” (1971), en M. Sacristán, *Intervenciones políticas*, ob. cit., pp. 98-152.

¹⁰⁵ También en una conferencia que impartió el 31/1/75 en Filosofía y Letras de la UB: “Sobre las facultades de Letras” (BFEEUB).

¹⁰⁶ Desde 1956, desde su vuelta del Instituto de Lógica de Münster y su incorporación a la tradición marxista.

¹⁰⁷ Véase M. Sacristán, *Seis conferencias*, Vilassar de Dalt, El Viejo Topo, 2005 (ed. de S. López Arnal), pp. 55-82.

UB (en las que, entre otros, también participaron Emilio Lledó, Gustavo Bueno y José M^a Valverde)¹⁰⁸, Sacristán apuntaba que una segunda observación, que sí tenía “la intención de buscar complicidad con los demás”, se debía a su deseo de subrayar que un tema como el tratado era un tema filosófico, que ese era un asunto de “filosofía de todos modos, a pesar de que la redacción del texto, hecha con un poco de precipitación, no lo sugiera a primera vista”.

Una reflexión sobre política de la ciencia de esas características “era un asunto altamente filosófico”. Primero, porque era un problema de vida cotidiana el de la política de la ciencia, no era un problema encasillable en ninguna especialidad científica. Y los problemas cuya resolución solo se podían conseguir –añadía– en la práctica de la vida cotidiana eran problemas, por regla general, “siempre con muchas implicaciones metafísicas y valorativas, salvo en sus aspectos más modestamente técnicos, no resolubles por vía positiva, positiva en el sentido en que se dice eso de las ciencias que ponen sus objetos y sus primeros conceptos y proposiciones”.

Esas cuestiones que solo se podían resolver en la “vida cotidiana”, dejaban ver muy claramente que, contra la ilusión de una respetable tradición filosófica entre la que contaba a uno de los pocos filósofos que consideraba que habían sido maestros suyos (“que me han enseñado algo, Scholz, el metafísico y lógico protestante de Westfalia, de la primera mitad de siglo”), contra lo que ellos habían esperado, no existía la posibilidad de una metafísica como ciencia rigurosa.¹⁰⁹ Se empezaba intentando hacer metafísica como ciencia rigurosa y al final, en el último capítulo, resultaba ser una modesta lógica. La metafísica de verdad no era ciencia rigurosa, era filosofía en el sentido más tradicional y amplio de la palabra.

Con esa observación no pretendía, como era obvio, hacer anticientificismo sino todo lo contrario: lo que apuntaba era que intentar hacer metafísica como ciencia rigurosa era no saber qué es ciencia y, consiguientemente, practicar también mala metafísica.

Era este el primer motivo por el que un problema como el de la política de la ciencia, *realmente resoluble solo en la práctica de la vida, era un problema eminentemente filosófico*. La segunda razón, más académica, era que todo planteamiento metacientífico que tratara sobre la ciencia había sido siempre tradicionalmente distrito filosófico, muy cultivado por los filósofos siempre. Por él mismo, especialmente en sus últimos diez años, cuando el marco político del país no le fue tan contrario.

A veces sucede

En resumen: ni lectura atenta, ni tampoco lectura interesante la de aquella experiencia didáctico-filosófica sobre el opúsculo de Sacristán recordada por Manuel Cruz en su conferencia. Ni positivismo estrecho, ni antifilosofía, ni fobosofía, ni antimetafísica generalizada, ni hablar por hablar, ni pensador neoliberal enemigo del pensar verdadero, ni colaborador conspicuo del sistema para aniquilar con todo germen de pensamiento crítico, ni tampoco, desde luego (como algunos autores han afirmado sin el más mínimo conocimiento de causa), viaje desde el totalitarismo falangista al totalitarismo comunista. “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” fue otra cosa: tesis metafísicas largamente meditadas, que incorporaban, sin ruptura ni cambios de perspectiva, reflexiones previas, junto con inusuales y nada corporativistas propuestas organizativas (la concreción como aspiración filosófica).

Sin duda, la situación de las facultades de filosofía españolas de finales de los 60 influyó decisivamente en las consideraciones del autor. Pero es también innegable que las críticas, conjeturas, sugerencias y argumentos del

¹⁰⁸ Véase S. López Arnal, *Manuel Sacristán y José María Valverde. Amistad a lo lejos* (2010), con edición y prólogo de Manuel Talens, disponible en <http://espai-marx.net/elsarbres/review/manuel-sacristan-y-jose-maria-valverde-amistad-a-lo-largo-salvador-lopez-arnal>.

¹⁰⁹ Alusión a la obra de Scholz del mismo título: *Metaphysik als strenge Wissenschaft*.

traductor de Heráclito y Platón trascienden esas coordenadas espacio-temporales y tienen un alcance más general, menos dependiente de época y circunstancias.

Tras la dedicatoria, el índice y el prefacio¹¹⁰, Víctor Méndez Baiges abre *La tradición de la intradición* con una canción mexicana y unos versos de Petrarca a los que ya hemos aludido: “Pobre y desnuda vas, Filosofía,/ dice la muchedumbre aplicada a la vil ganancia./ Puesto que pocos compañeros tendrás por tu otro camino./ tanto más te pido, espíritu gentil,/ que no abandones tu magnánima empresa”. La canción mexicana, *Malagueña salerosa*, está casi a la altura del gran poeta italiano: “Si por pobre me desprecias,/ yo te concedo razón;/ yo te concedo razón,/ si por pobre me desprecias./ Yo no te ofrezco riquezas,/ te ofrezco mi corazón,/ te ofrezco mi corazón/ a cambio de mis pobrezaas”.

Tampoco Sacristán ofreció ni aspiró a riquezas –o a ensoñaciones gnoseológicas y filosóficas–, sino a un filosofar sin trampas, pobre y desnudo, modesto, crítico y autocrítico, auténtico, nunca servil, asentado y conocedor de la tradición, que intentó estar siempre a la altura en las difíciles circunstancias que amordazaron al país en el que fue asesinado Federico García Lorca en un tiempo de duro silencio y represión, pero también de resistencia y esperanza. Un filosofar que ayudara, en la estela de Ortega, a bien protagonizar el drama que es la vida (especialmente para los sectores más vulnerables e indefensos, la apuesta *poliética* de Sacristán), a vertebrar con justicia el cuerpo que es la sociedad, a construir fraternalmente y en armonía con la Naturaleza el organismo que es nuestro mundo y a vitalizar creativamente todo lo que es vida en común.

No podía ser menos en alguien que, como también ha apuntado Méndez Baiges tomando pie en un texto de Sacristán sobre Heinrich Scholz, puede ser considerado un hombre de destino: un hombre, una mujer, de destino es un ser humano que ha impuesto máximas –o en un nivel más elevado, concepciones– que no podemos en modo alguno suprimir sin suprimirnos a nosotros mismos, sin desconocernos, sin desconocer inevitables necesidades nuestras¹¹¹. Porque, también con palabras de Víctor Méndez Baiges que yo no podría mejorar, “a veces sucede lo imprevisible. Una planta crece casi sin agua y sin luz en la pura roca. Cuando todos están sentados, alguien está de pie, o lo contrario. Todos bailan una música y alguien no hace ni caso. A veces, eso sucede”.¹¹²

¹¹⁰ Un deslumbrante y conmovedor texto literario-filosófico.

¹¹¹ M. Sacristán, *Papeles de filosofía*, ob. cit., p. 65.

¹¹² V. Méndez Baiges, *La tradición de la intradición*, ob. cit., p. 388.

FACUNDO NAHUEL MARTÍN

AGENCIA INCORPORADA MATERIALISMO, SUBJETIVIDAD, NATURALEZA*

*All of nature in its place
By hand of the designer
Comes our Charlie spins the world
From here to Asia Minor
In between the Platypus
And perfect Aphrodite
Charlie come with opposing thumb
To quuestion the Almighty*

*Over the river and over the sea
Through holy storm and thunder
Steer a course for a brave new world
Of common sense and wonder*

Chumbawamba¹

En este trabajo, bajo el formato del ensayo, voy a proponer algunas consideraciones filosóficas en torno a la posibilidad de un *giro materialista en las teorías críticas*. Desde mi punto de vista, ese giro es necesario por razones tanto prácticas, dadas por la situación histórica, como teóricas, relacionadas con avances y descubrimientos en las ciencias naturales. Creo que las teorías críticas, como las humanidades de conjunto (al menos en el mundo «continental»), han sido, por lo general, *limitadamente materialistas*, al menos en lo que concierne a la relación con las ciencias naturales, en especial con respecto al conocimiento de los seres humanos en términos de las ciencias de la vida. Ningún materialismo consecuente e intelectualmente honesto puede ser hasta el final antinaturalista y anticientífico. Sin embargo, las teorías críticas tendieron a relacionarse con las ciencias naturales de maneras generalmente defensivas, más preocupadas por preservar la autonomía intelectual de las humanidades que por construir puentes explicativos con la biología, las neurociencias, la teoría de la evolución, etc. Va siendo tiempo de desandar esa fisura intelectual, hacia formulaciones de la teoría crítica capaces de dialogar de manera productiva, y no solo defensiva, con las ciencias de la naturaleza.

Las razones para el giro al *materialismo-como-naturalismo* son, de vuelta, tanto históricas como teóricas. Históricamente, asistimos a una *situación enredada* o enmarañada, que demanda una clarificación intelectual

* En el presente artículo se presentan, a modo de adelanto, algunas tesis del libro *Ensayo de ilustración sensible. Para un giro materialista en las teorías críticas*, de próxima aparición. Asimismo, una versión preliminar fue presentada en el I Coloquio Internacional de la Red Cosmografías (Córdoba, septiembre de 2022).

¹ Primeras estrofas de la canción “Charlie”, que la banda británica Chumbawamba grabó para su álbum *The Boy Bands Have Won* (2008).

más allá del enquistado dualismo de sociedad y naturaleza. Desde mi punto de vista, en este contexto enredado se pueden reconocer tres dimensiones: 1) la creciente modificación técnica del organismo humano; 2) la crisis ecológica; y 3) la interacción entre tecnología y sociedad.

1) Las humanidades heredamos un dualismo fuerte de historia y biología. La primera delimitaría un dominio escindido de lo social, lo cultural o lo simbólico, donde existirían la subjetividad y la agencia, excluidas del dominio biológico. La vida biológica es a menudo considerada como una determinación meramente externa de la subjetividad, que puede ser relevante en términos de la (pre)historia evolutiva de la especie, pero no explica las estructuras profundas que gobiernan la agencia humana. Esta dicotomía es difícil de sostener en un tiempo donde los *organismos* humanos son, de maneras todavía limitadas pero cada vez más amplias, profundas y masivas, objetos y sujetos de intervenciones, modificaciones y disrupciones de calado, que tienen importancia para la subjetividad incorporada y no se pueden relegar al terreno de dimensiones extrínsecas. ¿Podemos pensar que novedades técnicas que movilizan la biología humana, como las hormonas sintéticas, los psicofármacos y las prótesis mecánicas, son ajenas al nervio íntimo de la subjetividad? La idea de que la subjetividad humana se constituye solo en relación con contextos simbólicos, culturales o sociales en sentido acotado, parece puesta en cuestión por el proceso de la modernidad capitalista, con su capacidad única para la movilización disruptiva, y también transformadora, de los organismos y sus ambientes.²

2) La segunda dimensión enmarañada es la crisis ecológica en curso, que ya se vuelve imposible de negar. La pandemia de covid-19, los incendios forestales, las olas de calor, por citar solo algunos casos manifiestos a la experiencia subjetiva, dan cuenta de una aceleración en las disrupciones social-naturales. Aprendemos lo que, en verdad, siempre supimos, pero no teorizamos adecuadamente en las «humanidades»: que la sociedad no gira en el vacío, no pertenece al reino depurado del espíritu o la cultura y no puede conocerse solo por medios hermenéuticos o centrados en el discurso. La sociedad está emplazada en la naturaleza biológica y ecológica, de la que forma parte y con la que guarda una dependencia existencial unilateral (puede haber vida biológica sin sociedad humana, no al revés). Bajo la condición del Antropoceno, con el calentamiento global acelerándose, resulta evidente que es un error intelectual y político separar de manera dualista a la sociedad de la naturaleza. Corrientes de pensamiento como el ecomarxismo vienen haciendo aportes de importancia para construir una teoría de las causas sociales (“capitalogénicas”) de la crisis ambiental, produciendo modelos menos dualistas de la interacción social-natural. Estas teorías desafían el fuerte dualismo sociedad/naturaleza que caracteriza a la tradición marxista occidental, y por extensión a buena parte de las teorías críticas.³

3) La tercera dimensión enredada del presente es el cambio tecnológico. Las humanidades experimentan un renovado interés por la filosofía de la técnica, al ritmo de una vida social cada vez más atravesada por los sistemas de datos, la omnipresencia de las redes sociales, los nuevos procesos de automatización, el desarrollo de la inteligencia artificial, etc. Al mismo tiempo, las izquierdas anticapitalistas parece que se enfrentan cada vez más a la necesidad de pensar de maneras creativas sus imaginarios tecnológicos de futuro. En este punto, sin embargo, también priman las visiones unilaterales, y la «pregunta por la tecnología» parece dividir aguas entre izquierdas tecnoutópicas, aceleracionistas, *modernistas*, etc., de una parte, e izquierdas *románticas*, a veces tecnófobas (o al menos desconfiadas de la tecnología), que parecen rechazar a

² Cada una de estas dimensiones enmarañadas de la situación presente tiene un estado de la cuestión propio, o puede remitirse a un cuerpo de nuevas teorías críticas que rompen con la matriz de análisis «solo social», para dialogar de maneras novedosas con las materialidades de la biología, la tecnología, el medio ambiente, etc. Para una buena presentación de este primer «giro biológico» en las teorías críticas, me parecen especialmente importantes algunos aportes en la teoría feminista. Véase S. Alaimo y S. Henckman, *Material Feminisms*, Indiana University Press, 2008; H. Hester, *Xenofeminismo*, Caja Negra, 2018; R. Braidotti, *The Posthuman*, Wiley, 2013; así como los trabajos pioneros de Preciado, como *Manifiesto contrasexual*, Anagrama, 2000, o el clásico “Manifiesto Cyborg” de Donna Haraway, en *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Universidad de Valencia, 1991.

³ Para una recopilación sobre el Antropoceno, véase R. Andrés, *La geología del Antropoceno*, ed. independiente, 2022. En el marco de las teorías críticas, es de especial importancia la corriente ecomarxista. Vid. I. Angus, *Facing the Anthropocene*, Monthly Review Press, 2016; J. B. Foster et. al., *The Ecological Rift*, Monthly Review Press, 2010; entre otros.

la modernidad de conjunto (antes que al capitalismo), de la otra. Los imaginarios de las teorías críticas se ven crispados y atravesados por la cuestión tecnológica de nuevas maneras en un contexto de disrupción creciente de la vida social y biológica.⁴

Teorías críticas y agencia

La actual situación enredada demanda algo como una teoría social crítica, pero que ya no sea *solo social*. Las complicaciones sociedad-tecnología-naturaleza de nuestro presente parece que demandan superar el enquistado antinaturalismo de la tradición recibida. Esta revisión intelectual de calado habilita una pregunta: ¿por qué las teorías críticas han sido tan *antinaturalistas*? ¿Por qué esa hostilidad y desconfianza hacia las ciencias naturales, en especial a la biología? La respuesta radica, creo, en que asumimos un profundo *dualismo de naturaleza y libertad*. No hay teorías críticas (marxistas, feministas, poscoloniales, ambientalistas, lo que se nos ocurra) sin *presuponer la realidad de la agencia*. Solamente si hay agencia incorporada, situada en una primera persona, cobra sentido hablar de *dominación, emancipación, explotación*, etc. La «carga normativa» de las teorías críticas presupone la realidad efectiva de la agencia.

Uso la expresión «teorías críticas» de manera muy amplia, una manera que va más allá del sentido que le diera Max Horkheimer en 1937.⁵ Razmig Keucheyan provee una definición general de las *nuevas teorías críticas*:

[Una teoría crítica] necesariamente contiene una dimensión política. Las teorías críticas rechazan el axioma epistemológico de «neutralidad valorativa» postulado por Max Weber a principios del siglo XX en sus ensayos sobre la metodología de las ciencias sociales. En ellas, lo descriptivo y lo normativo (es decir, lo político) están inextricablemente vinculados.⁶

Con *teorías críticas* me refiero a las formas de la teoría social que asumen un punto de vista valorativo explícito porque guardan una relación directa con la subjetividad y la agencia. Son teorías irreducibles a la mirada objetivante de la tercera persona, en cuanto se dirigen a un sujeto que actúa en el mundo por su cuenta y riesgo, a partir de consideraciones ético-políticas encarnadas. Rechazan, por su punto de partida metodológico, al materialismo eliminativo de la subjetividad, al materialismo como cientificismo mecánico y reduccionismo simplón. Solo en cuanto las personas interpretamos nuestras vidas como algo abierto y cambiante por la acción, es que el proyecto de una teoría crítica –en sentido amplio– tiene sentido.

Las ideas de arriba remiten a una primera «regla», una constricción intelectual, que necesitamos seguir cunado hacemos teoría crítica: la agencia no se puede negar o eliminar por reducción. No podemos decir que la agencia subjetiva es un simple efecto del discurso, un epifenómeno de la actividad neuronal, un saldo mecánico de la historia evolutiva de la especie o un mero atributo del capital. Si hacemos teoría crítica, asumimos en el punto de partida que la agencia subjetiva es real. Solo ese presupuesto habilita el indispensable *lenguaje descriptivo con carga valorativa (opresión, explotación, exclusión, etc.)* que da su sentido a la crítica.

⁴ Para una discusión general sobre la técnica desde una perspectiva de teoría crítica son muy importantes los trabajos de Andrew Feenberg, como *Technosystem. The social life of reason*, Harvard University Press, 2017. Sobre el aceleracionismo, véase N. Srnicek y A. Williams, *Inventar el futuro*, Malpaso, 2018.

⁵ M. Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica” en *Teoría crítica*, Amorrortu, 2003.

⁶ R. Keucheyan, *Hemisferio izquierda*, Siglo XXI, p. 2.

El dualismo en la teoría del sujeto

Por lo general, las teorías críticas han operado bajo un fuerte *dualismo de naturaleza y libertad*. Asumieron que su lenguaje normativo solo es viable en un *dominio propio de la agencia o la subjetividad humanas, separado de la naturaleza –meramente mecánica– por un hiato ontológico*. Este dualismo de naturaleza contra libertad tiene una historia intelectual larga que no puedo reconstruir acá. Sospecho que un hito importante de esa historia es la separación fuerte entre ciencias naturales y ciencias del espíritu durante la reacción antipositivista y antimaterialista de las humanidades continentales en la segunda mitad del siglo XIX. Sería interesante estudiar en qué medida corrientes tan pregnantes como la hermenéutica, la ontología fundamental, el marxismo occidental y la propia Escuela de Fráncfort descienden de esa reacción antinaturalista.

El dualismo de las teorías críticas heredadas, en especial su desconfianza frente a la biología, se debe a la convicción profunda (y a veces implícita, no del todo tematizada) según la cual la *agencia* y la *causalidad*, la actividad subjetiva y el mundo «mecánico» de las ciencias naturales, serían incompatibles por principio. Como vio el filósofo Roy Bhaskar, entre el mecanicismo eliminativo de la subjetividad y los dualismos espiritualistas, hermenéuticos (más recientemente, discursivos), hay una relación de *oposición complementaria*, especular. La hermenéutica dualista y el positivismo reduccionista son «otros perfectos», recíprocos: “se puede considerar que las teorías antinaturalistas de las ciencias sociales consisten enteramente en, o al menos dependen esencialmente de, la inversión, desplazamiento, transformación y/o condensación de temas característicamente positivistas”⁷.

Si las consideraciones del apartado de arriba son mínimamente correctas, superar el dualismo heredado es una urgencia práctica. Nuestros problemas históricos del presente no se tornan legibles en marcos que privilegien la hermenéutica o piensen la sociedad por analogía con un régimen simbólico. Dichos problemas remiten a lo social como sistema *abierto*, emplazado en una naturaleza que lo excede. Lo social es frágil, vulnerable, porque descansa sobre conexiones objetivas, biológicas y biosféricas, que no son construidas socialmente. Las condiciones materiales de posibilidad de lo social, lo subjetivo y lo humano, resultan opacas y recalcitrantes frente a toda mirada «solo social», centrada en el sujeto y sus horizontes de sentido. Las conexiones objetivas del mundo físico son ontológicamente previas a las mediaciones significativas, susceptibles de clarificación hermenéutica, del mundo de la vida atravesado por lo simbólico.

Ahora, ¿qué podemos decir de los aspectos más estrictamente *teóricos* del dualismo sociedad/naturaleza? Como sugiere el filósofo Adrian Johnston, varios desarrollos actuales en las ciencias de la vida exigen, o por lo menos posibilitan, una nueva discusión del dualismo y el antinaturalismo en las humanidades.⁸ La imagen de unas ciencias de la vida *eliminativistas*, comprometidas hasta el fondo con paradigmas mecanicistas que niegan la subjetividad, es sencillamente errada. El giro al naturalismo, el compromiso ontológico con la continuidad real entre la subjetividad humana y la naturaleza biológica, no es solamente una exigencia práctica: es una demanda teórica relacionada con la creciente incorporación de dimensiones subjetivas, fenomenológicas y agenciales en las ciencias de la vida, las neurociencias y la filosofía de la biología. El *proceso de ilustración* incluye un momento de *objetivación naturalista del sujeto humano*, que hoy adquiere contornos más amigables con la teorización de la subjetividad incorporada.

Me parece que es posible y necesario *reconciliar naturaleza y libertad*, o pensar una *physis* de la agencia subjetiva. Esto me lleva a proponer una segunda «regla» o constricción filosófica (la primera dice que *no se puede negar o eliminar del todo la subjetividad*): la *regla de un solo mundo*. A la hora de explicar la

⁷ R. Bhaskar, *The Possibility of Naturalism*, Routledge, 1998, p. 21.

⁸ A. Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism: A Weak Nature Alone*, Northwestern University Press, 2019.

subjetividad, la agencia, la significación y la intencionalidad, *solo tenemos un mundo*, no dos o diecisiete, como dice muy agudamente John Searle.⁹ Bhaskar formula esta continuidad de manera muy clara:

La imagen adecuada de la situación del agente no es una de dos series: una (S1) en la que se determina lo que va a suceder, y la otra (S2) en la que el agente tiene planes y creencias, deseos e intenciones, y generalmente cogita [*cogitates*] su vida. Por supuesto, si esta imagen fuera apropiada, habría un problema en cómo, si existiera S1 (independientemente del grado de nuestro acceso a ella), habría espacio para S2. Pero solo hay una serie, ontológicamente hablando, y es continua con S2.¹⁰

No vale decir que tenemos un mundo para la naturaleza y otro para la cultura: un mundo mecánico compuesto de átomos chocando y máquinas bobas, por un lado; y un mundo espiritual de sujetos intencionales y significados vivenciados, por el otro. Es preciso diferenciar la *autonomía ontológica débil* de los diferentes niveles de análisis de la realidad (donde el nivel social goza de cierta autonomía, claro), de la *autarquía* o *autonomía ontológica fuerte* (donde los niveles de análisis propios de las humanidades aparecen separados de la naturaleza por un corte ontológico). La agencia tiene que ser real para que la teoría crítica sea posible. Y tiene que ser real *en el mundo físico* para que la teoría crítica sea materialista. Si es posible un *giro materialista en las teorías críticas*, esa posibilidad coincide más o menos con la posibilidad de un *materialismo no eliminativo*, un naturalismo lo bastante amplio como para incluir la subjetividad. En lo que sigue, voy a presentar algunos caminos intelectuales posibles hacia este materialismo amplio, que presentaré en términos *emergentistas*. Esta visión emergentista implica romper con un binarismo arraigado que opone naturaleza mecánica, muerta y ajena a la agencia, de una parte; y subjetividad agencial inexplicable físicamente, de la otra.

El organismo: una categoría liminar

El dualismo que separa unas ciencias del espíritu de tipo hermenéutico, de unas ciencias naturales de tipo eliminativo, expresa sus peores efectos a la hora de pensar el *cuerpo* que, indefectiblemente, porta la subjetividad. Para el pensamiento binario, el organismo es un robot, una máquina boba, inerte, pero la gobierna un «irreductible» fantasma semiótico, un espíritu hermenéutico inexplicable biológicamente. La imagen heredada del cuerpo es la de un *robot de carne piloteado por un fantasma intencional, simbólico o hermenéutico*. Para superar esta imagen, es preciso *reconciliar al fantasma y la máquina*. En un modelo más unitario, el sujeto incorporado no es otro que su propio organismo.

Desde mi punto de vista, esta reconciliación buscada es posible por la convergencia de dos líneas de desarrollo, que van de las humanidades a las ciencias naturales, pero también al revés. Del primer movimiento (de las humanidades a las ciencias de la vida) voy a ocuparme muy brevemente. Una cosa es presuponer la agencia, o negarse a tratarla como una ilusión o un epifenómeno, y otra muy distinta es dar por buena, sin mayor análisis, su naturaleza autopercebida. Si las teorías críticas son *teorías*, y no colapsan en la mera «etnografía de los oprimidos», es porque la *subjetividad no es transparente para sí misma*. Conocer la agencia subjetiva requiere teorías, que expliquen su posibilidad y sus límites, sus potencias y constricciones, que no siempre son transparentes para los propios sujetos. La agencia subjetiva es, al fin, una propiedad objetiva: inhiere en órdenes de objetos, en regímenes de entes. Es gobernada por estructuras económicas, sociales, psíquicas, etc., opacas para los agentes. El *descentramiento del sujeto*, tesis según la cual es necesario situar la experiencia de las personas en regímenes de objetos, estructuras, sistemas, *opacos para la*

⁹ J. Searle, *Neurobiology and Freedom*, Columbia University Press, 2007, p. 18.

¹⁰ Bhaskar, *op. cit.*, p. 96.

propia experiencia, es una conquista intelectual de peso del último siglo de ciencias sociales y humanísticas. La feminista Joan Scott, en un conocido artículo, expresa de manera muy clara la necesidad de tomar con distancia crítica la experiencia subjetiva en las teorías críticas:

La evidencia de la experiencia, ya sea concebida a través de una metáfora de la visibilidad o de cualquier otra manera que tome el significado como transparente, reproduce en lugar de cuestionar los sistemas ideológicos dados, aquellos que asumen que los hechos de la historia hablan por sí mismos.¹¹

En general, en las teorías críticas aceptamos y cultivamos el descentramiento del sujeto, pero a condición de *limitar nuestros regímenes ónticos/objetuales a los dominios de la historia, lo social, el discurso o la cultura simbólica*. Aceptamos, entonces, que la subjetividad es constituida por la historia del capital, la ideología, el patriarcado, la modernidad, la razón instrumental, la colonialidad. También aceptamos que esos regímenes ónticos no se transparentan de manera inmediata a la experiencia o la práctica subjetivas, sino que pesan sobre ella como una objetividad inconsciente, *ontológicamente anterior al sujeto*. Ahora, ¿es posible traer a colación regímenes objetuales de la *naturaleza*, en especial de la biología, a las teorías críticas? ¿Es posible tirar abajo las puertas de la ciudadela sitiada de las humanidades, y hacer teoría crítica *a campo abierto*, en mundos de objetos complicados con la biología, el medio ambiente, los cambios técnicos? Ante la crisis ecológica, el dinamismo tecnológico del capital y los avances científicos, ese movimiento parece indispensable. En términos teóricos, creo que podemos *naturalizar parcialmente* la teoría crítica, y volverla continua con la biología. Este camino teórico es la única opción consistente: es contradictorio situar al sujeto en regímenes de entes *solo sociales*, mientras relegamos a la naturaleza a mero objeto *externo* de la praxis. Sebastiano Timpanaro vio esa inconsistencia con claridad en su crítica al marxismo occidental:

A veces la posición del marxista actual parece similar a la del que estando en el primer piso de una casa se vuelve al inquilino del segundo piso y le dice: “¿Ud. cree que es autónomo, que se rige por sí solo? ¡Se equivoca! Su piso solo se sostiene porque se apoya en el mío, y si el mío se hunde, también se hundirá el suyo”; y en cambio, al inquilino de la planta baja le dice: “¿Ud. cree que me sostiene, que me condiciona? ¡Pobre iluso! La planta baja solo existe en cuanto que es planta baja del primer piso. O sea que, en realidad, la auténtica planta baja es el primer piso, y su piso solo es como una especie de sótano al que no se le puede reconocer auténtica existencia”.¹²

El pasaje del *materialismo social* al *naturalismo* se justifica por las contradicciones internas del primero. Es necesaria una *crítica inmanente* de las teorías «solo-sociales» de la subjetividad, que trazan un cordón sanitario frente a la biología. Esto nos instala de lleno en el problema de la relación entre naturaleza y libertad. Si es dable un «giro materialista» en las teorías críticas, este giro exige pensar la relación íntima entre el cuerpo *vivenciado* en primera persona (accesible solo al recuento fenomenológico o textual) y el *organismo* biológico, cognoscible en un régimen «óntico-fáctico» de tercera persona. Las feministas materialistas Stacy Alaimo y Susan Henkman expresan la necesidad de elaborar, en clave de teoría crítica, un *más allá* del cuerpo meramente inscripto en el discurso. “Irónicamente, aunque ha habido una enorme efusión de estudios sobre ‘el cuerpo’ en los últimos veinte años, casi todo el trabajo en esta área se ha limitado al análisis de los *discursos* sobre el cuerpo”¹³. El movimiento que va más allá de los *reduccionismos sociales*, discursivos, culturales, se impone por las contradicciones inmanentes del materialismo «solo-social».

¹¹ J. Scott, “The Evidence of experience” en *Critical Inquiry*, vol. 17, n° 4, 1991, p. 787.

¹² S. Timpanaro, *Sobre el materialismo*, Ediciones IPS, 2022, p. 37.

¹³ Alaimo y Henkman, *op. cit.*, p. 3 (cursivas en el original).

La posibilidad del naturalismo

Hacer teoría crítica «a campo abierto» significa construir puentes intelectuales entre la subjetividad vivenciada (con sus indispensables dimensiones hermenéuticas) y *también* la naturaleza física. Si el materialismo «solo-social» es internamente contradictorio, se impone una pregunta por los recursos intelectuales para *situar la subjetividad agencial en la naturaleza*, y no solo la vida histórica humana. ¿Qué significa, en términos físico-naturales, *tratar, querer, significar, interpretar, desear, aspirar, entender, funcionar, ser adecuado, ser útil, intencionar*? ¿Cómo puede un sistema físico desplegar las propiedades características de la agencia y la subjetividad? Terrence Deacon trata de responder estas preguntas en las 700 páginas de su monumental *Incomplete Nature*.¹⁴ Deacon es un antropólogo biológico y neurocientífico, que investiga en la «zona de intersección» entre la biología y la historia humana. Tiene un estudio importante sobre el origen evolutivo y las particularidades semióticas del lenguaje humano.¹⁵ En este caso, dentro del terreno de la filosofía de la biología científicamente informada, indaga por la relación entre *vida y subjetividad*. A continuación, voy a incorporar también algunas aclaraciones de Jeremy Sherman, un colaborador de Deacon que intentó una explicación accesible de algunas ideas fundamentales en *Neither Ghost nor Machine*.¹⁶

Deacon expresa un «espíritu intelectual» que es más amplio en una parte de las ciencias de la vida, y que podríamos llamar –tomando laxamente la expresión del físico y neurocientífico Cristoph Koch– *reduccionismo romántico*.¹⁷ *Reduccionismo*, porque parte de la convicción de que solo existe el mundo natural, cuyas características básicas son de orden físico. *Romántico*, porque busca vindicar la subjetividad como una dimensión efectiva, real, de la naturaleza, que es preciso *explicar* antes que *eliminar*. Deacon construye un materialismo no eliminativo de tipo emergentista. Nos provee de recursos intelectuales para saltar el muro que separa las humanidades de las ciencias naturales. Se pregunta por la emergencia de los *yoes*, los *propósitos* y los *significados* en un mundo físico que, en su estructura básica, es asignificativo, asubjetivo y carente de propósitos. Se preguntan cómo la mente y el yo emergieron de la materia caótica y asubjetiva que es el sustrato base de nuestro universo.

Deacon caracteriza los varios fenómenos mencionados arriba (querer, significar, etc.) como *entencionales*. Se definen por una *ausencia constitutiva*, porque tienen una *relación intrínseca con lo que no son*. Las propiedades entencionales incluyen no solo la actividad simbólica, sino también algunas actividades indispensables en la vida biológica (funcionar, adaptarse, pero también significar, representar). Implican una «negatividad en la naturaleza» porque se definen por una ausencia o incompletitud intrínseca, una relación interna con algo «desplazado o no presente». Esto incluye desde las funciones que tienen condiciones de satisfacción y las adaptaciones que tienen correlatos ambientales, hasta los pensamientos con contenidos y los propósitos referidos al futuro propios de la «especie simbólica».

El significado [lingüístico] no es lo único que presenta un problema de este tipo. Varias otras relaciones cotidianas también comparten esta característica problemática. La función de una pala no es la pala y no es un agujero en el suelo, sino el potencial que ofrece para hacer los agujeros más fáciles de crear (...)

Cada uno de estos tipos de fenómenos —función, referencia, propósito o valor— es de algún modo incompleto. Hay algo no-ahí allí. Sin este «algo» que falta, serían solo objetos o eventos físicos llanos y simples, que carecerían de estos atributos curiosos. El anhelo, el deseo, la pasión, el apetito, el duelo, la pérdida, la aspiración, todos se basan en una incompletitud intrínseca análoga, una carencia [*without-ness*] integral (IN 13).

¹⁴ T. Deacon, *Incomplete Nature. How Mind Emerged from Matter*, W. W. Norton & Co., 2011. En lo sucesivo, citaré este libro indicando entre paréntesis, en el cuerpo del texto, «IN» y el número de página de referencia.

¹⁵ T. Deacon, *The Symbolic Species*, W. W. Norton & Co., 1997.

¹⁶ J. Sherman, *Neither Ghost nor Machine*, Columbia University Press, 2017.

¹⁷ K. Koch, *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*, MIT Press, 2012.

Los fenómenos entencionales son *ausenciales* [*absential*]. Se definen por una relación intrínseca con lo no dado. Nótese que Deacon tiene en mente una lista amplia de fenómenos, que excede pero incluye al lenguaje y la subjetividad *humanas*. Los sistemas físicos con propiedades funcionales, como las herramientas o los organismos, también son *ausenciales*. Remiten a *posibilidades* de su entorno, en relación con las cuales sus funciones cobran sentido. Así, una pala remite a la capacidad de crear agujeros en el suelo, la estructura cóncava de un bote remite a la capacidad de flotar sobre el agua, y las alas de un pájaro se relacionan con las posibilidades dadas por la atmósfera y la gravedad.

Lo anterior significa que los fenómenos entencionales son múltiples y heterogéneos. Pero están estructurados en una jerarquía anidada. Dependen unos de otros de modo asimétrico, o hay fenómenos entencionales más básicos y otros «de orden superior». Para que haya hablantes del discurso, es necesario que existan seres vivos, pero no a la inversa. La conducta con propósitos requiere representación de fines, que requiere una forma de información, que requiere una organización funcional en relación con el ambiente, que requiere funciones biológicas relacionadas con la supervivencia, etc. Todos estos fenómenos se caracterizan, *en cada nivel*, por ser «acerca de algo»: el organismo tiene dimensiones funcionales acerca de su ambiente, la representación es acerca de las cosas representadas, los fines conscientes son acerca de estados de cosas futuros, etc.

Enseguida voy a tratar de reconstruir los principios básicos de la *autogénesis*, que se relaciona con la vida biológica y da lugar a los fenómenos entencionales más básicos. Antes, una aclaración filosófica general sobre el sentido del proyecto de Deacon. Al afirmar el poder causal de las ausencias, de lo no-presente, Deacon trata de crear las condiciones para hacer lugar a la subjetividad humana en la visión naturalista –en lo fundamental física– del mundo. Con esto intenta subsanar el «escándalo» de la visión científica del mundo: que la «teoría de todo» *nos excluye a nosotros, los que hacemos teorías*. Mientras no puedan (o no quieran) explicar los fenómenos entencionales, las teorías científicas van a excluir irremediablemente la subjetividad, el yo, la agencia y la normatividad.

Nuestras teorías científicas no han podido explicar lo que más importa para nosotros: el lugar del significado, el propósito y el valor en el mundo físico.

Nuestras teorías científicas no han exactamente fallado. Más bien, han excluido cuidadosamente estos fenómenos de la consideración y los han tratado como irrelevantes. Esto se debe a que el contenido de un pensamiento, el objetivo de una acción o la apreciación consciente de una experiencia comparten una característica problemática que parece que los hace inadecuados para el estudio científico. No son exactamente nada físico, aunque dependen de los procesos materiales que ocurren en el cerebro (IN 31).

Los fenómenos constituidos por ausencias expresan un tipo de causalidad novedoso en el mundo físico. La emergencia, para Deacon, se refiere sobre todo a la historia natural de las formas de la causalidad. En la historia del mundo natural emergen *nuevos modos de comportarse de las cosas*, nuevos regímenes causales. Los procesos *orgánicos* y *mentales* expresan un orden causal aparentemente reverso, donde los fines intencionados o perseguidos de hecho por un sistema determinan su conducta actual, o el futuro ausente pero esperado parece que tiene un efecto sobre el presente. En esa historia de la causalidad como se dio en nuestro planeta, la emergencia de la vida es una precondition ontológica (no un presupuesto evolutivo externo) para la génesis de la subjetividad. Para comprender los fenómenos subjetivos, necesitamos primero tener una teoría adecuada de la *vida biológica*. Hay una continuidad fuerte entre mente y vida, o la vida biológica es el *nido* ontológico en cuyo seno puede surgir la vida mental, incluyendo la del sujeto humano.

Independientemente de lo que podamos decir sobre la vida y la mente, han reorganizado radicalmente el tejido causal de los acontecimientos que tienen lugar en la superficie de la Tierra. Por supuesto, la vida y la mente están vinculadas. La sensibilidad [*sentience*] que experimentamos como conciencia tiene sus

precursores en los procesos adaptativos de la vida en general. Son dos extremos de un solo hilo de la evolución. Entonces, no es solo la mente lo que requiere que lleguemos a una comprensión científica de las formas de causalidad dirigidas a un fin; es la vida misma (IN 31).

¿Cuáles son las condiciones mínimas para los fenómenos entencionales? ¿Cuándo un sistema físico empieza a *intentar, significar y funcionar*? El umbral entencional está en *cierta forma de organización realizada en el mundo físico*. Los fenómenos entencionales no pertenecen a las propiedades *elementales* de la naturaleza. Son *emergentes*, aparecieron en algún momento de la historia del universo y dependen de ciertos umbrales dinámicos –y frágiles, llenos de contingencias– de complejidad y articulación. Deacon trata de unir los dominios de la física y la subjetividad sin recurrir a la «magia» o el absurdo. En esto se opone tanto a los materialistas eliminativos como a los humanistas de espíritu dualista. Ambos, al final, acuerdan en que la subjetividad es radicalmente ajena a e incompatible con el mundo físico como lo estudian las ciencias.

Deacon hace una *crítica inmanente del fisicalismo eliminativo*, que podría leerse en paralelo con la crítica inmanente de las teorías críticas dualistas reconstruida más arriba. Debate con una famosa expresión del biólogo Francis Crick, según la cual los anhelos, las alegrías y tristezas de las personas *no son nada más* que ensambles de neuronas y moléculas.¹⁸ Frente a estos materialismos eliminativos, Deacon se pregunta: si la experiencia y la significación son ilusiones subjetivas, ¿para quién son ilusiones? El materialista eliminativo cae en el absurdo, o comete una contradicción performativa, intelectualmente precartesiana, cuando declara que el sujeto es una mera apariencia y, en el fondo, nuestra vida intencional consciente no es *nada más* que moléculas moviéndose. Al declarar que la mente consciente no existe en realidad (*no es nada más que un proceso físico no consciente*), el materialista eliminativo no puede explicar su propia posición de enunciación. Se ve forzado a estudiar el mundo natural desde un metanivel extranatural. Así, las ciencias naturales, con su aspiración a construir teorías totalizantes de la realidad, *no pueden explicar sus propias condiciones de posibilidad epistémicas*.

Por su parte, el teórico humanista, frente a esta forma de científicismo eliminativo, *prefiere la «magia» al absurdo*, o busca preservar la subjetividad declarándola *por principio inexplicable*. “Creer que la experiencia consciente y otros fenómenos intencionales son más como la magia puede parecer al menos más apetecible, si no más plausible, que creer que tales fenómenos en realidad no existen en absoluto” (IN 41). Si el materialismo eliminativo lleva al absurdo porque niega su propia posición de enunciación, el dualismo humanista o espiritualista es incapaz de explicar las interacciones efectivas (crispadas en nuestra situación enredada) entre naturaleza y subjetividad.

El diagnóstico de Deacon no es solamente filosófico o científico, puramente teórico. Es un diagnóstico crítico sobre el proceso de ilustración, donde el avance de las ciencias y la técnica nos pone frente a una paradoja notable. Los humanos parecemos capaces de conquistar el mundo todo con el conocimiento objetivante basado en las ciencias naturales, pero pagamos por ello un enorme precio: la pérdida de sentido de todo lo que hacemos. Esto explica la persistencia, incluso el renacimiento, de los fundamentalismos religiosos y otras formas de irracionalismo ante los avances de la ilustración materialista. Dado que el humanismo secular no es un santuario espiritual lo bastante poderoso para resistir los embates del eliminativismo científico, no es raro que más y más personas le den la espalda a la ciencia (y al proceso de ilustración en conjunto), para volverse al fundamentalismo, la religión y el irracionalismo (IN 511). Pero existe otro camino intelectual, capaz de ahorrarnos la opción de hierro entre la «magia» humanista, el absurdo científicista y la huida a la religión: intentar *explicar qué significa la subjetividad en el mundo material*.

¹⁸ “Usted, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su sentido de la identidad personal y del libre albedrío, no son en realidad más que el comportamiento de un vasto conjunto de células nerviosas y sus moléculas asociadas”. F. Crick, cit. en IN 39.

Emergencia y termodinámica

Los fenómenos entencionales son, además de novedosos, *raros*. Trabajan contra la tendencia general del universo. Los procesos vivos, al igual que los procesos mentales, son *contrógrados* (lo opuesto de *ortógrados*). No ocurren espontáneamente. Son tan raros que parecen antinaturales o hasta extranaturales. Esta rareza demanda una explicación física. Exhiben un orden, una forma y una estructura opuestos a la tendencia espontánea del universo. La norma, como dice la segunda ley de la termodinámica, es que las cosas estén mezcladas, desordenadas, carentes de patrón. Sin embargo, la vida y la mente se caracterizan por mantener, con éxito asombroso, el orden y la regularidad. Como supo ver Erwin Schrödinger en el famoso *What is Life?* de 1944, la vida se caracteriza por la «entropía negativa» o la resistencia a la segunda ley de la termodinámica.

¿Cuál es el rasgo característico de la vida? ¿Cuándo se dice que un trozo de materia está vivo? Cuando continúa «haciendo algo» moviéndose, intercambiando material con su entorno, etc., y eso durante un período mucho más largo de lo que esperaríamos que una pieza inanimada de materia «continúe» en circunstancias similares. Cuando un sistema que no está vivo se aísla o se coloca en un entorno uniforme, todo movimiento por lo general se detiene muy pronto.¹⁹

Los organismos son, como afirman Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, “estructuras disipativas”, capaces de mantener ciertas regularidades en un estado estático reproducible.²⁰ Al decir de Lynn Margulis y Dorion Sagan, son “bolsillos de orden” que se defienden, con éxito siempre provisional, en un universo entrópico.²¹ En términos de Maturana y Varela, los seres vivos son *autopoiéticos*:²² Deacon habla, en la estela de estas teorías, de *autogénesis*. Voy a explicar directamente este concepto, sin detenerme en las diferencias que pueda tener con el campo más amplio de exploraciones en la filosofía de la biología.

Para acercarnos a fenómenos como la vida y la mente tenemos que analizar, primero, la manera como existe el orden en el universo. Los procesos contrógrados más elementales son *morfodinámicos*. Componen *regularidades emergentes*. Resisten transitoriamente la tendencia a la desorganización. Un proceso morfodinámico básico es la emergencia de un remolino en un curso de agua. El remolino es producto de una constricción (un obstáculo, un límite) que reduce las posibilidades de movimiento de las partículas de agua. La aparición del orden (la forma del remolino) resulta de una «negatividad material», esto es, de la sustracción de algunas posibilidades de movimiento para las partículas. El orden, la forma, la estructura, *emergen de la constricción*. Sin constricciones, las partículas tienden a asumir configuraciones caóticas, azarosas. La razón es sencillamente estadística: de todas las distribuciones posibles que pueden adoptar las partículas, la amplia mayoría es mezclada, desordenada, carente de patrón.²³ Si no hay constricciones, el desorden se produce espontáneamente.

El desorden es la tendencia *ortógrada*, espontánea, de la naturaleza (la segunda ley de la termodinámica, en esta lectura, es más una tendencia estadística universal que una fuerza física). Para que aparezca el orden en la naturaleza, es necesario que las configuraciones posibles de las partículas estén limitadas, generalmente por una constricción externa, como el desagüe de la bañera. La constricción hace que algunas configuraciones posibles no se produzcan (*quita posibilidades* a las partículas de agua, o al menos vuelve algunas posibilidades menos probables). Cuando las partículas tienen vedados ciertos caminos

¹⁹ E. Schrödinger, *What is Life?*, Cambridge University Press, 2013, p. 69.

²⁰ I. Prigogine y I. Stengers, *Order out of Chaos*, Bantam, 1981.

²¹ L. Margulis, y D. Sagan, *What is Life*, University of California Press, 1995, p. 151

²² H. Maturana y F. Varela, *De máquinas y seres vivos*, Lumen, 1994.

²³ Sherman, *op. cit.*, p. 45.

dinámicos, cuando algunas de sus posibilidades son sustraídas, entonces las cosas tienden a acomodarse en configuraciones determinadas, regulares, ordenadas. “Para dar sentido físico a los fenómenos entencionales, debemos cambiar nuestro enfoque, de lo que es similar o presente regularmente, para enfocarnos en aquellos *atributos que no se expresan* y esos *estados que no se realizan*” (IN 184, cursivas agregadas).

El fundamento de la regularidad emergente es la *sustracción de posibilidades*. Las regularidades emergentes no *agregan nada sustantivo* al ser natural. Se definen por lo que quitan, por lo que podría pasar, pero es evitado, forzado a la ausencia. Todo orden es producto de un régimen de constricciones materiales operado sobre un nivel de análisis inferior. Estas regularidades se caracterizan por la emergencia de una *regularización emergente*, relativamente independiente de la materia que tiene por sustrato: un remolino «reemplaza» sus partículas de agua continuamente, pero mantiene una identidad a lo largo del tiempo en virtud de la continuidad de las constricciones que imponen un curso dinámico *determinado* al cambio continuo. No lo constituye ninguna de sus partículas componentes, sino la regularidad del curso que las constriñe.

La emergencia se piensa, en general, como una *adición* ontológica al mundo natural, como la aparición de algo nuevo. Para Deacon, inversamente, la novedad ontológica de los procesos morfodinámicos se basa en el «trabajo negativo» de la constricción. La sustracción de posibilidades dinámicas en un nivel de análisis inferior da lugar a regularidades y procesos de estructuración novedosos en un nivel de análisis más alto. La forma dinámica pero estable del remolino es una propiedad de orden superior, que surge de la interacción de las partículas de agua y no de sus propiedades atómicas, aisladas. “Las propiedades emergentes no son algo agregado, sino un reflejo de algo restringido y oculto a través del ascenso en la escala debido a las restricciones que se propagan desde los procesos dinámicos de nivel inferior” (IN 196).

Un remolino, un cristal, un tornado, son ejemplos de regularidades emergentes producto de procesos contrógrados. Se trata de nuevos patrones de organización de las cosas que surgen de la interacción dinámica entre elementos. Esos patrones novedosos son siempre producto de la constricción, de la sustracción de posibilidades en un nivel de análisis inferior. Por eso Deacon habla de *(w)holes*, todos-agujereados, constituidos por lo que se ausenta en ellos.

Agencia y autogénesis

Sin embargo, las regularidades emergentes no son subjetivas ni agenciales por sí solas. Un remolino o un cristal no son *yoes*. No tratan de hacer nada. Son procesos morfodinámicos que no encierran una tendencia a mantener su propia forma. En general, las regularidades emergentes o bien son efímeras (un remolino es una forma *más eficiente* de vaciar de agua la bañera, es decir que tiende a eliminarse a sí mismo), o bien son estáticas (un cristal es una regularidad emergente, pero no desata procesos dinámicos que lo mantengan como tal: si lo golpeamos lo bastante fuerte, va a romperse sin posibilidades de recomposición autónoma). La morfodinámica es *dinámica material constreñida transitoriamente* y, por lo tanto, creación de orden o forma. Pero no es agencial o subjetiva porque *no intenta nada. Solo ocurre*.

La vida (o alguna forma precursora, aclararé esto más abajo) implica un *nivel superior* de generación de constricciones con respecto a los procesos morfodinámicos más básicos. Es un nivel de emergencia montado sobre otro nivel de emergencia en una jerarquía estratificada. También podemos hablar de un *proceso generador de orden de segundo grado*: orden que crea orden. “La generación de orden es una propiedad necesaria de la vida, pero es la producción de orden al servicio de la perpetuación de esta misma capacidad lo que distingue a la vida de cualquier proceso inorgánico” (IN 110).

Como vio Kant en la tercera crítica (“la caracterización más profética y abstracta de la lógica dinámica del diseño del organismo”, IN 287), un ser vivo se caracteriza porque sus partes componentes existen *cada una por el bien de la otra*. Por eso los seres vivos no son máquinas (en el sentido de Kant: ensambles mecánicos de partes preexistentes), aunque tampoco los anima un impulso vital misterioso de orden supranatural. Un ser vivo es un sistema físico que, en virtud de su forma u organización, *trata de mantener sus constricciones*, intenta reproducir el orden que lo caracteriza de manera dinámica, ganándole cada vez a la entropía.

Deacon llama a los sistemas vivos (o sus precursores más básicos), *autógenos*. Son sistemas que actúan para su propio fin, cuya estructura tiende a mantenerse como tal. Para Sherman, con los primeros autógenos emergieron también los primeros *yoes*. Un organismo, es siempre un yo, un agente, *una forma que trata de mantener su forma*, aunque no tenga conciencia o intencionalidad explícitas. “Deacon argumenta que un autógeno es un acoplamiento sinérgico que logra una verdadera autorregeneración, lo que proporciona una prueba conceptual comprobable de que es posible resolver el misterio del propósito basándose únicamente en la ciencia física convencional”.²⁴

Un autógeno elemental necesita, a nivel molecular, la conjunción de dos regularidades emergentes: la autocatálisis y el encapsulamiento. La primera regularidad implica un conjunto de procesos catalíticos que, en una cadena de interacciones, produce sus propios componentes. En presencia de los reactivos correctos, los autocatalíticos tienden a multiplicarse espontáneamente: el catalítico A produce el catalítico B, que produce el C, que produce el A. El proceso autocatalítico es morfodinámico: crea copias de sí mismo, y por lo tanto reduce la entropía o aumenta temporalmente el orden. Pero no es un proceso agencial. La autocatálisis se «quema» a sí misma de manera espontánea, como el remolino: consume los reactivos del medio hasta agotarlos, con lo que se detiene el proceso y los catalíticos se dispersan. Es un proceso autopromotor, pero no autopreservador. No tiende a mantenerse, sino a repetirse hasta liquidarse a sí mismo.

El encapsulamiento implica el surgimiento espontáneo de límites o barreras moleculares, que se producen por el encastramiento espontáneo entre partículas. Por ejemplo, se da cuando se reúnen moléculas con un lado hidrofílico y otro hidrofóbico en un medio acuoso. Por sus propiedades químicas, esas moléculas tienden a reunirse de manera que el lado hidrofílico quede hacia fuera, y el hidrofóbico hacia dentro, configurando una membrana como las que tienen nuestras células. Los procesos de autoensamblaje o encapsulamiento también son morfodinámicos: incrementan por un tiempo el orden o la forma. A diferencia de la autocatálisis, estos procesos no se agotan espontáneamente. Son estables pero rígidos, inertes. Una cápsula flotará por el medio hasta que un choque azaroso la rompa y disperse sus componentes. Entonces no va a hacer nada para repararse o reproducirse. La contención o delimitación dentro/fuera es una condición de posibilidad de todo organismo, pero no basta para darnos un ser vivo ni un agente. Al modo del cristal, presenta una regularidad inerte, estable pero incapaz de recomponerse ante una disrupción.

Un autógeno molecular surge cuando los procesos morfodinámicos de la autocatálisis y el encapsulamiento se dan juntos, o cuando una cierta cantidad de autocatalítico queda encerrada en una cápsula. Cuando el autocatalítico queda encerrado en una cápsula, podemos decir, tenemos un sistema mínimo que *trata de mantener su forma*. Si la cápsula se rompe, el autocatalítico se liberará al medio. En presencia de los reactivos correctos, creará copias de los componentes básicos del autógeno (copias del autocatalítico y la cápsula –esto requiere una condición adicional: que el autocatalítico también produzca las moléculas de la cápsula, claro). El resto del tiempo, el autógeno flota inerte por el medio. El autógeno molecular es el modelo teórico de la forma básica de un sistema autogenerativo. Es un sistema que, en el sentido más elemental de la palabra, *trata de mantenerse a sí mismo y/o de crear copias de sí mismo*.

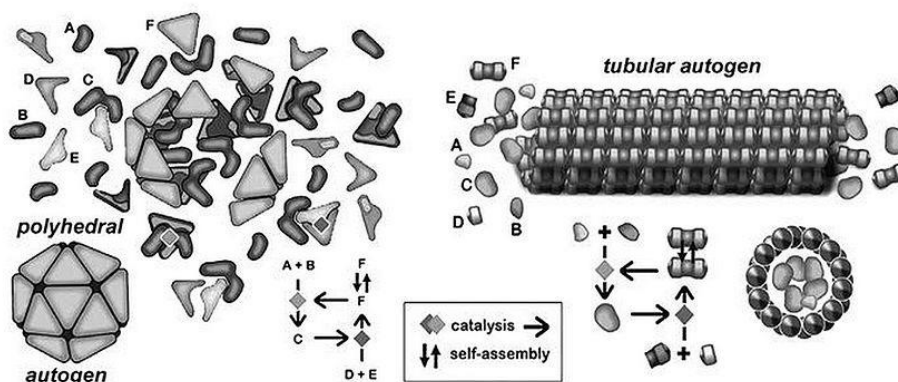
²⁴ Sherman, *op. cit.*, p. 196.

El autógeno es un modelo intelectual del precursor elemental de la vida. No tiene ADN ni metabolismo, por lo que, en principio, no está vivo. Pero es *protobiótico*. Exhibe en forma elemental la cualidad autogenerativa y autotélica desplegada en la vida. Es el modelo químico más simple de un bolsón de orden en un universo entrópico, y también un candidato para las fases intermedias de la abiogénesis (la aparición de seres vivos en un medio abiótico). Es la *forma química más simple de la agencia y del yo*.

Los organismos vivos son totalidades integradas y delimitadas, constituidas por procesos que mantienen una autosemejanza persistente. Estos procesos son funciones, no meras reacciones químicas, porque existen para producir consecuencias físicas específicas de autopromoción (...)

Los organismos son sistemas que emergen espontáneamente, de los que se puede decir que «actúan por cuenta propia» (aunque «actuar» y «yoidad» [*selfhood*] deben entenderse en un sentido mínimo y genérico) (IN 261).

El autógeno se caracteriza por la coexistencia de dos regularidades emergentes que se mantienen y limitan en forma recíproca. Cada una limita y posibilita a su par. El encapsulamiento evita que el autocatalítico se agote por sí mismo. La autocatálisis permite que la cápsula se reconstituya ante una ruptura. Así tenemos un modelo de la forma más básica de unidad autogénica o de *sistema físico que trata*. El autógeno es el precursor de la vida orgánica, pero también de los demás fenómenos entencionales (significar, tratar, querer, funcionar, etc.). Es un sistema *teleodinámico*, u orientado a su propia reproducción.



Two forms of simple autogenic molecular processes. *Left*: the formation of polyhedral capsules which contain catalysts that reciprocally catalyze the synthesis of each other and also produce molecules that tend to spontaneously self-assemble into these polyhedral capsules thereby likely to enclose the catalysts that generate them. *Right*: the formation of a tubular form of encapsulation, which although not fully closed will tend to restrict movement of contained catalysts along its length, but will tend to be increasingly susceptible to partial breakage and release of reciprocal catalysts as it grows longer. Both will tend to re-form or replicate additional copies if disrupted in the presence of appropriate catalytic substrates.

(Autógeno polihédrico y autógeno tubular, IN 291)

Forma y materia

El autógeno molecular es la clase más simple de un sistema físico teleodinámico o autogenerador. Combina dos regularidades emergentes para construir un *patrón de mantenimiento de constricciones*, que *tiende a autoreconstituir su identidad*. Los autógenos son *conativos*, o tratan, en virtud de su forma de organización dinámica, de conservar sus constricciones fundamentales. Con esto, una forma básica de subjetividad, agencia o yoidad emerge en la naturaleza física.

La autogénesis es una propiedad funcional sustrato-independiente, pero tiene una realización material. Podría plasmarse en varios medios químicos (no solo basados en carbono). Esto es importante para pensar la *multiplicidad de formas que la agencia puede adoptar*. Por ejemplo, podrían fabricarse sistemas autogénicos artificiales, lo que habilita una conversación productiva con el posthumanismo especulativo.²⁵ También podría haber, en otros planetas, autógenos encarnados en composiciones químicas muy diferentes de las que conocemos en la Tierra. La autogénesis no es definida por la presencia de ciertos compuestos químicos, sino por los patrones formales (siempre realizados en el mundo material) de preservación dinámica de las constricciones.

La identidad del autógeno no se define por la materia que lo compone (Sherman prefiere hablar de *naturalismo* antes que de *materialismo* por este motivo). Como nuestros cuerpos, puede intercambiar materia con el medio hasta renovar casi totalmente la sustancia de sus partes componentes. Tampoco suma nada *sustancial* al mundo físico. Su identidad es un *patrón de mantenimiento de constricciones que se reproduce en forma dinámica*. De hecho, el mantenimiento de constricciones se explica por la sustracción más que el agregado de posibilidades a la materia. Para incluir la subjetividad o la yoidad, el naturalismo debe incorporar las *ausencias como reales*.

A menudo decimos de la sinergia que “el todo es mayor que la suma de sus partes”. Deacon le da la vuelta a esto con la declaración de que “el todo es menos que la suma de sus partes”. Esto requerirá un poco de análisis, pero una implicación es que la vida no es algo añadido a la física y la química, sino más bien una reducción de las posibilidades físicas que surge a través de la interacción dinámica (Sherman, 2017: 27).²⁶

El autógeno básico tiene un ciclo de trabajo de dos fases: abierto/cerrado, activo/inerte. Su identidad es el proceso dinámico que recorre ambas fases en *loop*. Esto se puede expresar en lenguaje casi dialéctico: el autógeno es el sujeto que surge de la totalidad de su proceso autonegativo o que «pone sus presuposiciones», como el sujeto-sustancia hegeliano.²⁷ “Un autógeno no es ni la fase cerrada ni la abierta, sino la tendencia a cerrarse cuando se abre y a abrirse cuando se cierra”²⁸. Se comporta como una unidad total, sin necesidad en principio de un yo consciente que centralice la vida mental (el yo *consciente*, como resultado evolutivo, *presupone* una larga historia de formas previas de autogénesis, ellas mismas complejas y ricas, que hicieron posible el desarrollo del sistema nervioso, etc.).

Valor e interpretación

Según Deacon, una forma básica del *valor* emerge con la autogénesis. Entonces se cruza “la brecha fundamental que separa el mundo mecánico del mundo funcional y normativo” (IN 307). El *valor* en el universo tiene una relación primaria con el fenómeno de la vida (o sus precursores autogénicos), antes de la intencionalidad explícita, las mentes conscientes o los sistemas simbólicos. Las cosas pueden ser buenas o malas, funcionales o disfuncionales, provechosas o dañinas para el autógeno, en cuanto coadyuven con la tarea de mantener sus constricciones, o la entorpezcan. Cada uno de los procesos morfodinámicos que componen el autógeno existe para el bien del todo que conforman. La conservación del autógeno es la finalidad intrínseca de ese sistema de conjunto.

²⁵ D. Roden, *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human*, Routledge, 2014.

²⁶ Sherman, *op. cit.*, p. 27.

²⁷ V. Marques, “Positing the Presuppositions—Dialectical Biology and the Minimal Structure of Life”, en A. Hamza, y F. Ruda (eds.), *Slavoj Zizek and Dialectical Materialism*, Palgrave Macmillan, 2016.

²⁸ Sherman, *op. cit.*, p. 197.

Esta descripción evaluativa, para Deacon, no es una glosa del observador externo: es *intrínseca* al autógeno (IN 307). La vida implica siempre *correspondencias funcionales* entre estructuras dinámicas y el ambiente en que se desarrollan. Estas correspondencias son falibles: pueden no cumplirse, resultando en desarreglos, *disfunciones* y a la larga *daños* (nótese, de nuevo, la carga valorativa de estos términos) para el sistema autogénico. El autógeno es un *ser físico evaluativo* porque produce un *recorte perspectival* de su ambiente, en el que destaca los aspectos del medio que se relacionan de modo favorable o desfavorable con sus constricciones intrínsecas.

Con la vida (o sus precursores) también empezó la *interpretación*, en el sentido más amplio de la expresión. El proceso interpretativo básico desplegado por el autógeno no es consciente ni implica un sistema simbólico. Se refiere a la relación recursiva entre dinámicas que mantienen sus constricciones intrínsecas y los aspectos del ambiente relevantes (negativa o positivamente) para ello. El autógeno es la primera clase de ser al que «le importa» una porción del ambiente, que se *destaca* en relación con la tarea incesante de mantener las propias constricciones. La interpretación, en este contexto, se refiere a la *valoración encarnada*, práctica, anterior a la consciencia, que el ser vivo realiza sobre su ambiente.

La gente tiende a pensar en la interpretación en términos psicológicos, como sentir y responder conscientemente para servir a nuestros objetivos. Aquí uso el término interpretación de manera más amplia. Una interpretación es la apuesta encarnada de un yo sobre aquello que logrará sus objetivos en sus circunstancias.²⁹

Las propiedades funcionales de los sistemas biológicos son interpretaciones en este sentido: *apuestas encarnadas* de un autógeno sobre su ambiente. Las alas del halcón son apuestas sobre el medio en que el halcón evolucionó y debe sobrevivir. Son predicciones sobre *datos esperados del medio* como la densidad de los gases en la atmósfera, la gravedad, etc. Las adaptaciones, como otras propiedades funcionales, son interpretativas en este sentido. Delimitan un *Umwelt* en el sentido de Jakob von Uexküll (IN 388): un mundo *relevante para el organismo*, una realidad circundante delimitada por su adecuación con el sistema de constricciones dinámicas del autógeno. Esas constricciones, a su vez, fueron moldeadas en relación con el ambiente mediante la evolución por selección natural.

Con los autógenos, la información deja de ser una medida matemática de la reducción de la incertidumbre (información en el sentido de Theodor Shannon, como “medida de bits”), y pasa a ser *información con sentido para alguien*.³⁰ Los seres vivos, antes de tener consciencia y representaciones explícitas, interpretan su ambiente en la medida en que recortan una porción relevante de este para la continuidad de su propia existencia. Estar vivo, valorar e interpretar son, como supo ver Friedrich Nietzsche, procesos correlativos. El misterio del sujeto y del sentido, entonces, tiene una historia más larga que la de las sociedades humanas. La subjetividad incorporada se asienta, mucho antes de la cultura simbólica, en el fenómeno de la vida.

Conclusión: de la naturaleza a la libertad

Deacon hace uno de los intentos más sistemáticos por romper la «guillotina de Hume»,³¹ que separa hechos de valores. Intenta construir un puente que vaya del mecanismo físico a la agencia intencional. La autogénesis es la gran categoría mediadora que trata de reunir causalidad y normatividad, mecanicismo y

²⁹ *Ibid.*, p. 253.

³⁰ *Ibid.*, p. 110.

³¹ *Ibid.*, p. 300.

teleología. El autógeno es sistema físico, pero también es *entencional*, interpretativo y evaluativo. Las formas específicamente humanas de la subjetividad, que implican mentes conscientes, cerebros grandes, lenguaje, cultura simbólica y estructuras sociales más conspicuas, surgieron de una historia más larga de la subjetividad incorporada, tan larga como la vida o sus precursores autogénicos. Esto significa que la biología es una *ciencia mediadora* entre la física y las “ciencias del espíritu”, las humanidades, etc. Encontramos en ella elementos precursores de los enredos entre hechos y valores habituales en las ciencias sociales, pero sin la mediación del discurso o del lenguaje simbólico. Los sistemas biológicos implican *valoraciones encarnadas* que son la condición de posibilidad, genética y ontológica, de las valoraciones conscientes y explícitas propias del sujeto socializado.

Obviamente, con la teoría de la autogénesis no agotamos las determinaciones objetivas de la subjetividad humana. Pero atravesamos un umbral significativo. Exploramos cómo, *en un sentido elemental*, un sistema físico puede exhibir propiedades agenciales. Construir una teoría de la subjetividad humana requiere levantar niveles de emergencia superiores en una jerarquía anidada, donde la consciencia (relacionada con el desarrollo del sistema nervioso, presente en muchos animales, pero no en otros seres vivos) y la vida simbólica (hasta donde sabemos, por ahora, exclusiva de nuestra especie) marcan especificidades ontológicas con autonomía débil. Estas especificidades ontológicas responden a formas de la causalidad novedosas, basadas en la autogénesis, pero transidas por determinaciones ulteriores. La teoría social crítica tiene, en este marco, amplio campo para desarrollarse, en cuanto su objeto (las estructuras sociales complejas mediadas por el lenguaje y la vida simbólica) es relativamente autónomo frente a la vida biológica, pero se basa en ella en un sentido no trivial. Algunas determinaciones fundamentales de la subjetividad humana remiten directamente a la vida biológica, porque se plasman en las apuestas encarnadas y las valoraciones prácticas de nuestro cuerpo en el ambiente. Claro que el sujeto humano se constituye *también* en regímenes de entes *específicamente sociales*, atravesados por el lenguaje, el trabajo y la cultura simbólica, que son únicos y novedosos en el mundo biológico. Pero no hay ningún corte ontológico, ninguna discontinuidad radical, entre subjetividad y biología.

Una teoría más completa de la subjetividad humana exige, además, un diálogo con corrientes de las neurociencias y las ciencias cognitivas que se basan en este tipo de biología no eliminativista, como encontramos en el modelo enactivo de la cognición,³² la neurología de los afectos³³ o el neuropsicoanálisis,³⁴ por citar solamente algunos desarrollos posibles. La teoría de la autogénesis es necesariamente más amplia y abstracta que la teoría de la subjetividad humana incorporada. Pero introduce algunas de sus dimensiones ontológicas fundamentales. La ontología del existente humano puede, sobre esta base, construirse en términos *continuos con la biología* y, a la vez, *no eliminativos de la subjetividad*. Esto augura la posibilidad de superar el «síndrome de casa tomada»³⁵ de una filosofía (valdría para las humanidades en general) que se piensa a sí misma defensivamente frente a las ciencias naturales. Es posible desarmar la *ciudadela de las humanidades*, esa anacrónica formación intelectual defensiva de tipo dualista y antinaturalista, que busca preservar la subjetividad como una propiedad extranatural, «mágica», de la existencia humana. Para desarmar esa ciudadela sitiada es necesario superar las ontologías centradas en el existente humano y su relación supuestamente originaria con el mundo. Contra esas visiones antropocéntricas, desde un punto de

³² Véase F. Varela, E. Thompson, y E. Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, 1991; K. Friston, “Embodied inference: or ‘I think therefore I am, if I am what I think’”, en W. Tschacher y C. Bergomi (eds.), *The implications of embodiment: Cognition and communication*, Imprint Academic, 2011; y A. Seth, *Being You. A New Neuroscience of Consciousness*, Penguin, 2021.

³³ Especialmente A. Damasio, *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*, Pantheon Books, 2010.

³⁴ M. Solms, *The Hidden Spring*, W. W. Norton & Co., 2021.

³⁵ V. Marques, “Contra a síndrome da casa tomada: ciência, filosofia e naturalismo dialético”, en VII Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS.

vista naturalista, el existente humano es resultado de procesos genéticos descentrados, no constituidos por estructuras significativas o modos de dar sentido al mundo transparentes a la subjetividad.

Desarmar la ciudadela de las humanidades es importante por razones tanto teóricas como prácticas. En términos prácticos, nuestra situación enredada (intervención sobre el organismo humano, crisis ecológica, cambio tecnológico acelerado) demanda el giro al materialismo. En este trabajo sostuve que este giro también es exigido por razones *teóricas*, o históricas en un sentido más amplio, relacionado con el proceso de ilustración. La objetivación naturalista del ser humano es un resultado teórico de ese proceso. Si la naturaleza es radicalmente incompatible con toda forma de valor, agencia y subjetividad, nos veremos obligados a elegir entre el absurdo del eliminativismo científico (la “teoría de todo” que no explica cómo existen *teóricos*) y la «magia» de las humanidades (para las cuales parece que la subjetividad es un dato inexplicable, una creación *ex nihilo*). La ilustración materialista, conducida de manera eliminativa (contra el sujeto) deriva en reacciones fundamentalistas, religiosas, irracionalistas, etc., hoy en boga. Para responder a esta situación, me parece que necesitamos dar un giro sensible, subjetivo, *al propio proceso de ilustración*.

A pesar del poder y los conocimientos que hemos obtenido de esta poderosa forma de concebir el mundo [la ciencia], no nos ha ayudado a sentirnos “en casa en el universo”. A pesar de que nuestras herramientas científicas nos han dado dominio sobre gran parte del mundo físico que nos rodea y está dentro de nosotros, al mismo tiempo nos han alienado de estos mismos reinos. Es hora de encontrar nuestro camino a casa (IN 512).

La búsqueda *ilustración sensible* debe ser capaz de vindicar la subjetividad en el marco del naturalismo filosófico. Si el antinaturalismo enquistado en las teorías críticas se basó en la presunción de incompatibilidad entre naturaleza y subjetividad, hoy es posible empezar a levantar esa presunción. Esto nos permite continuar con el proceso ilustrado de descentramiento del sujeto, pero en un sentido no «solo social», sino naturalista, que explique en términos genéticos cómo el reino de la subjetividad surgió de la «mera» materia física.

Podemos encontrarnos en casa en el universo, siempre y cuando renunciemos al insidioso narcisismo filosófico que pone a la subjetividad humana en el centro de la ontología. El propio proceso de ilustración nos ofrece, entonces, un camino de retorno más allá de la alienación frente a la naturaleza, con su estela de nihilismos y reacciones irracionalistas, fundamentalistas, religiosas. Pero ese camino de retorno nos exige pagar el precio de la renuncia a nuestro narcisismo, y aceptar que nosotros, los sujetos intencionales, somos un producto contingente de la interacción entre el azar y la necesidad en la historia vasta del cosmos. Podemos volver a estar en casa en el universo, a condición de que aceptemos el carácter accidental, acaecido, transitorio y frágil, *pero real*, de nuestra subjetividad.

FEDERICO MARE

RACISMO ALBICELESTE MUNDIAL DE FÚTBOL, RIVALIDAD CON FRANCIA Y POLÉMICAS SOBRE AFRODESCENDENCIA

El fútbol es un gran relato sobre la identidad. Esto, que se ha vuelto un lugar común (e incluso un argumento publicitario) lo sabe ya hasta un pasante de periodismo deportivo. Lo que no se discute jamás son las variaciones posibles de esa identidad. Y mucho menos sus consecuencias, a veces funestas.

Afirmar que el fútbol se vincula a la identidad resulta tranquilizador. [...] Pero la tranquilidad de la identidad olvida –u oculta– que con eso no terminamos de explicar nada: que debemos introducir otra dimensión, infaltable (y generalmente escamoteada) que es la del poder.

[...] no se trata de celebrar identidades sino más bien de analizar quién las inventa, quién las reproduce, cómo las narra. Y fundamentalmente, contra quién se la narra. Porque, como sabemos, todo relato de identidad es a la vez uno de alteridad: lo que se es y a la vez lo que no se es.

Pablo Alabarces¹

Desde niño me gusta el fútbol, verlo y jugarlo. Y siento un cariño especial por mi terruño, Argentina, la tierra donde nací y he vivido siempre. Pero no soy un fanático del fútbol, ni de los clubes de mi simpatía (River Plate y Godoy Cruz) ni de la selección *Albiceleste*. Y menos soy un nacionalista, en ninguna de las dos grandes variantes del nacionalismo: la cívica o liberal-contractualista (la menos tóxica) y la étnica o romántico-esencialista (la peor).

Soy un anticapitalista de izquierda que adhiere al comunismo libertario. Trato, por ende, de ser un cosmopolita abierto a la interculturalidad, y de militar el internacionalismo más allá de mi etnicidad, que es

¹ Pablo Alabarces, “Fútbol, xenofobia, racismo, discriminación y algunas manchas más del tigre”, en *Nueva Sociedad*, jun. 2018, disponible en <https://nuso.org/articulo/futbol-xenofobia-racismo-discriminacion-y-algunas-manchas-mas-del-tigre>. El sociólogo acota: “las dimensiones de la identidad puestas en juego no son simplemente las dos más visibles: la microidentidad o identidad tribal (la del club, el equipo, los colores) y la nacional (la selección, la nación, la patria), aunque también exijan nuestra atención antes que nuestra celebración. Los relatos de identidad que el fútbol pone o puso en juego históricamente en América Latina se construyeron sobre ejes muy variados. En principio, sobre los de la etnicidad, la raza, la clase, el territorio y la nación. [...] La etnicidad nos remite a las fundaciones reales y los conflictos entre europeos –que no fueron solo ingleses–, criollos y mestizos; a la clase, a la popularización y a las disputas por la profesionalización; a la raza, a la aparición de los afrodescendientes; al territorio, a la estrecha relación entre equipos y ciudades o pueblos (o barrios, en las ciudades más importantes); a la nación (desde 1916 y con la aparición de las competencias internacionales, encontró en el fútbol el soporte más idóneo para la popularización de narrativas de identidad)”.

solo un aspecto –entre muchos otros– de mi identidad. No soy un *cipayo* que reniega o se avergüenza de su argentinidad. Pero tampoco soy un patriota. No me ufano de ser argentino ni lo celebro, porque no encuentro nada demasiado especial en eso (no creo en el mito excepcionalista del *Ser nacional*), y porque todo autobombo chovinista –narcicismo colectivo, megalomanía nacional– me parece una mentira de patas cortas, sumamente peligrosa y de muy mal gusto. Así como no tengo un complejo de inferioridad con mi nacionalidad, tampoco tengo uno de superioridad con ella. George Bernard Shaw dio en el clavo cuando dijo –humorada chispeante y mordaz– que *el patriotismo es la convicción de que el país propio es superior a los demás porque uno nació en él...*²

Pues bien, aplíquese este ideario a mi pasión futbolera. *Ergo*: soy un hincha de la selección argentina, pero no un fanático movido por la pasión nacionalista. La racionalidad y las convicciones políticas no se negocian. Tampoco la medida crítica, que este ensayo intentará honrar, en la medida de mis limitadas posibilidades.

Empecé a escribir este texto a fines de diciembre, luego de ver el mundial de Catar y celebrar con emoción y entusiasmo el tricampeonato de Argentina, tras 36 años de expectativas y desilusiones deportivas. Cuando la *Albiceleste* campeonó en el 78 con Menotti y Kempes, apenas tenía un año, por lo que no guardo recuerdos de ese suceso. Cuando obtuvo el bicampeonato en México 86 de la mano de Maradona y Bilardo, había cumplido nueve y pude disfrutarlo. En aquel momento de regocijo, nunca imaginé –nadie imaginó– que el tricampeonato recién habría de poder festejarse un tercio de siglo después (quien escribe, con 46 años en la mochila). Fue una espera larguísima la del pueblo argentino, por eso tanto desahogo y euforia.

Decía que empecé a escribir este texto en los días subsiguientes a la final con Francia. ¿Por qué la demora, entonces, en publicarlo? Porque es un escrito crítico, un ensayo *políticamente incorrecto*, que navega las aguas de la *parresía* de izquierda a contracorriente del sentipensar mayoritario. Consciente del nivel de efervescencia popular mundialista, me pareció prudente, conveniente, esperar a que bajara un poco la espuma del emocionalismo, la marea del irracionalismo. Pasadas las fiestas de fin de año y las vacaciones de enero, creo que ya ha llegado el tiempo de dar a conocer lo que escribí, aun cuando no esté exento de recibir algún que otro botellazo desde la tribuna.

“Escuchen, corran la bola...”

En tiempos de tanta euforia mundialista, rivalidad con Francia y triunfalismo de tricampeón, el patrioterismo futbolero argentino ha exudado, una vez más, su racismo inveterado. Aunque esta vez, las víctimas no han sido los inmigrantes bolivianos y paraguayos, los «boliguayos» como les dicen, sino los jugadores afrodescendientes de la selección europea que perdió por penales la final en Catar.

Como es de público conocimiento, la participación de futbolistas negros y mulatos en la Copa del Mundo va creciendo, edición tras edición. En Catar 2022, entre los 832 jugadores convocados por las 32 selecciones nacionales, hubo cerca de 240/250, según mi estimación basada en la observación cuidadosa de fotografías de todos los planteles de 26 integrantes. Esa cifra representa casi un tercio, un 29/30% para ser más exactos.

² Textualmente, en inglés: “Patriotism is, fundamentally, a conviction that a particular country is the best in the world because you were born in it”. Artículo “Irish Patriotism and Italian Opera”, *World*, 15 de noviembre de 1893. En G. B. Shaw, *Shaw's Music*, ed. por Dan H. Laurence, Londres, The Bodley Head, 1981, vol. 3, p. 30. Para mayores precisiones sobre la crítica al nacionalismo, véase mi escrito “De la patria al terruño”, en Federico Mare, *Ensayos misceláneos*, Mendoza, El Amante Universal/ECM, pp. 69-72. Una versión electrónica anterior de dicho artículo está disponible en *La Quinta Pata*, con fecha 25 de enero de 2015: <http://la5tapata.net/de-la-patria-al-terruño>. Complementaria y tangencialmente, pueden leerse también “Pensar Malvinas” e “Izquierdas y Malvinas”, mis dos capítulos de la obra colectiva *Si quieren venir que vengan. Malvinas: genealogías, guerra, izquierdas* (con Ariel Petrucci, Andrea Rodríguez y Ariel Pennisi), Bs. As., Red Editorial, 2022, pp. 9-52 y 117-158.

Siempre hubo muchos futbolistas negros y mulatos en la mayoría de las selecciones africanas y americanas: Camerún, Nigeria, Ghana, Sudáfrica, Costa de Marfil, Brasil, Colombia, Ecuador, EE.UU., Jamaica, Haití, etc. Pero en estos últimos decenios, debido a los procesos migratorios de la globalización, la múltiple presencia de afrodescendientes se ha extendido a los combinados de la Europa occidental, no solo a los de aquellos países que retienen o poseyeron colonias en el África subsahariana y/o la América tropical esclavista (como Gran Bretaña, Francia, Países Bajos, Portugal, España, Bélgica y Dinamarca), sino también a los de otras naciones sin un pasado colonialista en ultramar (por ej., Suiza y Austria), o con uno efímero y más lejano (Alemania e Italia). El fenómeno también se ha dado en el seleccionado de Australia, donde, hasta no hace mucho tiempo, la minoría afrodescendiente era muy menor. Hay tres jugadores negros/mulatos en los planteles de Dinamarca, Gales y Australia; cuatro en el de España; media docena en los de Portugal e Inglaterra; siete en los de Bélgica y Suiza; ocho en el de Alemania... Por supuesto que el *ranking* lo encabezan los planteles de Países Bajos y Francia, con doce.

Esta composición multirracial³ no le cae bien al grueso de la afición argentina, que tiende a considerarla, esquemáticamente, un *curro* ventajero neocolonial. Como la *Albiceleste*, durante su camino a la gloria en Catar, se topó primero con los australianos y la *Naranja Mecánica* en octavos y cuartos de final, y posteriormente con *Les Bleus* en la finalísima, el asunto de la multirracialidad estuvo en el candelero durante semanas, suscitando toda clase de comentarios victimistas por parte de los hinchas argentinos: suspicacias, ironías, chistes, quejas, denuncias, diatribas, etc. Como era de esperar, el paroxismo de la maledicencia se alcanzó en el *mata-mata* con Francia por el título mundialista.

Por ejemplo, se popularizó un cántico chovinista y discriminatorio que dice, sin filtro, lo siguiente: “Escuchen, corran la bola: Juegan en Francia, pero son todos de Angola. ¡Qué lindo es! Van a correr. Son *cometravas* como el puto de Mbappé. Su vieja es nigeriana; su viejo, camerunés. Pero en el documento... nacionalidad: francés”. Discriminación racista, xenófoba y machista al por mayor, en modo *sinceridad*

³ Una aclaración importante: a la luz de los conocimientos científicos actuales, el uso de la categoría biológica y taxonómica de *raza* para el *homo sapiens* resulta muy problemático y obsoleto, pues se halla desacreditado. Esto es así incluso en el sentido más restringido y neutro del término, aquel que excluye todo determinismo psicológico (raza como fundamento innato de una idiosincrasia colectiva) o sociológico (raza como fundamento innato de una cultura) y toda valoración intelectual/moral en términos de superioridad o inferioridad por naturaleza (racismo). Nos referimos, concretamente, al concepto de *subespecie*, a saber: conjunto de individuos de una misma especie que comparten ciertos rasgos fenotípicos, a partir de una herencia genética común. Aun en este sentido restringido y neutro, el concepto de raza no deja de presentar problemas y generar muchas controversias dentro de la comunidad científica, dado que las diferencias y semejanzas apreciables en la fenotipia pueden no tener una correspondencia más profunda en la genotipia. Este inconveniente, de hecho, se constata no solamente en el *homo sapiens*, sino en todas las especies zoológicas y botánicas, con la salvedad de los animales domésticos como el perro, el gato y los mamíferos criados en granjas. Es por eso que el concepto de raza ha caído en desuso en todas las especialidades de la ciencia biológica, con excepción de aquellas vinculadas a la zootecnia (cría y refinamiento de animales). Vid. José Marín Gonzáles, “Las «razas» biogenéticamente no existen, pero el racismo sí, como ideología”, en *Diálogo Educativo*, vol. 4, n° 9, Pontificia Universidad Católica de Paraná, Brasil, mayo-agosto 2003, pp. 1-7, disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/1891/189118067008.pdf>.

Así y todo, es un hecho que, a nivel social, las distinciones raciales –racistas y no racistas– siguen objetivamente vigentes, de momento en que muchos individuos o amplios sectores de la población creen subjetivamente en tales distinciones, y actúan conforme a ellas, con independencia de su validez o invalidez científicas. Cuando una persona o un grupo étnico adscriben positivamente su propio bagaje cultural o su propia subcultura (valores, tradiciones, costumbres, gustos, hábitos, etc.) a ciertos rasgos fenotípicos, hablamos de *racialización*. Decimos, en ese caso, que tal persona o tal grupo están *racializados* (Malcolm X y los Musulmanes Negros, por ej., asumían orgullosamente su etnicidad afrodescendiente en términos de raza negra). Desde luego, este tipo de esencialismo racial por *autoidentificación* puede no conllevar prejuicios y actitudes racistas hace la alteridad (supremacismo, discriminación, segregacionismo, cultura del odio, etc.), pero no por ello deja de ser una forma de esencialismo, y como tal, una ideología cuestionable. En el presente ensayo, sustantivos y adjetivos como «raza», «racial», «blanco/a», «blancura», «negro/a» y «negritud» carecen de toda denotación o connotación racistas. Dan cuenta, meramente, del fenómeno cultural de la *fenotipia o etnicidad racializadas* que existen y operan –desde premisas racistas o no– en la sociedad contemporánea. Cuando me refiero a ciertos futbolistas de Francia como «negros» o «blancos», cuando hablo de «multirracialidad» o utilizo el adjetivo «racial», no estoy asumiendo ni proponiendo ninguna racialización positiva, mucho menos negativa, ni tan siquiera neutra. Como investigador de la realidad social, simplemente no puedo ignorar que existen personas y grupos étnicos que –a contramano del consenso científico actual– creen en la existencia de las razas y actúan con arreglo a dicha creencia, de forma racista o no. Por muy absurda y perniciosa que nos parezca, la racialización de identidades étnicas y/o grupos humanos con fenotipos comunes es un hecho histórico-sociológico. *Facts are facts*. Confundir la aprehensión de esa realidad objetivamente dada con una apología es incurrir en un paralogsismo de falsa equivalencia, similar al de *matar al mensajero*.

brutal. Un testimonio elocuente de la mentalidad facha que, como una serpiente, sigue emponzoñando a amplios sectores de nuestra sociedad.

Pero ojo: hubo también una versión más *políticamente correcta* de este fenómeno, en boca de algunos segmentos de la progresía nacional y popular peronista, y de cierta izquierda campista. Esta versión «ilustrada», más «intelectual», que evita el lenguaje obsceno y agraviante, intenta disimular su racismo con denuncias demagógicas de mala fe contra Francia que ponen el acento en su presunto «neocolonialismo deportivo» reñido con el *fair play*. ¡La selección francesa de fútbol tiene que nacionalizar pibes africanos pobres o refugiados de sus excolonias para poder ser competitivos en los mundiales!, pontifican. Racismo *benevolente*, como se dice en la jerga de las ciencias sociales: creer y/o decir que no se es racista, pero sostener y reproducir estereotipos raciales. Racismo *benevolente* que echa mano, sin pudor, a una vulgata hipersimplificada de geopolítica y antiimperialismo, para llevar agua al molino del triunfalismo futbolero-patriotero. Pero racismo al fin de cuentas, como ya veremos.

La sofistería de Laje

El conspicuo *youtuber* derechista Agustín Laje –¡cuándo no!– ha roto lanzas en defensa del susodicho cántico racista de algunos hinchas argentinos. Lo hizo el sábado 17 de diciembre, la víspera de la final mundialista, bajo el título “Mundial: Francia y la hipocresía progre”⁴. Su argumentación es falaz y maliciosa, como en todos los debates públicos donde interviene.

Para negar, minimizar o justificar –Laje es calculadamente ambiguo– el contenido discriminatorio del cántico, nos recuerda el proceder hegemónico y usurario de Francia en el África central y occidental a través del franco CFA (*franc de la communauté financière d'Afrique*), un régimen de moneda común que ha perpetuado, a través de distintos mecanismos financieros de *soft power*, la dependencia económica de Benín, Burkina Faso, Costa de Marfil, Malí, Níger, Senegal, Togo, Camerún, Chad, Gabón, República Centroafricana y Congo-Brazzaville luego del proceso de descolonización iniciado en la segunda posguerra (añádase a la lista dos países que no fueron colonias francesas: Guinea Ecuatorial y Guinea-Bisáu, otrora posesiones de España y Portugal, respectivamente).

He aquí lo más medular de su catilinaria, que no escatima en chicanas, sarcasmos y sobreactuaciones para la tribuna:

Francia demanda que el 50% de sus reservas, de las reservas de este tipo de países como Burkina Faso que utilizan el franco CFA, se queden en el tesoro francés. O sea, el oro que incluso niños explotan en Burkina Faso termina en las arcas francesas... ¡Y todos preocupados por si la selección francesa de fútbol va a ser ofendida por los hinchas argentinos en la final del mundial! A ver qué se va a decir sobre el origen de los jugadores franceses... Miren, la solución a estas cosas no consiste en llevar africanos a Europa, que es lo que se ha hecho, y es lo que el *establishment* progre ha venido aplaudiendo: ¡qué multiversa, qué multicultural, qué inclusiva, qué diversa es Francia, donde ya ni siquiera podemos reconocer a un francés! Donde incluso, cuando pierde Marruecos, en Francia, hay un estallido social. Sí, en Francia hay un estallido social porque pierde Marruecos, donde destruyen automóviles, comisarías, comercios, edificios públicos, monumentos públicos, porque pierde un país como Marruecos. ¡Pero qué progre que es Francia! Es indistinguible hoy el pueblo francés del pueblo africano, porque le han dado la bienvenida. ¡Qué buenos que son los franceses con los africanos! Que los hinchas argentinos de la selección de fútbol, por favor, no los molesten, no les digan nada feo... Miren, la solución no es importar africanos a Europa. La solución es quitar las garras de potencias europeas sobre países africanos. Todo lo demás es un cuento progresista. Y el domingo, que gane la selección argentina.

⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=kxY4wvmWpPk&t=5s>.

¿Tiene razón Laje en su denuncia contra el neocolonialismo francés? Sí, por supuesto (a su debido tiempo, volveremos sobre esta cuestión, que tiene múltiples aristas, y que de ningún modo se reduce a la dimensión monetaria-financiera que analiza el *influencer* argentino). Aunque claro: no parece muy coherente que un neoliberal acérrimo como Laje, que siempre ha endiosado al libre mercado, ahora se rasgue las vestiduras ante los abusos de un capitalismo financiero que tantas veces ha defendido a capa y espada. Tampoco parece coherente que un cruzado de los «valores occidentales y cristianos» quiera de repente, como si nada, darnos lecciones de antiimperialismo y antieurocentrismo. Laje es un camaleón, un oportunista, un pragmático maquiavélico que decidió acomodarse *ad populum* –hábilmente, con astucia– su discurso en función de la coyuntura de fiebre futbolera mundialista que había en nuestro país. A nivel de *intención*, su crítica al neocolonialismo francés es más falsa que el beso de Judas. Lo cual no quita que el *contenido en sí* de dicha crítica sea acertado (pienso que lo es, en lo sustancial).

Ahora bien: de ello no se deduce que los jugadores negros y mulatos –o de ascendencia magrebí– de la selección francesa de fútbol sean «africanos nacionalizados» en vez de franceses nativos, ni tampoco que eso legitime un cántico racista. Como es su costumbre, Laje incurre en una falacia *non sequitur*. Sofista y demagogo, mezcla peras con manzanas, sin ton ni son, para embaucar a las masas y ponerlas de su lado. Inferir mecánicamente, linealmente, que existe un neocolonialismo deportivo, futbolístico, de Francia porque existe un neocolonialismo económico, financiero, de este país europeo, y no ofrecer más prueba de ello que la afrodescendencia de la mayoría de *Les Bleus* (sin tener en cuenta las dinámicas migratorias globales de las últimas décadas, sin comprender o considerar los procesos demográficos recientes de Europa y África), es un ejemplo bochornoso de pensamiento esquemático y paralógico.

Redes sociales, redes cloacales

Lo penoso es que algunos sectores de la progresía y la izquierda campista han comprado este buzón de la derecha chovinista y racista. Aunque cueste creerlo, así ha sucedido. En las redes sociales, he visto muchas personas progresistas e izquierdistas repetir y viralizar a lo pavote la cantinela de que el seleccionado francés está repleto de «africanos nacionalizados»... Obviamente, en este caso no se habla de «negros», porque sonaría racista. Se habla de «africanos nacionalizados», al tiempo que se recuerda el pasado colonialista y el presente neocolonialista de una potencia europea y blanca como Francia, lo cual estaría en las antípodas –se dice abiertamente o se da a entender– de la actitud históricamente respetuosa y pacífica de una nación latinoamericana y mestiza como la Argentina, cuyo estado nunca habría sido expansionista ni racista en sus relaciones con las alteridades étnicas. En pocas palabras, un cóctel indigesto de racismo benevolente y *chamuyo* decolonial-latinoamericanista, puesto al servicio de la demagogia futbolera *nac & pop*.

Uno de los memes más difundidos muestra a los once titulares de *Les Bleus*, cada uno con su presunta bandera de «procedencia». Los jugadores blancos están señalizados con la famosa *drapeau bleu-blanc-rouge*, la tricolor de Francia, su país natal; mientras que los afrodescendientes aparecen diferenciados con los pabellones nacionales de sus progenitores o ancestros: Guinea, Camerún, etc. Griezmann, cuyo padre es alemán –y cuyos abuelos maternos inmigraron desde Portugal– se lo considera francés, porque nació en Francia y su tez es clara. Giroud, con sus dos abuelas italianas, también es reconocido como francés de pura cepa, por la misma razón: haber sido alumbrado en suelo francés y tener piel blanca. En cambio, los futbolistas afrodescendientes del equipo dirigido por Deschamps, no obstante su nacimiento y crianza en la Francia metropolitana o europea, son excluidos de la *francesidad*, debido a su condición racial. Si eso no es racismo, ¿qué es racismo?

También se viralizó este mensaje en Facebook: “Si no lo entendés, te lo explico con manzanitas. El ofendido serial norteamericano o europeo no entiende por qué Argentina no tiene jugadores de color. La respuesta es

simple. Argentina no tuvo tantos esclavos, nunca colonizó otros países y nunca dominó a otras culturas. Lo que sí hizo Argentina fue abrirle las puertas a cuanto inmigrante y refugiado hubo durante los últimos dos siglos, escapando de la guerra, la persecución y la miseria. Gente que la propia Europa expulsó y que Norteamérica no quiso aceptar. Agarrá un libro de historia, progre primermundista”. El autor de este posteo ofrece una visión «blanqueada» e idealizada de nuestro pasado nacional, con altas dosis de negacionismo histórico y mitologización romántica.

De acuerdo al censo realizado por orden del virrey Vértiz a fines del período colonial, allá por 1778, cerca del 30% de la población rioplatense que vivía dentro de lo que luego serían las Provincias Unidas –luego Confederación Argentina– era afrodescendiente, esclava en su inmensa mayoría, y liberta en menor medida: negros o *morenos*, mulatos o *pardos*, y también *zambos* (afroindígenas). Hacia 1838, cuando tuvo lugar el segundo censo de Rosas, ese segmento todavía representaba un 26%,⁵ con una esclavatura nada desdeñable (contrariamente al mito, la esclavitud y la trata legales –la segunda de estas con intermitencias y subterfugios– persistieron mucho tiempo a la Asamblea del Año XIII y la proclamación de la libertad de vientres, hasta la sanción de la Constitución Nacional y la reincorporación de Buenos Aires a la Confederación Argentina tras la batalla de Pavón, 1853-61).⁶ Como se ve, eso de que “Argentina no tuvo tantos esclavos” es discutible... Aunque claro, si comparamos el Río de la Plata no con Chile o Canadá, sino con regiones de la América tropical o subtropical donde predominó el régimen de plantación (el Caribe, Brasil, Guayanas, Guayaquil, el Sur Profundo de EE.UU.), se podría relativizar esos porcentajes: 30 ó 26 por ciento es bastante menos que 90, 80, 70, 60 ó 50 por ciento. Así y todo, un 30 ó 26% son cifras importantes, a las que no se debe infravalorar con ligereza. Que ulteriormente, la inmigración europea aluvial y el proceso de mestizaje, hayan difuminado el fenotipo negro/mulato, sus rasgos típicos más visibles, no significa que nuestra genética profunda, nuestro ADN, no tenga un componente afro. No existe en Argentina –y en ninguna parte del planeta– nada parecido a la «pureza racial». Diversos estudios científicos realizados en los últimos quince años, investigaciones biológicas sobre composición étnica promedio del genoma argentino, sugieren que la ancestría africana ronda hoy entre el 4 y 9% (la ancestría europea, entre el 52 y 67%; la indígena, entre el 27 y 31%).⁷

En cuanto a la afirmación de que Argentina “nunca dominó a otras culturas”, resulta tan ostensiblemente falsa que no vale la pena detenerse en ella. Es un chiste de mal gusto, charlatanería pseudohistórica. ¿Qué hay de la conquista del «Desierto» y el Chaco? ¿Los pueblos originarios de la Patagonia y el NEA (mapuches, tehuelches, guaycurúes, tobas, etc.) acaso no han estado sujetos a la dominación argentina?

En una nota del 21 de diciembre, *Página/12* informó que Coman y Tchouaméni, los jugadores afrodescendientes de Francia que fallaron en la definición por penales, han sufrido una catarata de agravios racistas y xenófobos por parte de muchos aficionados franceses.⁸ De este lado del Atlántico, no pocos hinchas argentinos se sumaron al escarnio, mofándose de Coman y Tchouaméni. A su juicio, estos futbolistas «africanos» se merecerían el maltrato, por ser «cipayos», «lamebotas» o «mercenarios» de Francia que «traicionaron» a su «patria africana».

⁵ “...los afroargentinos alcanzaron entre un 29,7% de la población en 1778 y un 26,1 del total en 1838”. Alí Delgado, “Un censo puede visibilizar, pero también hacer desaparecer”, en *El Grito del Sur*, 18 de febrero de 2022, disponible en <https://elgritodelsur.com.ar/2022/02/un-censo-puede-visibilizar-pero-tambien-hacer-desaparecer-censo-mirada-no-racista.html>. Véase también INDEC, “Historia de los censos – República Argentina”, http://estadistica.tucuman.gov.ar/censo2010/historico_web_01.pdf. Allí se señala: “El censo de 1778 registró 186.526 habitantes para el Virreinato; más del 30% de ellos, afrodescendientes”.

⁶ La bibliografía histórica sobre estos asuntos es muy abundante. Véase, por ej., esta obra clásica, pionera: George Reid Andrews, *Los afroargentinos de Buenos Aires, 1800-1900*, Bs. As., Ed. de la Flor, 1989 (1980).

⁷ Cf. Neide Maria de Oliveira Godinho, “O impacto das migrações na constituição genética de populações latino-americanas”, tesis de doctorado, Universidad de Brasilia, 2008, https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/5542/1/2008_NeideMOGodinho.pdf. Sergio Avena *et al.*, “Heterogeneity in Genetic Admixture across Different Regions of Argentina”, en *PLoS ONE* 7(4), abr. 2012, <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0034695>. Julian Homburger *et al.*, “Genomic Insights into the Ancestry and Demographic History of South America”, en *PLoS Genet* 11(12), dic. 2015, <https://doi.org/10.1371/journal.pgen.1005602>. National Geographic, “Reference Populations – Geno 2.0 Next Generation”, 2016.

⁸ <https://www.pagina12.com.ar/509821-racismo-contra-la-seleccion-de-francia-tras-la-final-del-mun>.

¿Cuál «patria africana»? Camerún, en el caso de Tchouaméni; y Guadalupe en el caso de Coman... ¿Pero Tchouaméni no es normando? ¿No es un joven nacido y criado en la muy francesa Ruan, la tradicional *Ciudad de los Cien Campanarios*, la legendaria urbe medieval de Rollón y sus vikingos, de las catedrales góticas y del martirio de Juana de Arco? Sí, pero no importa, porque su piel es morena... ¿Y Coman? ¿Acaso no es parisino? ¿No vino al mundo y no pasó toda su infancia y adolescencia en la mítica *Ciudad de las Luces*? ¿Su madre y su padre no son inmigrantes caribeños, oriundos de Guadalupe?⁹ ¿La geografía más elemental no nos enseña que las Antillas están en América, no en África? Tampoco esto importa, porque los ancestros de Coman, hace siglos, fueron traídos a América como esclavos desde África, por lo que el delantero del Bayern Múnich y su familia serán eternamente del continente africano, nunca del continente europeo o americano. ¿Afro europeo o afro francés Coman? ¿Afroamericanos su padre y su madre? ¿Afrodescendientes él y su familia? ¡Pamplinas! Esa terminología etnográfica es un invento del «zurdaje intelectualoide», un eufemismo *woke*, diría con sorna Laje... Llamemos las cosas por su nombre: ¡africanos! ¡negros! La presencia de tantos «africanos» en la selección francesa es un «*curro* colonial». Así razonan los hinchas racistas albicelestes con *cabeza de termo* (permítaseme usar esta mordaz metáfora maradoniana). Cito un comentario anónimo que leí al pie de la nota de *Página/12*, como botón de muestra: “Que se la banquen si desean jugar para sus verdugos y olvidar tanto daño que hicieron a los africanos los franceses y cía.”.

Algo es seguro: ningún aficionado racista de Argentina o Francia le espetará a Griezmann *¡andate a Alemania o Portugal!*, ni a Giroud *¡volvete a Italia!* Piel clara, ojos celestes... La gran hermandad de la raza blanca los protege... En la derrota o el fracaso deportivos, su francesidad goza de inmunidad. Doble rasero, doble estándar... Así opera el racismo.

“Somos Francia, estamos luchando por nuestro país, por nuestro equipo. Estamos acá para enorgullecer a nuestro país”, declaró en la víspera de la final mundialista Dembelé, nacido en la pequeña localidad normanda de Vernon, a orillas del Sena, norte de Francia, a mitad de camino entre París y Ruan, zona rural dominada por el pintoresco paisaje de la campiña y el *bocage*. “¿Quién tiene el derecho de decirle a Dembelé que él no es francés y que Francia no es su país, como él mismo afirma?”, se pregunta Vardan Bleyan, un periodista deportivo argentino que citó ese testimonio en una nota para *Página/12* del 21 de diciembre, sugerentemente llamada “¿Por qué está mal decir que la selección de Francia ‘es africana’?”¹⁰.

“*Je suis parisien*”, “Soy parisino”, había declarado orgullosamente a fines de 2021 Mbappé, al referirse a su vínculo contractual y sentimental con el Paris Saint-Germain. Sin embargo, como constata Bleyan, “el racismo instalado no lo considera francés, al no coincidir con cierto estereotipo”, lo cual “no significa que los jugadores renieguen de los países de origen de sus familias o que no mantengan sus tradiciones y costumbres. Muchos de ellos son musulmanes, por ejemplo, por lo cual también son discriminados en Francia, pero eso no quita que sean y se sientan franceses”.

En su nota, Bleyan reproduce la opinión de una profesora de historia y activista antirracista, Mérida Doussou, afrodescendiente, a la que entrevistó especialmente en aquella oportunidad: “Se piensa que el francés tiene que ser definitivamente blanco y no se tiene en cuenta las grandes migraciones que hay por el imperialismo, tanto francés como europeo en general, que viene oprimiendo desde hace siglos a las naciones africanas, expoliando sus recursos naturales y dejando en la pobreza a grandes comunidades. Eso hace que muchos tengan que migrar, en condiciones inhumanas”. Volveremos sobre este crucial asunto más adelante.

⁹ Todos los datos personales y profesionales sobre *Les Bleus* mencionados en este artículo los he extraído de *Wikipedia*, navegando a partir de la lista de 26 convocados que ofrece esta enciclopedia virtual, donde cada jugador tiene un enlace que remite a su biografía. La lista en cuestión figura dentro de la entrada sobre la selección francesa de fútbol, cuya dirección es la siguiente: https://es.wikipedia.org/wiki/Selecci%C3%B3n_de_f%C3%BAtbol_de_Francia. Algunos datos biográficos solo están consignados en las versiones inglesa y/o francesa de la *Wikipedia*.

¹⁰ <https://www.pagina12.com.ar/508962-por-que-esta-mal-decir-que-la-seleccion-de-francia-es-africa>.

Complejicemos el debate con otro matiz: crece el fenómeno de los futbolistas europeos afrodescendientes que, no consiguiendo un lugar en sus selecciones nacionales, optan por nacionalizarse en los países africanos de sus ancestros, para así poder incorporarse a sus combinados y tener chances de participar en un mundial, el sueño dorado de todo jugador de fútbol (lo cual no excluye que también haya un sincero sentimiento de identificación y simpatía con la patria de sus mayores). Un caso notable es el de Túnez, que llegó a Catar con un plantel de doce jugadores europeos (*sic*) de ascendencia tunecina: diez franceses, un alemán y un danés. Vale decir que prácticamente la mitad del seleccionado tunecino de fútbol nació, se crió y se formó fuera de Túnez, en Europa. Hablamos de hijos o nietos de emigrantes tunecinos, que viven y juegan en Francia u otros países europeos desde la niñez. Los hinchas argentinos no se han cansado de denunciar, indignados, que la selección francesa está llena de «negros de las colonias», lo cual es objetivamente falso. ¿Denuncian también que la selección de Túnez está llena de europeos nacionalizados, lo cual es objetivamente cierto? Por supuesto que no. Dicen mentiras y callan verdades de acuerdo a su mezquina conveniencia futbolera-patrioter.

***The Washington Post* y la manzana de la discordia**

El jueves 8 de diciembre, la víspera del partido Argentina vs. Países Bajos por cuartos de final, el diario estadounidense *The Washington Post* publicó un artículo con un título provocador: “Why doesn’t Argentina have more Black players in the World Cup?”,¹¹ cuya traducción sería “¿Por qué Argentina no tiene más jugadores negros en la Copa del Mundo?”. La autora, Erika Denise Edwards, es una historiadora afroamericana que se desempeña como profesora en la Universidad de Texas, especializada en la historia de la comunidad afroargentina. Ha escrito el libro *Hiding in Plain Sight: Black Women, the Law and the Making of a White Argentine Republic* (Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2020), galardonado por la Asociación de Historiadoras Negras y la Asociación Occidental de Historiadoras con los premios Letitia Woods Brown y Barbara «Penny» Kanner.

El título y comienzo del artículo son engañosos. Cuando uno se sumerge en su lectura, no tarda en descubrir que la pregunta “¿Por qué Argentina no tiene más jugadores negros en la Copa del Mundo?” es solo una ironía. No obstante, debe admitirse que la afirmación inicial “En claro contraste con otros países sudamericanos, como Brasil, la selección argentina de fútbol palidece en lo que respecta a su *representación negra*” (las cursivas son mías), resulta confusa y poco feliz. Hace ruido.¹² A primera vista, pareciera que la autora estuviera planteando que existe en la *Albiceleste* un fenómeno de discriminación por sub-representación, y eso sería improcedente e injusto. Pero en realidad, si uno lee con cuidado y buena fe todo el texto, se da cuenta que Edwards no les reprocha a la AFA y Scaloni que su seleccionado no incluya afrodescendientes.

Lo que plantea es que, entre los millones y millones de *morochos* que integran la nación argentina, hay muchos de ascendencia africana, igual que de ascendencia indígena. Ahora bien: que tales afrodescendientes, como consecuencia de procesos demográficos como el mestizaje y la inmigración europea aluvial, no tengan

¹¹ <https://www.washingtonpost.com/made-by-history/2022/12/08/why-doesnt-argentina-have-more-black-players-world-cup/>.

¹² Creo que Edwards no buscaba allí expresar su opinión personal, sino *describir* una creencia colectiva, un prejuicio social. No hay derecho a *matar al mensajero*, pero es cierto que la autora pecó de imprecisión, de ambigüedad; y eso predispuso mal a quienes la leyeron fuera de su país, desde Argentina. El intelectual afroargentino Federico Pita, en una columna para *Página/12* llamada “Racismo mundial”, con fecha 27 de diciembre, le reprochó a Edwards –a quien conoce personalmente y aprecia– haber cometido “un error de principiante”. Le explica: “¡Amiga! ¿Cómo vas a comparar la realidad argentina en materia de representación negra con, nada más y nada menos, que Brasil... el país, fuera del continente africano, con mayor población negra de todo el mundo?”. A diferencia de Pita, yo no tengo claro que ella haya *opinado* eso. Podría estar *transmitiendo*, como investigadora, una opinión vulgar que le es ajena. Ciertamente, la redacción es confusa. Pero creo que, puesta en contexto, le corresponde al menos el beneficio de la duda. La susodicha columna de opinión de Pita puede leerse aquí: <https://www.pagina12.com.ar/508724-racismo-mundial>.

hoy un fenotipo (pigmentación, tipo de cabello, rasgos faciales, etc.) afro tan marcado o evidente como en otras épocas de nuestra historia (período colonial, siglo XIX, primeras décadas de la centuria pasada), o como en otras latitudes de nuestro continente (v. gr. el Caribe, Brasil o EE.UU.), no quiere decir que la genética y la cultura del pueblo argentino no tengan *en parte* raíces africanas. Por lo tanto, concluye la historiadora norteamericana, cabe suponer razonablemente que, entre los varios *morochos* que dirige Scaloni, podríamos encontrar, si examináramos su ADN, afrodescendientes lejanos, aunque fenotípicamente –esto último lo infiero yo, no Edwards, pero entiendo que ella estaría de acuerdo– no se los pueda considerar negros o mulatos, al estilo de –por ej.– un Vinícius Júnior, el delantero del *Scratch* brasileño y del Real Madrid; o un Nicolás de la Cruz, el volante de la selección uruguaya que también juega en River.

El meollo de su planteo es que, por influjo de una ideología dominante racista y eurocéntrica, la República Argentina, históricamente, desde los tiempos fundacionales de Sarmiento y la Generación del 80, ha tendido a negar o borrar sus raíces africanas –también sus raíces indígenas y mestizas– por medio de narrativas de extinción o invisibilización, que incluyeron, por ejemplo, diversas prácticas de traslado estadístico en los censos nacionales. Esta *política de la memoria* halló en la historia oficial y la enseñanza escolar, potentes cajas de resonancia, sus dos mayores aliadas. Hubo así, en palabras de nuestra autora, un *whitening process*, un «proceso de blanqueamiento». Este fenómeno ideológico, que estuvo asociado al viejo elitismo de la oligarquía criolla pero también a la recepción de las nuevas ideas positivistas y socialdarwinistas en boga por Europa, se dio también en otros países latinoamericanos, con distintos grados y formas.

Sin Permiso, un semanario español de izquierda, publicó el 25 de diciembre una traducción del artículo de Edwards.¹³ Extractaré, a continuación, lo más relevante a nuestros fines:

Mientras los aficionados siguen de cerca el éxito de Argentina en la Copa Mundial de este año, surge una pregunta familiar: ¿por qué no hay más jugadores negros en la selección argentina? En claro contraste con otros países sudamericanos, como Brasil, la selección argentina de fútbol palidece en lo que respecta a su representación negra.

La observación no es nueva. En 2014, los observadores lanzaron pullas sobre cómo hasta el equipo de fútbol de Alemania tenía al menos un jugador negro, mientras que parecía que Argentina no tenía ninguno durante la final de la Copa del Mundo de ese año. En 2010, el gobierno de Argentina publicó un censo que señalaba que 149.493 personas, muy por debajo del 1% del país, eran negras. Para muchos, esos datos parecían confirmar que Argentina era, de hecho, una nación blanca.

Sin embargo, unos 200.000 cautivos africanos desembarcaron en las costas del Río de la Plata durante el periodo colonial y, a finales del siglo XVIII, un tercio de la población era negra. De hecho, la idea de Argentina como nación blanca no sólo es inexacta, sino que habla claramente de una historia más prolongada de eliminación de los negros en el corazón de la autodefinición del país.

Señala Edwards que “Los argentinos disponen de varios mitos que supuestamente ‘explican’ la ausencia de argentinos negros”. Y luego, problematiza los dos mitos más difundidos: 1) la alta mortandad de esclavos y libertos en las guerras decimonónicas (guerra de Independencia, guerra contra el Brasil, guerras civiles, guerra del Paraguay), como infantería «carne de cañón»; y 2) las epidemias, especialmente la de fiebre amarilla (1871). “Estos y otros mitos sobre la ‘desaparición’ de los negros en Argentina”, critica Edwards, “sirven para obscurecer algunos de los legados históricos más perdurables del país”. La autora prosigue:

En realidad, Argentina ha sido hogar de muchos negros durante siglos, no sólo de la población esclavizada y sus descendientes, sino también de inmigrantes. Los caboverdianos empezaron a emigrar a Argentina en el siglo XIX con pasaporte portugués y luego entraron en el país en mayor número durante las décadas de 1930 y 1940 en busca de empleo como marineros y trabajadores portuarios.

¹³ <https://www.sinpermiso.info/textos/por-que-no-tiene-argentina-mas-jugadores-negros-en-el-mundial>.

Pero los líderes argentinos blancos, como Domingo Faustino Sarmiento, expresidente de Argentina (1868-1874), elaboraron un relato distinto para borrar la negritud, pues equiparaban la modernidad con la condición de blancos. Sarmiento escribió *Facundo: Civilización y Barbarie* (1845), que detallaba el ‘atraso’ de Argentina y lo que él y otros percibían como la necesidad de ‘civilizarse’. Fue uno de los que compartieron una visión del país que lo asociaba más con la herencia europea que con la africana o amerindia.

Argentina abolió la esclavitud en 1853 en la mayor parte del país y en 1861 en Buenos Aires. Con su historia de esclavitud a la espalda, los dirigentes argentinos se centraron en la modernización, mirando a Europa como cuna de la civilización y el progreso. Creían que, para unirse a las filas de Alemania, Francia e Inglaterra, Argentina tenía que desplazar a su población negra, tanto física como culturalmente.

En muchos sentidos, esto no era algo exclusivo de Argentina. Este proceso de blanqueamiento se intentó en gran parte de Latinoamérica, en lugares como Brasil, Uruguay y Cuba.

[...] El expresidente Sarmiento comentó hacia finales del siglo XIX: ‘De aquí a veinte años será necesario viajar a Brasil para ver negros’. Sabía que existían argentinos negros, pero sugería que el país no los reconocería mucho tiempo más. El paisaje de Argentina se transformó pronto, ya que cuatro millones de inmigrantes europeos respondieron a la llamada del gobierno para emigrar entre 1860 y 1914.

Explica Edwards que, en ese contexto sociocultural de fuertes presiones racistas, muchas personas afrodescendientes, indígenas y mestizas de la Argentina decimonónica tendieron “a identificarse estratégicamente como blancas”, en la medida que su fenotipia les permitiera “asentarse en categorías raciales y étnicas más ambiguas”. ¿Cuáles? Por ejemplo, la categoría de *criollo* en sentido amplio, una categoría “de origen anterior a la inmigración, a menudo asociada a la ascendencia española o amerindia”. Otra opción habitual era la etiqueta de *moracho* (“de tono atezado”, en palabras de la autora). O bien, categorías como “*pardo* (de color marrón) y *trigueño* (de color trigo)”. Estos rótulos no dejaban de conllevar una alterización. Marcaban una otredad subalterna al interior de la sociedad argentina. No obstante, también servían para desmarcarse de la negritud y la afrodescendencia “en una época en la que esto era un imperativo del Estado”. La historiadora concluye que

A pesar de una historia, y de sus retazos, que han intentado borrar la negritud del país, la población negra de Argentina sigue existiendo, y cada vez son más los afrodescendientes que emigran a ella.

En la actualidad, los inmigrantes caboverdianos y sus descendientes suman entre 12.000 y 15.000 y viven principalmente en el área de Buenos Aires. En las décadas de 1990 y del 2000, los africanos occidentales empezaron a emigrar a Argentina en mayor número, a medida que Europa endurecía sus leyes de inmigración. Si bien el censo reveló que Argentina albergaba a casi 1.900 afrodescendientes en 2001, esa cifra casi se había duplicado en 2010. En los últimos 10 años, los afrodescendientes de otros países latinoamericanos como Brasil, Cuba y Uruguay también han entrado cada vez más en Argentina en busca de oportunidades económicas.

Esta historia deja claro que, aunque en la selección argentina de fútbol no haya afrodescendientes ni personas que la mayoría consideraría negras, tampoco es un equipo *blanco*.

Aunque Argentina ha suprimido las categorías raciales en su afán por ser vista como una nación moderna y blanca, la presencia de personas calificadas de *morochas* supone un guiño a esta historia de eliminación de los negros y los indígenas. *Moracho*, una etiqueta inofensiva, sigue utilizándose hoy en Argentina. Este término, que hace referencia a los que son ‘atezados’, se ha utilizado como forma de distinguir a las personas no blancas.

Es probable que a varios jugadores del equipo de hoy se les describa como *morochos* en Argentina. Entender esta historia revela una Argentina mucho más diversa de lo que mucha gente suele asociar con ella. También señala los esfuerzos concertados para borrar y minimizar la negritud en los intentos de crear lo que muchos de los líderes de la nación percibían como una nación moderna.

Huelga aclarar que Edwards, al poner el foco en la historia del racismo en Argentina y escribir al respecto, no pretende ocultar ni minimizar –creer lo contrario es incurrir en una falacia *ex silentio*– la historia del racismo en Estados Unidos, su patria, signada primero por el régimen esclavista de plantación, luego por las leyes segregacionistas de Jim Crow, y finalmente por esa inercia social de violencias o discriminaciones de carácter informal (brutalidad policial, estratificación residencial, desigualdad de ingresos, asimetrías en el acceso a la salud y la educación, sobrerrepresentación en la población carcelaria, etc.) que hoy denuncia el movimiento Black Lives Matter. Como afroamericana e historiadora que es, ella simplemente se ha interesado y especializado en la investigación de la afrodescendencia en el Río de la Plata.

Pero claro: los hinchas albicelestes con cabeza de termo no leyeron el artículo en inglés. Tampoco una traducción, pues ningún diario grande de Argentina publicó una. La prensa vernácula hizo lo que era más fácil y previsible: explotar con malicia sensacionalista el artículo de *The Washington Post*. Le dio un sentido literal al título y citó de forma descontextualizada algunas pocas frases. Dicho de otro modo, montó un espantapájaros, un muñeco de paja. El artilugio surtió efecto: la tormenta de indignación de las masas futboleras no tardó en desatarse, con todo su repertorio de memes «ingeniosos» –sarcásticos– forjados en las fraguas de la *viveza criolla*. ¡Una progre de Yanquilandia dándonos un sermón de historia argentina y ética inclusiva! ¡Qué caradura! ¿Qué puede saber esa gringa de nuestro glorioso pasado y de nuestra excepcional idiosincrasia? ¿Por qué no se ocupa del racismo que hubo y hay en su país, Ku Klux Klan, crimen policial de George Floyd y demás? Nadie leyó a Edwards. Se la prejuizó en base a lo que la prensa argentina (des)informó. No se tuvo en cuenta la ironía del título del artículo. Mucho menos su contenido. La mayoría supuso, además, que Edwards debía ser una blanca hipócrita, cuando en realidad es una mulata orgullosa de su afroamericanidad, comprometida con la causa del antirracismo en su país... ¡Cuánto prejuicio en Argentina! ¡Cuánta ignorancia y estulticia supinas!

No obstante, la postura historiográfica de Edwards según la cual hubo en el Río de la Plata un proceso de blanqueamiento –tesis que tiene, por cierto, gran cantidad de defensores en las universidades argentinas y el CONICET– resulta problemática si se la asume de forma radical, extrema, como suele suceder. Tal postura debe ser matizada con medida crítica, a través de una perspectiva macrocomparativa atenta a los cambios diacrónicos de Argentina y las diferencias regionales de América.¹⁴

¿Derecho de suelo según la raza?

Digámoslo con claridad: casi todos los jugadores afrodescendientes de Francia son europeos, 100% franceses, pues nacieron y se criaron en Francia. No en la Francia de ultramar, precisemos, sino en la Francia metropolitana o europea.

Entre los 26 *Bleus* seleccionados por Deschamps para este último mundial había ocho blancos (Lloris, Pavard, Rabiot, Griezmann, Giroud, los hermanos Hernández y Veretout) y 17 afrodescendientes (incluyendo los dos que tienen ancestros magrebíes, a saber: Guendouzi, hijo de un marroquí; y Benzema, último balón de oro, nacido en el seno de una familia inmigrante argelina, quien finalmente no viajó a Catar por una presunta lesión). Sin embargo, solo había dos africanos nacionalizados: Mandanda, el arquero suplente, oriundo de la República Democrática del Congo (ex Zaire); y Camavinga, el mediocampista del Real Madrid, que nació en Angola. ¿Marcus Thuram? El hijo del legendario Lilian Thuram, es extranjero nacionalizado, aunque no nació en África, sino en Italia, en el seno de una familia afrocaribeña procedente de Guadalupe y Martinica (cuyos habitantes, por lo demás, gozan de la ciudadanía francesa por nacimiento). El resto nació en la Francia europea: Mbappé, Koundé, Konaté, Coman y Fofana en París; Disasi, Saliba,

¹⁴ Eso intentaré hacer en el *post scriptum*, no en un próximo apartado porque sería demasiado digresivo.

Guendouzi y Kolo Muani, en localidades aleñadas o cercanas a la capital francesa (dentro de lo que tradicionalmente se conoce como *Île-de-France*); Varane, en Lille, *Hauts-de-France*, aunque de todos modos su ascendencia es afrocaribeña, no africana; Upamecano, Tchouaméni y Dembélé, en Normandía.¹⁵

¿Entonces? El *ius soli*, el derecho de suelo, la nacionalidad en función del lugar de nacimiento es, para el chovinismo futbolero argentino, un privilegio de la raza blanca. No se lo explicita, desde luego. Pero está implícito. Sobrevuela. A nadie se le ocurriría discutir la nacionalidad argentina de los jugadores de nuestra selección aduciendo que muchos de ellos tienen –de hecho es así, como reflejan sus apellidos– ascendencia gringa o europea: italiana (Tagliafico), polaca (Foyt), irlandesa (Mac Allister), etc. Si nacieron en territorio argentino, son argentinos y punto, porque «la tierra manda». En cambio, a los futbolistas afrodescendientes de Francia parece no corresponderles el *ius soli*, sino solamente el *ius sanguinis*. No importa dónde hayan nacido ni dónde se hayan criado. Siempre serán «africanos nacionalizados» o «negros de las colonias», porque «la sangre tira». Tal es la creencia tácita. Resulta difícil no entrever detrás de este absurdo y repudiable criterio de doble vara, una reminiscencia, un eco lejano e inconsciente, del ideologema bíblico de la maldición y marca de Caín, uno de los pilares tradicionales del racismo blanco en el Occidente cristiano.

¿Cuántos jugadores de la selección argentina de fútbol que salió subcampeona en el primer mundial (Uruguay 1930) eran hijos o nietos de inmigrantes? Con toda seguridad la mayoría, teniendo en cuenta que el censo de 1914 había arrojado un 30% de población extranjera,¹⁶ y que entre los apellidos del plantel predominaban con holgura los de origen italiano. ¿De esto se colige que Argentina logró el subcampeonato mundialista del 30 haciendo trampa o de modo ventajero, nacionalizando gringos? Claro que no. Con excepción de Pedro Suárez, el mediocampista español de Boca Juniors, todos los jugadores del seleccionado eran argentinos por nacimiento.¹⁷ Descendientes de europeos muchos de ellos, sí. Pero argentinos al fin de cuentas. Lo que importa es el *ius soli*...

Leandro Paredes, nacido y criado en la zona oeste del Conurbano bonaerense, es hijo de una inmigrante paraguaya que le enseñó a hablar guaraní. ¿Lo vamos a considerar argentino o «paraguayo nacionalizado»? Algunos alegarán que la comparación no es válida, porque Argentina ha tratado siempre al Paraguay como una nación hermana, algo que no se podría decir de Francia respecto a sus antiguas colonias o protectorados africanos: Argelia, Túnez, Senegal, Costa de Marfil, etc. ¿Nos olvidamos de la guerra de la Triple Alianza, donde argentinos, brasileños y uruguayos se coaligaron para invadir y devastar a la república paraguaya, cercenando su territorio a casi la mitad, diezmando su población –hasta niveles de catástrofe demográfica– y dejando postrada su economía durante décadas? ¿Cuál sería el abismo moral que separaría este accionar fratricida del que tuvo la Francia imperialista en el África magrebí, occidental y ecuatorial?

El centrodelantero *Pipita* Higuaín nació en Brest, Francia, allá por 1987, cuando su padre –el zaguero *Pipa* Higuaín– jugaba en el club bretón Stade Brestois 29. Pero a los pocos meses se vino con su familia a Buenos Aires, se nacionalizó argentino, se formó y explotó en River Plate, triunfó luego en Europa (Real Madrid, Napoli, etc.) y jugó para nuestra selección, de la que llegaría a ser uno de sus máximos goleadores históricos. No tuvimos escrúpulos de purismo telúrico en relación a este europeo nacionalizado... Celebramos que fuera *nuestro*. Se adujo que era hijo de argentinos y que se había criado en Argentina, credenciales suficientes para ser considerado un compatriota de pleno derecho. Sin embargo, no razonamos

¹⁵ Si hacemos bien el cálculo (26 – 8 – 17), nos damos cuenta que falta un jugador: el guardameta suplente Alphonse Areola. Areola es francés, pero no blanco, ni afrodescendiente. Es de ascendencia filipina, y Francia nunca colonizó Filipinas (a diferencia de algunas Antillas). Sus progenitores emigraron desde el Sudeste Asiático hacia París a comienzos de la década del 90. Alphonse nació y se crió en la capital francesa, se formó en la cantera del PSG y debutó profesionalmente en el Racing de Lens. Hoy ataja en el West Ham United de la Premier League. Toda su vida ha transcurrido en Europa.

¹⁶ Cf. http://www.migraciones.gov.ar/pdf_varios/estadisticas/Censos.pdf.

¹⁷ Véase la entrada de *Wikipedia* sobre la partición de la selección argentina en el campeonato mundial de fútbol de 1930: https://es.wikipedia.org/wiki/Argentina_en_la_Copa_Mundial_de_F%C3%BAtbol_de_1930.

del mismo modo con Mbappé, cuya nacionalidad francesa no solo cumple con todos los requisitos que destacamos en la argentinidad de Higuaín, sino que también presenta un plus: la nacionalidad francesa de Kylian es *por nacimiento*, mientras que la del Pipita es *por adopción*. Así y todo, ponderamos a Higuaín como 100% argentino, mientras que a Mbappé lo consideramos un francés a medias, un franchute de segunda. ¿Por qué? Porque es «africano», vale decir, afrodescendiente.

No viene mal recordar que tanto Francia, a nivel mundial, como Argentina, a nivel regional, han sido ejemplos modélicos de *ius soli*. Francia lo es desde la modernidad temprana (siglo XVI), pero especialmente luego de la Revolución Francesa, con el Código Civil napoleónico (1804), de amplia proyección universal, especialmente en América Latina. Argentina, por su parte, lo es desde sus orígenes como estado independiente, algo que quedó debidamente consagrado en su Constitución Nacional (reforma de 1860), art. 61, inc. 11: “Corresponde al Congreso (...) Dictar (...) especialmente leyes generales para toda la Nación sobre ciudadanía y naturalización, con sujeción al principio de la ciudadanía natural” (léase: derecho de suelo), sobre la base del precedente de la ley 145 (1857) de la Confederación Argentina; ulteriormente ratificada y desarrollada en ley 346 (1869), norma clásica, que por más tiempo ha regulado la nacionalidad en nuestro país.¹⁸

¿Qué lección sacar de todo esto? Básicamente dos:

Primero, que Francia, con el *ius soli*, no sacó ningún conejo de la galera recientemente por razones de ventajismo deportivo. Es una tradición jurídica antiquísima e ilustre, que se remonta al Renacimiento. Por lo tanto, no solo es anterior al fútbol, que surgió en el siglo XIX, sino anterior a la primera expansión colonial francesa en África, que data del siglo XVII.

Segundo, que el *ius soli* no es una «excentricidad» francesa, sino un principio jurídico vigente en gran parte del mundo, desde la Norteamérica anglosajona hasta Australia y Nueva Zelanda, desde las Islas Británicas hasta Irán, desde Alemania hasta Tanzania, desde Chile hasta Pakistán y la India. También la propia Argentina, que ha sido un faro irradiador del derecho de suelo en toda América Latina, desde mediados del siglo XIX.

Que nada quede sin decir: a fines de enero, cuando la borrachera triunfalista por el mundial de Catar aún pervivía en Argentina, la desazón por la sorpresiva debacle de la selección sub 20 en el Campeonato Sudamericano de Colombia –quedó eliminada prematuramente– se vio compensada por el fenómeno noticioso de los *europibes* del Chiqui Tapia: exultantes, con bombos y platillos, los medios informaron que el presidente de la AFA se viene ocupando diligentemente de captar juveniles europeos con ascendencia argentina que prometen convertirse en *cracks*. ¿Ejemplos? El enganche Nico Paz, nacido y criado en España, jugador de la cantera del Real Madrid, hijo del exfutbolista argentino Pablo Paz, con una actuación destacada en el equipo de Mascherano (que contrastó con el bajo nivel de la mayoría de sus compañeros). También lo tenemos a Alejandro Garnacho, otro *europibe* de origen ibérico (nacido en Madrid, madre argentina, 18 años), quien juega de delantero en el Manchester United y que acaba de ser convocado por Scaloni. Sumemos otro nombre a la lista: Luka Romero, el mexicano oriundo de Durango que hoy juega en la Lazio de Italia y que antes jugara en el Mallorca de España (se crió en México y España, en el seno de una familia inmigrante procedente de Argentina que se mudó de Durango a Andalucía, y de Andalucía a las Baleares).¹⁹ Huelga aclarar que los hinchas argentinos no tienen pruritos con que los *europibes* elijan ponerse la camiseta albiceleste en vez de las casacas de aquellos países donde nacieron y se criaron. Se los considera con orgullo

¹⁸ Véase Pedro E. Egea Lahore, “Derecho de nacionalidad argentino”, en *Anuario de Derecho Civil*, fasc. 4, 1979, pp. 801-826, disponible en https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-C-1979-40080100826.

¹⁹ Con respecto al fenómeno de los *europibes*, véase Irati Prat, “Nico Paz tumba la barrera de los ‘europibes’ en Argentina”, en *Marca*, 28 de enero de 2023, <https://ar.marca.com/claro/futbol/seleccion-argentina/2023/01/28/63d52358e2704e9fbc8b4578.html>.

100% compatriotas, aunque nunca hayan vivido en Argentina... Algo así como un *irredentismo futbolero*, en vez de territorial (se habla con regodeo y presunción de «operativos seducción»). Pero si Francia u otra potencia rival²⁰ salen a la pesca de juveniles extranjeros amparándose en el principio del *ius sanguinis*, entonces los hinchas argentinos ponen el grito en el cielo y denuncian «rapiña». Conclusión: *¡haz lo que yo digo, pero no lo que yo hago!* Camaleonismo en su máxima expresión.

Racismo en Francia

El racismo xenófobo –ya lo dijimos– también tiene su legión de *haters* o *trolls* dentro de la propia Francia: lepenistas y otros derechistas o conservadores que añoran la época donde el seleccionado francés tenía pocos o ningún negro, aunque tal «pureza racial» conllevara no poder ganar ningún mundial. En un país tradicionalmente inclinado más hacia el ciclismo y el rugby, no son tantos esos nostálgicos entre los futboleros, porque muchos de estos pertenecen a las minorías inmigrantes (el 20% de la población, contando a la segunda generación)²¹. Por otra parte, pocos de los futboleros blancos de Francia estarían dispuestos a pagar el costo deportivo de la segregación racial, que sería catastrófico para *Les Bleus*. ¿Qué duda cabe de que las dos estrellas de campeón (1998 y 2008) que adornan la casaca francesa son logros aún recientes para la historia del fútbol, fuertemente asociados a la política de apertura multirracial implementada desde los años 90? Francia es una potencia futbolística relativamente nueva, desde hace solo 25 años, desde los tiempos de Thierry y Thuram padre. La Francia blanca de la era Platini (1977-86) era un muy buen equipo, pero no una potencia mundial...

Aunque claro, así las cosas, el racismo futbolero francés permanece en estado latente, agazapado, esperando una oportunidad para tirar el zarpazo. ¿Cuándo? Cuando se produce un revés deportivo y las masas buscan un chivo expiatorio. La negritud o afrodescendencia «perdonadas» o «toleradas» en los momentos de bonanza, se vuelven objeto de recriminación violenta en los momentos de infortunio, como tras la derrota con Argentina en la final de Catar. Si no, pregúntenles a Coman y Tchouaméni, que fueron sometidos a escarnio en las redes sociales por su mala puntería en los penales.

Moraleja: también en Francia –no solo en Argentina– hay hinchas con cabeza de termo permeados por la cultura del odio: xenofobia, racismo, islamofobia.

El periodista Vardan Bleyan –ya lo citamos–²² nos recuerda un dato periodístico de archivo, que hace más de una década generó un escándalo nacional e internacional:

Francia, el país que acuñó para la historia de la humanidad los Derechos Universales del hombre, intentó impedirles a personas que nacieron y se criaron en su país –y que eligen defender su camiseta– representar a su selección. Fue en 2011 en reuniones de la Federación Francesa de Fútbol (FFF).

²⁰ Que Italia haya convocado recientemente a Bruno Zapelli de Belgrano (para su selección sub-20) y Mateo Retegui de Tigre (para su combinado mayor) no ha caído bien a muchos hinchas argentinos... Lo cierto es que los *operativos seducción* para conseguir extranjeros –o retener nativos «en riesgo»– son hoy un fenómeno generalizado en el fútbol de selecciones. Las pujas entre las asociaciones nacionales de balompié son cada vez más frecuentes e intensas: Argentina le escamotea Garnacho a España, Italia le escamotea Retegui a Argentina, etc. El periodista deportivo Hernán Claus escribió el 3 de marzo una nota para *Olé* que tituló, sintomáticamente, “Garnacho y Retegui, la nueva normalidad en el fútbol”. En esta *nueva normalidad*, nadie está libre de pecado ni puede tirar la primera piedra (Argentina, cuanto menos, seguro que no). “Por eso –señala Claus– en las federaciones hoy son muy importantes los departamentos de *scouting* para encontrar en diferentes países perlas que tienen raíces de otros. En AFA están trabajando más que bien Bernardo Romeo y Juan Martín Tassi, quienes buscan en Europa y Estados Unidos a jóvenes que se fueron muy chicos de nuestro país o como el caso de Garnacho, que no nacieron en la Argentina pero son hijos de un/a compatriota. Luka Romero, Nico Paz o los hermanos Carboni son algunos de los ejemplos de pibes que en el día de mañana serán parte de las Juveniles o la Mayor de nuestro país”. Disponible en https://www.ole.com.ar/opinion/opinion-garnacho-retegui_0_XiwhEcvITf.html.

²¹ Datos oficiales del Instituto Nacional de Estadística y de Estudios Económicos (INSEE, por sus siglas en francés). Véase <https://www.insee.fr/fr/statistiques/3633212> y <https://www.insee.fr/fr/statistiques/2575541>.

²² Vid. nota 10.

Mohammed Belkacemi, miembro de esa entidad, grabó una de esas reuniones con el argumento de que había escuchado comentarios que eran “irrepetibles”.

En los audios, que presentó en la Justicia, y que luego se filtraron a la prensa, se puede escuchar al por entonces director técnico nacional, François Blanchard, proponer topes máximos para limitar la cantidad de jugadores con doble nacionalidad. Laurent Blanc era el entrenador en ese momento: “Actualmente, los grandes y potentes son los negros. Es así. Es un hecho. Dios sabe que en los centros de formación, en las escuelas de fútbol hay muchos (negros). Creo que hay que buscar otros criterios, modificados con nuestra propia cultura”, dijo en esa reunión.

Se abrió una investigación interna en la Federación e intercedió el gobierno nacional. El argumento de Blanc fue que él quería jugadores más ligeros y técnicos y su modelo era Samir Nasri, de padres argelinos. Esto último lo decía para demostrar que no era discriminatorio con los extranjeros. El Ministerio de Deportes y la FFF lo eximieron, pero Blanchard fue suspendido y luego despedido de su cargo.

La ultraderecha francesa con Jean-Marie Le Pen, padre de la diputada con la misma orientación ideológica, Marine Le Pen, a la cabeza, ha criticado a los futbolistas afrodescendientes y/o musulmanes que jugaban para la selección gala. Los ha llamado extranjeros e incluso ha pedido públicamente que dejen de jugar para Francia, como sucedió con Karim Benzema, musulmán hijo de argelinos, hace unos años.

No descubrimos la pólvora si constatamos que hay racismo y xenofobia en Francia, como en Argentina (y no menos que en Argentina). Otra verdad de Perogrullo: allá, igual que aquí, el fútbol, *pasión de multitudes*, deporte de masas por excelencia del capitalismo globalizado posmoderno, tiende fácilmente a absorber, reproducir y amplificar los prejuicios discriminatorios y la cultura del odio.

El boom de los nacionalizados

Pero un hinchista racista de la *Albiceleste*, porfiado en su encono futbolero contra los «franchutes», podría aducir: *todo muy lindo, pero lo cierto es que, en el último mundial, Francia compitió con tres jugadores nacionalizados, mientras que Argentina no tuvo ninguno*. Esto es cierto, pero precisa un contexto. Hay que tener cuidado con las verdades a medias...

Bleyan comienza su artículo con varias citas, a modo de termómetro social: “No son franceses, son africanos”, “es una selección africana” o “los únicos franceses son Griezmann, Giroud, Lloris y un par más”. Frases como estas, comenta el autor, “se leen y se escuchan desde hace años en las redes sociales y a veces de parte de periodistas de diferentes partes del mundo. Desde la derrota en la final del Mundial ante Argentina, Kingsley Coman y Aurelien Tchouameni, quienes no convirtieron en la tanda de penales, son víctimas de un violento ataque racista en las redes sociales”. Paralelamente, “En Argentina y de cara al Mundial Qatar 2022 se les compuso una canción racista –que también tiene referencias transfóbicas por la supuesta relación entre Mbappé y la modelo transgénero Inés Rau–, que se tornó tristemente popular”. Ya conocemos la letra de ese cántico futbolero... “La cantidad de futbolistas afrodescendientes que hay en la selección francesa incomoda y/o enoja a algunos”, señala Bleyan. “La nota del *Washington Post*, que tiene algunas cuestiones muy debatibles, indignó a muchos argentinos porque se sintieron llamados racistas. Sin embargo, y más allá de un título engañoso o al menos equívoco, el artículo lo que intenta es demostrar que es un mito que Argentina ‘sea un país blanco’”, enteramente europeo en su genoma y cultura.

“De los 26 convocados por Didier Deschamps –finalmente quedaron 24 por las lesiones– 14 son afrodescendientes”²³, puntualiza el periodista deportivo. “Pero, al contrario de lo que está instalado en el

²³ Bleyan comete el desliz de no contabilizar, entre los *Bleus* afrodescendientes, a los jugadores de ascendencia magrebí (Marruecos y Argelia también son parte de África). Tampoco parece tener en cuenta a Saliba, quien, si bien no es negro ni mulato, y si bien tiene un apellido árabe y padre libanés, es hijo de una camerunesa. Por eso la suma le da 14, en vez de 17.

imaginario colectivo, solo tres futbolistas de la selección de Francia no nacieron en territorio francés y son nacionalizados [...]. De hecho, hay otras 13 selecciones de las clasificadas al Mundial que convocaron más jugadores nacionalizados que *Les Bleus*”.

Bleyan tiene razón: el *boom* de los jugadores nacionalizados en las selecciones mundialistas de fútbol es un fenómeno generalizado. Francia no constituye ningún caso anómalo o excepcional. De hecho, muchos otros países la han sobrepasado en Catar 2022.

Los datos que mencionaré a continuación los he tomado de una nota del periodista Alberto Rubio para el diario deportivo *Marca* de España, aparecida el 19 de noviembre bajo el título “El Mundial más mundial: la historia de los 137 nacionalizados de Qatar 2022”. Su lectura es altamente recomendable.²⁴

En la Copa del Mundo de 2010 (Sudáfrica), había 77 futbolistas nacionalizados. Esa cifra se elevó a más de 80 en los mundiales de Brasil 2014 y Rusia 2018. En Catar 2022, la tendencia alcanzó un nivel explosivo: ¡137!

¿Cuáles son las selecciones mundialistas de Catar 2022 que tuvieron más nacionalizados? Llamativamente, con una cifra superior a la decena, encontramos a Marruecos (14), Túnez (12) y Senegal (12). Ninguna ex metrópoli europea con veleidades neocoloniales. Todas selecciones africanas.

Pero bajemos un escalón: diez nacionalizados. En este peldaño, tenemos a Gales y Catar. El caso catarí es de sobra conocido: se trata de un minúsculo reino árabe y «paraíso petrolero» del Golfo Pérsico un tanto artificial como nación independiente, con casi un 90% de su población conformada por trabajadores temporarios extranjeros, en su mayoría provenientes del Indostán.²⁵ No sorprende, por lo tanto, que su selección de fútbol cuente con un 38% de cataríes no nativos. La demografía siempre impone límites y presiones... Por su parte, Gales tiene nueve ingleses y un alemán nacionalizados. ¿Por qué tantos ingleses? Hablamos de futbolistas que son descendientes de inmigrantes galeses, o que juegan desde hace varios años en clubes de Gales, donde están radicados. Sin negar o subestimar las motivaciones altruistas como la *lealtad de diáspora* con la tierra ancestral o la *gratitud de migrante* con la nación anfitriona/patria adoptiva, no se puede desconocer un componente más pragmático, asociado a las expectativas profesionales: dado que conseguir un lugar en una potencia futbolística como Inglaterra resulta muy difícil debido al alto nivel de competitividad, algunos jugadores de nacionalidad inglesa ven en Gales una oportunidad para poder participar en la Eurocopa o la Copa del Mundo.

Entre las selecciones mundialistas de Catar con menos de diez y más de cinco nacionalizados, se hallan Australia y Camerún, con nueve; Ghana, con ocho; y Portugal, Croacia y Canadá, con siete. De todos estos países, solo Portugal es un estado occidental con pasado colonialista en África. Canadá y Australia son países occidentales con nefastos antecedentes de *colonialismo interno*, es cierto: invasión, genocidio, despojo, aculturación, esclavitud y segregación contra los pueblos originarios. Pero este prontuario no da cuenta del componente de futbolistas nacionalizados –afrodescendientes o no– que tienen sus selecciones, puesto que no hablamos de jugadores indígenas o aborígenes, sino de inmigrantes venidos desde otros estados. Países casi siempre muy lejanos (mayormente del continente africano, la ex Yugoslavia y Gran Bretaña), que en ningún caso han sido víctimas de nada semejante a un «imperialismo» australiano o canadiense.

Las selecciones mundialistas de Catar cuyo número de nacionalizados osciló entre cinco y tres fueron EE.UU. (5), Serbia (4), Francia y Suiza (ambas con 3). Con la cifra de dos, tenemos a España, Alemania, Polonia y un conjunto sudamericano: Ecuador. Con un solo futbolista nacionalizado se presentaron los seleccionados europeos de Inglaterra, Países Bajos, Bélgica y Dinamarca; los latinoamericanos de Uruguay, México y Costa Rica; y los asiáticos de Japón e Irán.

²⁴ <https://www.marca.com/futbol/mundial/2022/11/19/6377cd0aca4741836e8b4582.html>.

²⁵ Cf. <https://priyadsouza.com/ave-qataris-always-been-a-minority-in-their-own-country>.

Argentina pertenece al grupo minoritario de países –cuatro– con planteles íntegramente nativos. De ese grupo también forman parte Brasil, Corea del Sur y Arabia Saudita.

Como se ve, la selección francesa está lejos de ser un ejemplo de uso «ventajero» o «abusivo» de jugadores nacionalizados. En Catar 2022, prácticamente la mitad (14) de sus competidores tuvieron una cantidad superior o equivalente de extranjeros ciudadanizados: Marruecos, Túnez, Senegal, Gales, Catar, Australia, Camerún, Ghana, Portugal, Croacia, Canadá, Estados Unidos, Serbia y Suiza. De hecho, fueron varias las selecciones que duplicaron, triplicaron y hasta cuadruplicaron el número de nacionalizados de Francia, incluyendo antiguas colonias y protectorados de esta potencia europea. En efecto, Marruecos, Túnez, Senegal y Camerún, otrora territorios del imperio francés en África, fueron a Catar con planteles donde había entre 9 y 14 nacionalizados, mientras que entre *Les Bleus* solo había tres.

El sentido común del hincha argentino promedio ofuscado con Francia no resiste un análisis serio. Discurre en una realidad paralela de prejuicios y mitos.

Y sin embargo, no lo hemos dicho todo: Francia es el país que aportó más jugadores nacionalizados a las selecciones mundialistas de Catar 2022. Fueron 37 (*sic*) los futbolistas franceses que compitieron en la última Copa del Mundo bajo una bandera distinta a la de su tierra natal. ¿Cómo sigue el *ranking*? Ingleses, 17; alemanes y españoles, 7; neerlandeses y belgas, 5; suizos, bosnios y escoceses, 4; italianos, croatas, brasileños, argentinos y sudaneses, 3; y diversas nacionalidades con dos o solo un futbolista expatriado en otra selección.

Claramente, el continente que suministró más jugadores nacionalizados a Catar 2022 fue Europa: algo más de un centenar (aprox. un 75%). Por supuesto que –todos lo notamos viendo los partidos por TV– esos futbolistas europeos que jugaron para selecciones de países adoptivos son, en su mayoría, afrodescendientes, hijos o nietos de inmigrantes africanos. Pero lo cierto es que nacieron y se criaron en Europa, y eso es lo que cuenta, en términos estrictamente futbolísticos (aunque luego vamos a matizar y problematizar esta afirmación a la luz de un *contexto extradeporativo*: procesos históricos, realidades socioeconómicas, coordenadas geopolíticas que exceden al fútbol y lo determinan a través de límites o presiones estructurales). Por el contrario, los africanos nacionalizados en Catar 2022 fueron solamente 19.

¿En qué planteles mundialistas participaron los 37 franceses –todos afrodescendientes, incluyendo los de ascendencia magrebí– que llegaron a Catar en calidad de futbolistas expatriados? La inmensa mayoría (33) jugó para selecciones africanas: Túnez (10), Senegal (9), Camerún (8), Ghana (4) y Marruecos (2). Son países árabes y subsaharianos de donde generalmente provienen las familias y los antepasados de los jugadores en cuestión. Todos esos países de África fueron colonias o protectorados de Francia, salvo Ghana (colonizada por Reino Unido). El resto de franceses mundialistas expatriados –apenas cuatro– jugaron para selecciones europeas (Alemania, España y Portugal) y el combinado local, Catar.

Colofón: Francia no solo no ha abusado del recurso de los jugadores nacionalizados en estos últimos años, sino que se ha convertido en la mayor cantera proveedora del fútbol de selecciones. Contrariamente a la creencia corriente, la tendencia hoy predominante no es tanto la de una Francia o unos países europeos (Inglaterra, Alemania, Bélgica, Holanda, Suiza, etc.) que nacionalizan muchos futbolistas africanos para sus combinados nacionales, sino la de países africanos que nacionalizan muchos futbolistas franceses o europeos para sus selecciones. Este dato que aporta Rubio es contundente: “55 de los 130 futbolistas convocados por las selecciones africanas, el 42,3%, ha nacido lejos del Continente Negro. 33 son franceses. Marruecos es el combinado que más extranjeros presenta (14)”.

Cuando Francia y Túnez, el 30 de noviembre, se enfrentaron por la tercera fecha de la fase de grupos del mundial en el Estadio Ciudad de la Educación de Rayán, llegó a verse en cancha 17 futbolistas franceses: once jugando para *Les Bleus* (nueve nativos y dos nacionalizados) y seis para *Las Águilas de Cartago*. Europeos alcanzaron a ser 18, porque Slimane, el mediocampista del conjunto africano, es de origen danés

(nació y se crió en Copenhague). Hubo un batacazo en el resultado: la ex colonia venció a su antigua metrópoli por 1-0...²⁶

Algo análogo ocurrió en el tradicional duelo de vecinos británicos Inglaterra-Gales, último partido del grupo B, que terminó en victoria por goleada (3-0) del «Goliath sajón» sobre «el David celta». En cierto pasaje del encuentro, llegó a haber en el campo 17 ingleses: once por la *Three Lions* y seis por los *Dreigiau*.²⁷ Esta «promiscuidad» en las alineaciones de los equipos –de fútbol y de otros deportes– es algo totalmente lógico e inevitable en estos tiempos de globalización y flujos migratorios masivos. Mucha gente vive y muere en países diferentes a aquellos donde nació. Según el *Informe sobre las migraciones en el mundo 2020* de la OIM (Naciones Unidas), existen más de 270 millones de personas expatriadas en este planeta, cifra que representa el 3,5% de la humanidad. Nunca en la historia universal hubo tantos emigrantes/inmigrantes como ahora. En 2000, el porcentaje de exiliados y exiliadas era de 2,8%; en 1980, de 2,3%...²⁸ ¿Por qué razón el fútbol, los deportes en general, habrían de mantenerse ajenos a esta tendencia demográfica? Aunque a los xenófobos no les agrade, la gente seguirá migrando, por razones económicas o de otro tipo. Y hasta donde yo sé, la gente incluye a los futbolistas... No solo eso: el fútbol es una profesión singularmente nómada, trashumante como pocas (muchos futbolistas de élite son hijos de futbolistas que emigraron).

No es una crítica a África, que hace lo que puede –con creatividad e ingenio, pero dentro de las *reglas de elegibilidad* de la FIFA–²⁹ para conformar planteles mundialistas más competitivos. Solo describo la realidad. Los franceses o europeos que juegan en selecciones africanas no son «mercenarios apátridas». Son hijos o nietos de connacionales emigrados, afrodescendientes que tienen un vínculo afectivo con la tierra de sus familiares y ancestros; vínculo que en algunos casos se ve reforzado por el hecho de jugar y vivir allí desde hace mucho tiempo. A eso se le agrega el factor profesional, por supuesto: el sueño de jugar un mundial –oportunidad insuperable de gloria y vidriera– es un estímulo muy poderoso entre los futbolistas, y conseguir un lugar en las selecciones europeas de élite (Alemania, Italia, Francia, Inglaterra, Países Bajos, etc.) no resulta nada sencillo. No todos son Mbappé o Benzema... Ante esa dificultad, cada vez son más los jugadores europeos afrodescendientes que optan por jugar para selecciones africanas, decisión que también tiene un costado sentimental, como ya vimos.

El fenómeno de los futbolistas nacionalizados no es nuevo. Ya en el primer mundial, el de Uruguay 1930, los Estados Unidos lograron llegar a semifinales merced a cinco talentosos inmigrantes escoceses, cuando Escocia todavía era una potencia futbolística. Tampoco es inédito el fenómeno de los futbolistas expatriados que juegan para la selección del país donde nacieron sus progenitores o antepasados. Sirva este ejemplo: los argentinos Atilio Demaría y Luis Monti, que en el mundial del 30 salieron subcampeones con la *Albiceleste*, cuatro años después campeonaron con Italia en Italia, la madre patria de sus respectivas familias.³⁰ También tenemos más ejemplos de futbolistas que jugaron para dos selecciones nacionales –la nativa y luego otra foránea, cuando el reglamento FIFA lo permitía– sin que mediaran razones de consanguinidad en su

²⁶ https://www.marca.com/futbol/mundial/tunez-francia-directo/2022/11/30/01_0117_20221130_1224_368.html.

²⁷ https://argentina.as.com/resultados/futbol/mundial/2022/directo/grupos_b_3_399678/alineaciones.

²⁸ https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020_es.pdf.

²⁹ Las reglas de elegibilidad –normas que regulan las convocatorias de jugadores nacionalizados a nivel selecciones– han ido cambiando con el paso del tiempo, para adaptarlas a un mundo y un fútbol cada vez más globalizados, pero también para evitar o limitar las prácticas desleales o poco transparentes. Dichas reglas están en el *Reglamento de Aplicación de los Estatutos de la FIFA*, arts. 15 a 18. Salvo excepciones muy puntuales y acotadas debidamente estipuladas, ya no se permite que un futbolista que haya representado a una asociación nacional, luego represente a otra. Aun cuando un futbolista no haya nacido en el territorio de una determinada asociación, podrá jugar para ella si su madre o padre biológicos son oriundos de allí, o bien, alguno de sus abuelos. También podrá hacerlo si “ha vivido al menos durante cinco años después de llegar a la edad de 18 años en el territorio de la asociación en cuestión”. Antes, el requisito mínimo de residencia era solo de dos años, pero en mayo de 2008 (LVIII Congreso de la FIFA en Sídney) se amplió a cinco. *Vid.* circular 1147: <https://es.scribd.com/doc/300282703/Circular-1147>. Las selecciones africanas de fútbol, que en estos últimos años han adoptado la política de convocar a hijos o nietos de emigrantes, o a inmigrantes con cinco o más años de antigüedad, no transgreden ninguna norma de FIFA.

³⁰ Véase Rubio, art. cit., nota 24.

expatriación: el mítico Alfredo Di Stéfano, considerado uno de los mejores futbolistas de todos los tiempos, jugó seis partidos para la *Albiceleste* (1947-48) y 31 para la selección de España (1956-62). Di Stéfano no tenía sangre española en su familia, sino italiana –por parte paterna– y francesa e irlandesa –por parte materna–. La *Saeta Rubia* emigró a la Península Ibérica en 1953 fichado por el Real Madrid, club al que logró llevar a su máxima gloria. Al cabo de un tiempo, tramitó la nacionalidad española y se incorporó a *La Furia*. ¿Otro botón de muestra? Puskás, que jugó para su Hungría natal (1945-1956) y ulteriormente para su España adoptiva (1961-62).³¹ ¿Nada nuevo en el mundo del fútbol, entonces? Sí y no. Lo novedoso, hoy, no es el fenómeno en sí de los futbolistas nacionalizados, sino su magnitud, y la importancia que en él han cobrado los afrodescendientes. Esto nos remite al proceso de globalización capitalista y al *boom* migratorio africano de las últimas décadas.

Hablemos de colonialismo (pero en serio)

No es que Francia no sea imperialista, no. No es que África no sea víctima del neocolonialismo europeo, tampoco. Todo eso es cierto, y merece nuestra crítica. Pero la crítica debe ser seria, rigurosa; y una crítica seria, rigurosa, no puede consistir en simplismos ventajeros de demagogia futbolera-patrioter. Menos aún si esos simplismos destilan prejuicios racistas.

La Europa moderna –Francia incluida– ha saqueado, despoblado y oprimido el continente africano durante seis siglos, desde los albores mismos de la modernidad, cuando principiaban el Renacimiento y la llamada *acumulación originaria* del capitalismo.³² Los primeros europeos colonialistas fueron los portugueses, en el siglo XV, desde la toma de Ceuta en 1415. A medida que completaban la circunnavegación de África en busca de una ruta austral hacia las Indias Orientales (que encontrarían en 1488, al doblar el Cabo de Buena Esperanza), fundaban puertos de escala en islas y costas, con factorías dedicadas al lucrativo tráfico de oro, marfil, especias, piedras preciosas y pieles; y también a la trata esclavista o *negrera*,³³ negocio que alcanzaría volúmenes espeluznantes a partir de la centuria siguiente, con la conquista y colonización de América, donde era preciso reponer la mano de obra indígena diezmada por las guerras, la explotación, el hambre y las epidemias. Con el correr del tiempo, el colonialismo lusitano en África fue perdiendo exclusividad. España siguió los pasos de Portugal –su vecino y archirrival– bastante pronto, desde 1497, con la conquista de Melilla. Luego fue el turno de los holandeses: hacia 1598, irrumpieron en el golfo de Guinea. Francia e Inglaterra se sumaron a la carrera colonialista en el África subsahariana durante el siglo XVII, igual que Suecia, Dinamarca y Brandemburgo-Prusia (en una escala más pequeña y efímera). Hacia el siglo XVIII, con

³¹ Cf. <https://kripkit.com/reglas-de-elegibilidad-nacional-de-la-fifa>.

³² En tiempos premodernos, África tampoco estuvo a salvo del expansionismo occidental. El Imperio romano, por ejemplo, conquistó y explotó todo el litoral mediterráneo de África durante siglos, desde Marruecos hasta Egipto. Los griegos (*polis* de Cirene y dinastía ptolemaica) ya habían hecho de las suyas, en Libia y Egipto. Tras la época grecorromana, Genserico y sus vándalos crearon un reino bárbaro en las costas de lo que hoy son Túnez y Argelia, con capital en la mítica Cartago. Pero estos antecedentes antiguos solo conciernen al África bañada por el Mediterráneo, al norte del Sahara, una fracción muy exigua del continente.

³³ No obstante, la práctica de esclavizar y traficar a la población negra del África subsahariana está lejos de ser –como repite la retórica decolonial– una invención del Occidente moderno. La civilización árabe hizo lo mismo masiva y metódicamente durante el Medioevo, a través de la red caravanera del Sahara y las rutas marítimas del Índico que unían el Golfo Pérsico, Yemen y el mar Rojo –al norte– con la isla de Zanzíbar y las costas de Zanguebar –al sur–. El esclavismo árabe en el África oriental o índica es muy anterior al esclavismo europeo en el África occidental o atlántica. Esto es bueno tenerlo en cuenta también respecto al fútbol, porque muchos se rasgan las vestiduras por la presencia de africanos o afrodescendientes en las selecciones europeas y anglosajonas, pero no en las asiáticas del Golfo Pérsico... La civilización árabe tiene un pasado esclavista tan aberrante como Occidente. En las selecciones de Arabia Saudita, Catar, Emiratos Árabes, Baréin, etc., abundan los afroárabes, descendientes de inmigrantes recientes del África subsahariana, pero también de antiguos *zanj*, aquellos trabajadores raptados o comprados en Zanzíbar o Zanguebar que protagonizaron, a fines del siglo IX en Basora, una de las mayores rebeliones de esclavos de la historia universal, equiparable –por su magnitud– a la de Espartaco y la de Haití. El levantamiento de los *zanj* tuvo en vilo al califato medieval abásida durante más de diez años. Su virulencia sería difícil de explicar si el esclavismo y racismo de los árabes hubiesen sido más benignos que el esclavismo y racismo de los europeos. Vid. Nicholas C. McLeod, “Race, rebellion, and Arab Muslim slavery: the *Zanj* Rebellion in Iraq, 869 - 883 C.E.”. Tesis de maestría, Universidad de Louisville, Kentucky, EE.UU., mayo 2016, disponible en <https://doi.org/10.18297/etd/2381>.

el *comercio triangular* ya bien aceitado, con el régimen de plantación ampliamente extendido en las zonas tropicales y subtropicales de América, y con la colonización europea del litoral africano muy afianzada (con una Gran Bretaña cada vez más protagonista en la puja de metrópolis), la emigración forzosa de trabajadores de raza negra en condición de esclavitud al otro lado del Atlántico –la *Maaafa*, la diáspora africana– llegó a su cenit: más de la mitad de los 12 millones de personas esclavizadas y exportadas del África a las Américas entre inicios del siglo XVI y fines del XIX, lo fueron durante el siglo XVIII.³⁴

En el siglo XIX, pese al gradual declive de la esclavitud y la trata, las depredaciones del colonialismo europeo en África no disminuyeron. Al contrario: se agudizaron. La dominación blanca, hasta entonces restringida a las costas, penetró profundamente en el continente. De un 10% del territorio africano bajo ocupación europea hacia 1870, se pasó a un 90% en 1914 (solo la república de Liberia y el reino de Etiopía mantendrían su independencia). La Revolución Industrial, la renovada expansión mundial del capitalismo y la división internacional del trabajo generaron una demanda voraz de alimentos y materias primas para las ciudades y fábricas de Occidente, que alcanzó su pico en los últimos decenios de la centuria con el nuevo imperialismo y el reparto de África. Las consecuencias ecológicas, demográficas, socioeconómicas, políticas, culturales y humanitarias del coloniaje y el extractivismo europeos fueron catastróficas, literalmente hablando: guerras y masacres, despojo de tierras, reducción de poblaciones enteras a formas de trabajo no libre, vaciamiento de recursos naturales, deforestación y contaminación, extinción de numerosas especies animales y vegetales, miseria y hambrunas, aumento de la desigualdad, genocidios, aculturación, éxodo rural y hacinamiento urbano, segregación racista, conculcación de derechos, pérdida de la soberanía, exacerbamiento de los conflictos tribales (*divide et impera*), etc.³⁵

Las potencias europeas que se sumaron más tardíamente al banquete colonial africano fueron Alemania, Bélgica e Italia, todas con posterioridad a la Conferencia de Berlín (1884). Para entonces, otras metrópolis occidentales hacía tiempo que se habían retirado (los reinos escandinavos) o que se hallaban en una situación marginal de estancamiento o decadencia (España y Portugal). Este no era, ciertamente, el caso de Gran Bretaña y Francia, que llegaron a concentrar la mayor parte del territorio africano en vísperas de la Primera Guerra Mundial; un acaparamiento que se vio reforzado con la Paz de Versalles (1919) y los mandatos de la Sociedad de Naciones, concedidos a expensas de la derrotada Alemania. En los años 20 del siglo pasado, las colonias británicas y francesas –incluyendo protectorados y dominios– llegaron a cubrir dos tercios del continente africano y controlar más de la mitad de su población.³⁶

Desde los tiempos de la Monarquía de Julio, pero sobre todo durante el Segundo Imperio y la Tercera República, Francia se empleó a fondo –acicateada por su desarrollo capitalista industrial– en reflatar su estatus de gran potencia colonial, averiado y hundido en las tempestades de la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas. A diferencia de primero (Antiguo Régimen, siglos XVI a XVIII), el segundo imperio colonial francés (período contemporáneo, siglos XIX y XX) no tuvo como eje principal a América, donde se había perdido casi todo (Canadá, Luisiana y Haití), sino a África.³⁷ Francia se convirtió en la segunda metrópoli europea más importante del continente africano, solo superada por Reino Unido. En el Magreb, se anexionó Argelia e impuso su protectorado sobre Túnez y la mayor parte de Marruecos. Más al sur, sus colonias del África Occidental Francesa y el África Ecuatorial Francesa abarcarían los territorios de trece

³⁴ Para mayor información, véase John Iliffe, *África: historia de un continente*, Madrid, Akal, 2013; y también Anna Maria Gentili, *El león y el cazador. Historia del África subsahariana*, Bs. As., CLACSO, 2012.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ El segundo imperio colonial francés heredó del primero algunas colonias menores en América (Antillas francesas, Saint-Pierre-et-Miquelon, Guayana Francesa) y en la India (Pondicherry, Chandernagor, etc.). A lo largo del siglo XIX, además de expandirse ampliamente por África, conquistó gran parte de Indochina y le arrancó al declinante imperio chino de los Qing algunas concesiones portuarias como Shanghái y Tientsin, amén de apoderarse de numerosas islas del Pacífico como Tahití y Nueva Caledonia. Entrado el siglo XX, tras la paz de Versalles, Francia recibiría de la Sociedad de Naciones un mandato sobre Siria y Líbano.

países actuales: Burkina Faso, Camerún (luego de la Primera Guerra Mundial), Chad, Congo-Brazzaville, Costa de Marfil, Dhomey, Gabón, Guinea-Conakri, Malí, Mauritania, Níger, República Centroafricana y Senegal. En el Índico, poseía la isla de Madagascar y la Somalia Francesa. Hacia la década del 20, concluida la Gran Guerra, un tercio del territorio de África y un quinto de su población estaban bajo el control directo o indirecto de Francia. La codicia, la tiranía y la violencia del colonialismo francés en África fueron muy intensas. A la explotación económica, la opresión política y la imposición cultural –que conllevaron altas dosis de imperialismo chovinista, racismo eurocéntrico y clasismo burgués, condensados en el régimen segregacionista del *indigénat* y sus códigos legales– debemos añadirles la degradación del medio ambiente y la desarticulación del tejido social, y también los crímenes masivos de lesa humanidad por guerras y terrorismo de estado, que incluyeron centenares de miles de muertos, y que no excluyeron la violación sexual de mujeres y la tortura de prisioneros (el caso de Argelia es paradigmático y tristemente célebre, pero de ningún modo excepcional).³⁸

El colonialismo francés resultó más pernicioso que el británico al menos en dos aspectos: el político-administrativo y el cultural. A diferencia del Reino Unido, Francia rara vez toleró la existencia subordinada de autoridades y leyes nativas, optando casi siempre por una gestión directa y centralizada, estrictamente uniforme. Por otro lado, Francia fue más ambiciosa en su «misión civilizadora» (aculturación), implementando estrategias de asimilación cultural con mayor radicalidad, lo que daría origen a las minorías de *évolués* o «afrancesados».³⁹

La Segunda Guerra Mundial puso en crisis la dominación colonial de Gran Bretaña y Francia en ultramar. Las potencias del Eje invadieron territorios británicos y franceses en África, Asia y Oceanía. Los nazis ocuparon la mayor parte de la Francia metropolitana, y en la restante habilitaron un gobierno títere abiertamente colaboracionista: el régimen de Vichy del mariscal Pétain, que retuvo el control de aquellas colonias y protectorados franceses no anexionados por la Italia fascista y el Imperio japonés, aunque pronto la Francia Libre del general De Gaulle –que contaba con el apoyo de los Aliados– comenzaría a disputárselo desde el exilio, situación de *doble poder* que generaría fuertes divisiones en los sentimientos de lealtad colonial de las poblaciones nativas.⁴⁰ El Reino Unido, gracias a su insularidad y supremacía naval, se salvó de la invasión alemana, pero no de los bombarderos de la Luftwaffe, que causaron terribles estragos materiales y humanos, en lo que se conoce como batalla de Inglaterra. Los territorios británicos y franceses de ultramar que no cayeron en manos del Eje debieron hacer esfuerzos extraordinarios para socorrer a las metrópolis en apuros: suministro masivo no solo de recursos, sino también de soldados (que en muchos casos les tocó ser carne de cañón a centenares o miles de kilómetros de sus hogares, como los *goumiers* marroquíes)⁴¹. Su importancia resultó decisiva, aunque los costos económicos y humanos de tal auxilio fueron muy elevados. Esa importancia, estos costos, tendrían consecuencias políticas. La fidelidad y mansedumbre de las colonias sufrieron un fuerte desgaste. La autoestima creció. El malestar y la rebeldía cundieron. Los movimientos nacionalistas e independentistas alcanzaron una masividad y vitalidad inusitadas.

³⁸ Para mayores precisiones históricas sobre el colonialismo francés, véase los diversos capítulos y apartados que David K. Fieldhouse le dedica en su libro *Los imperios coloniales desde el siglo XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1984, especialmente el cap. 10, “El imperio colonial francés después de 1815”, pp. 233-257. Asimismo, *vid.* Yoan Molinero Gerbeau, “El gobierno de la diferencia: repertorios de poder del imperio colonial francés en África Subsahariana”, CAEI, 2013, Programa África Subsahariana, *working paper* n° 27, disponible en https://digital.csic.es/bitstream/10261/100691/1/wp_-_27.pdf.

³⁹ Si Gran Bretaña no hizo eso en igual medida, no fue por un respeto mayor hacia la otredad, o por un menor grado de racismo o eurocentrismo, sino por consideraciones pragmáticas de estrategia colonial, enmarcadas en otra cultura política y en otra tradición administrativa: su imperio de ultramar era mucho más vasto y heterogéneo que el francés, y no se veía condicionado por un legado centralista *extrafuerte* como el del absolutismo borbónico, el republicanismo jacobino y el despotismo napoleónico.

⁴⁰ Quien quiera profundizar en las complejidades de la historia de Francia y la Segunda Guerra Mundial, puede leer a Philippe Burrin, *Francia bajo la ocupación nazi, 1940-1944*, Barcelona, Paidós, 2004.

⁴¹ Los *goumiers* marroquíes combatieron por Francia en todo el norte de África, Italia, Córcega, Francia continental y Alemania. Lo mismo las tropas auxiliares argelinas y tunecinas. Los soldados *indigènes* (magrebíes) del Ejército francés llegaron a ser 130 mil.

Hablemos de neocolonialismo (también en serio)

Al terminar la guerra, una Gran Bretaña exhausta y una Francia devastada, ambas eclipsadas por las dos potencias mundiales que más habían contribuido a la victoria aliada en lo económico-tecnológico y militar (EE.UU. y Unión Soviética, desde entonces *superpotencias*), no pudieron contener, a mediano o largo plazo, la marea histórica de la descolonización, bendecida –o al menos permitida– por el Tío Sam y el Kremlin, que consideraban el colonialismo clásico como algo perimido, anacrónico (no así otras variantes más sutiles o informales del imperialismo, que practicaban ampliamente en el marco de su rivalidad geoestratégica, la guerra fría). Menos pudieron contenerla las metrópolis europeas de segunda línea como Países Bajos, Bélgica, Portugal, España y Dinamarca. El proceso de descolonización se desarrolló casi totalmente entre 1947 y la década del 70, alcanzando su apogeo en los años 50 y 60.⁴²

Que las metrópolis europeas no pudieran contener la descolonización, no significa que la aceptaran fácil y pacíficamente. En muchos casos, se opusieron a ella con obstinación y desesperación, mediante dilaciones burocráticas o *manu militari*. Fue Francia, probablemente, la más porfiada y violenta en su resistencia, una actitud que contrasta con la de Gran Bretaña, más estoica y pragmática, menos rígida, más prudente o acomodaticia, algo que quedó muy pronto evidenciado en la independencia de la India (1947). Una notable paradoja histórica, si se tiene en cuenta que la debilidad francesa de posguerra era, objetivamente, mucho mayor que la británica: la bandera del Tercer Reich nunca flameó en Londres, como sí en París; amén de que el imperio británico no conoció ningún cisma metropolitano que dividiera las lealtades coloniales, como el de vichistas vs. gaullistas.⁴³

La encarnizada oposición de Francia a la descolonización tuvo su expresión más paradigmática en Indochina y Argelia. Durante la década del 50, los militares y paramilitares franceses cometieron toda clase de crímenes y atrocidades en su guerra de contrainsurgencia contra el Viet Minh y el FLN: desapariciones forzadas, campos de concentración, torturas y violaciones sexuales, fusilamientos, bombardeos contra poblaciones civiles, masacres, atentados terroristas de la OAS (en Argelia), etc. Varios centenares de miles de indochinos y argelinos murieron asesinados. Semejante orgía de sangre, sin embargo, no pudo evitar lo inevitable: la independencia. Indochina la consiguió en 1954; Argelia, hacia 1962.⁴⁴ Entre medio, hicieron lo propio Marruecos y Túnez (1956), luego Madagascar (1958) y finalmente –tras la fallida reforma gatopardista de la *Communauté Française*– el África Occidental y el África Ecuatorial francesas (1960), que *ipso facto* se escindieron en numerosos estados: Senegal, Chad, Costa de Marfil, Gabón, etc.⁴⁵

⁴² La bibliografía histórica sobre la disgregación de los imperios coloniales en el siglo XX es abundante. Véase por ej. Ana Pastor Santillán, *La descolonización: el Tercer Mundo*, Madrid, Akal, 1989; y Henri Grimal, *Historia de las descolonizaciones del siglo XX*, Madrid, IEPALA, 1989. También José U. Martínez Carreras, *Historia de la descolonización (1919-1986): las independencias de Asia y África*, Madrid, Istmo, 1987.

⁴³ La paradoja podría explicarse, en parte, por la inercia de la tradición centralista en la cultura política francesa, asunto que ya hemos tratado. El imperio británico, habituado a permitir la administración indirecta de muchos de sus territorios ultramarinos (mecanismos variados de *home rule* dentro de un marco más «federal» o «confederal» como lo era tradicionalmente la *Commonwealth*), podía aceptar con mayor facilidad la descolonización. En efecto, el salto a la plena independencia desde la autonomía relativa era menos grande –y por ende, menos traumático para el poder metropolitano– que el salto desde un régimen colonial que no había dejado ningún margen al autogobierno local (en la posguerra, Francia revisó esta política, primero con la Unión Francesa de 1946-58 y luego con la Comunidad Francesa de 1958-60; pero fueron reformas demasiado tardías y timoratas, condenadas al fracaso). Por otra parte, como bien me hiciera notar Ariel Petrucci en una comunicación personal, el orgullo herido de los militares franceses luego de la Segunda Guerra Mundial (por no haber sido capaces de rechazar o contener la invasión alemana, y por no haber tenido tampoco un rol preponderante cuando Francia fue al fin liberada), probablemente los haya predispuesto a una política belicosa de desquite con las colonias rebeldes, sin calibrar bien los desafíos que deberían afrontar en esa aventura.

Para ahondar en el conocimiento y la comprensión del proceso histórico que privó a Reino Unido y Francia de la inmensa mayoría de sus protectorados, dominios y posesiones de ultramar, léase Abel Gil, “La descolonización de los imperios británico y francés”, en *El Orden Mundial*, 16 de diciembre de 2020, <https://elordenmundial.com/mapas-y-graficos/descolonizacion-imperio-britanico-frances>.

⁴⁴ Líbano y Siria se habían independizado más tempranamente, entre 1943 y 1946.

⁴⁵ Cf. Stephan Kras, “La llegada al poder de Senghor y las primeras raíces de la descolonización francesa en el África subsahariana”, en *Itinerario*, vol. XXIII, n° 1, 1999. Asimismo, Frederick Cooper, “Reformando el Imperio, acabando con el Imperio: Francia y África occidental, 1944-1960”, en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, n° 8, 2008.

Cabe destacar algo: la mayor crisis política sufrida por Francia desde el fin de la ocupación nazi hasta hoy ha sido la de 1958, que provocó la caída de la Cuarta República –el inestable régimen parlamentarista de posguerra– y el advenimiento de la Quinta, que ha subsistido hasta la actualidad (hacemos referencia al régimen presidencialista fuerte fundado por el general victorioso y líder carismático Charles De Gaulle, héroe nacional de la Resistencia y la Liberación, en calidad de un cuasi-mesías «salvador de la patria»). La crisis del 58, que obligó a una reforma constitucional muy profunda, tuvo como causa principal la conflictiva relación con las colonias: el auge de los movimientos de liberación nacional, la retirada humillante en Indochina tras el desastre militar de Dien Bien Phu (1954) y, por sobre todas las cosas, el ascenso imparable de la marea independentista en Argelia, joya mayor del imperio colonial francés y patria adoptiva de un millón de blancos francófonos acérrimamente hostiles a la liberación nacional (la poderosa minoría de los *pieds-noirs*). Lo dicho permite dimensionar hasta qué punto la Francia de posguerra se aferró con uñas y dientes a su imperio colonial, asumiendo el proceso de descolonización como una amenaza existencial.⁴⁶

La virtual extinción del colonialismo clásico europeo en la segunda mitad del siglo XX no significó el fin del imperialismo. Eso fue así no solo por la profusión de prácticas expansionistas, intervencionistas y belicistas de los Estados Unidos y la URSS en la guerra fría, sino también porque Gran Bretaña y Francia trataron de adecuar su hegemonismo a los nuevos tiempos, reemplazando los esquemas de dominación directa por dispositivos blandos y no tan blandos –duros también, si era menester– de influencia informal: empresas multinacionales, asimetrías en el comercio de exportación e importación, latifundios agrícolas y ganaderos, enclaves extractivistas, préstamos usurarios, sobornos, patentes, presiones o injerencias diplomáticas, bases y misiones militares, fundaciones culturales, programas de becas y subsidios, ayuda humanitaria, proselitismo religioso, etc. Esta nueva forma de imperialismo desplegada por las ex metrópolis europeas en el «patio trasero» de sus antiguas colonias, que vino a reestructurar sus relaciones centro-periferia y a perpetuar la dependencia fáctica –sobre todo económica y cultural– de las segundas con las primeras, pero sin las estridencias de una sumisión política *de iure*, recibe el nombre de *neocolonialismo*.⁴⁷

Todas las ex metrópolis europeas practican el neocolonialismo allí donde quieren y pueden hacerlo. No siempre es conveniente, no siempre es viable. Eso depende del valor estratégico y el poderío que tengan las ex colonias: su envergadura territorial y demográfica, sus recursos naturales, su desarrollo tecnológico e industrial, sus fuerzas armadas, su mercado interno e inserción en el comercio internacional, su fiscalidad y finanzas, etc. La correlación de fuerzas es muy variable. Poniendo las cosas blanco sobre negro: no es lo mismo un puñado de atolones en la Micronesia carentes de toda relevancia geopolítica y económica, que un subcontinente colosal como la India (casi 3,3 millones de km² y más de 1.400 millones de habitantes, con un PBI que la ubica en el sexto lugar del *ranking* mundial a centímetros de Gran Bretaña, su antigua metrópoli).

⁴⁶ Solo Portugal cometería el mismo error estratégico, pero más adelante, en la década del 70, cuando la crisis colonial –sobre todo en Angola y Mozambique– contribuya decisivamente al estallido de la Revolución de los Claveles en la metrópoli, que puso fin a la larga dictadura del *Estado Novo* implantada en los años 20 por Salazar. La transición democrática lusitana de 1974 fue de la mano con la independencia de la mayoría de las colonias portuguesas.

⁴⁷ No todo es neocolonialismo en el imperialismo británico y francés de posguerra y más acá. Recuérdese o téngase en cuenta que Gran Bretaña y Francia, a pesar del *tsunami* descolonizador, han logrado retener varias posesiones de ultramar hasta el día de hoy. Pero son relativamente pocas y de escasa envergadura geográfica, demográfica y económica, nada parecido a lo que fueran India o Australia, Argelia o Indochina. Hablamos, por lo general, de territorios insulares con más valor simbólico (reliquias de una grandeza imperial perdida y añorada) que real (fuentes de recursos materiales y humanos a gran escala), aunque en algunos casos no carecen de cierta relevancia naval y militar, habida cuenta su ubicación estratégica (por ejemplo, el Peñón de Gibraltar y las Malvinas). Este colonialismo de viejo cuño es totalmente residual. Francia conserva en el Atlántico americano algunas de las Antillas menores (Guadalupe, Martinica, etc.), una de las tres Guayanas históricas y –frente a la costa canadiense– San Pedro y Miquelón; en el Índico africano, cerca de Madagascar, las ínsulas de Mayotte y Reunión; y en el Pacífico, Nueva Caledonia, Polinesia Francesa, y Wallis y Futuna. En la mayoría de los casos, sus habitantes gozan de la plena ciudadanía francesa, tanto a nivel civil como político. En la enumeración anterior de los territorios que actualmente integran la *France d'outre-mer* omitimos mencionar las islas e islotes deshabitados como Kerguelen y las Crozet, colonias microscópicas de paradero remoto, con una ínfima población de carácter flotante (base naval y/o estación científica). Esto vale también para Tierra Adelia, el sector antártico francés.

Decía que todas las ex metrópolis europeas practican el neocolonialismo. Aportemos una precisión: no todas las potencias occidentales con presente imperialista y pasado colonialista practican el neocolonialismo con igual intensidad. Algunas son más neocolonialistas que otras en sus relaciones con sus ex colonias, ex dominios o ex protectorados. Aquí, por razones de espacio y oportunidad, no podemos detenernos en las complejas razones que explican esas diferencias de grado. Nos basta con constatar lo siguiente: de todas las antiguas metrópolis europeas, la más neocolonialista es Francia. ¿Por qué? Porque, comparado con otros imperialismos europeos de posguerra, el francés es el que menos se ha circunscrito al libreto del *soft power*. Ha sido el más agresivo, el más intervencionista y militarista, el más propenso a la mano dura. Por otra parte, el imperialismo económico francés es el que ha llegado más lejos en sus mecanismos de subordinación financiera.

El neocolonialismo francés tiene como teatro principal no el Magreb árabe, sino aquellos países subsaharianos del Sahel y el golfo de Guinea –trece en total– que antaño formaban parte de las colonias del África Occidental y el África Ecuatorial francesas, y donde el idioma francés todavía es ampliamente utilizado: Burkina Faso, Camerún, Chad, Congo-Brazzaville, Costa de Marfil, Dhomey, Gabón, Guinea-Conakri, Malí, Mauritania, Níger, República Centroafricana y Senegal. Hablamos de la *Françafrique* o «Francáfrica», como gustan llamarla los franceses que añoran el imperio colonial en su edad de oro (a los que no les preocupa la corrección política en el lenguaje). La Francáfrica poscolonial no es solo esa región subsahariana donde se sigue hablando francés como primera o segunda lengua (algo así como la sección africana de la francofonía), sino también esa región subsahariana que continúa todavía encadenada a Francia a través de la dependencia económica, la hegemonía cultural y la tutela militar (en una palabra, el neocolonialismo).

En su artículo “La Francáfrica o el imperio neocolonial francés”, publicado en *El Orden Mundial*, Fernando Arancón reflexiona:

Francia salió oficialmente del continente africano entre las décadas de los cincuenta y los sesenta del siglo pasado. A regañadientes, tuvo que aceptar la independencia de una veintena de colonias que ya no querían seguir bajo las directrices de París. Sin embargo, a pesar de evaporarse sus posesiones continentales, Francia consiguió salvar una superestructura política, económica y cultural que medio siglo después todavía mantiene.

En pleno siglo XXI, el África francesa, y por extensión buena parte del continente, no ha conseguido resolver los problemas estructurales que le persiguen desde la oleada descolonizadora. A la debilidad política e institucional, una economía fundamentalmente agraria y guerras que parecen no acabarse nunca se le suman en los últimos años un alud de amenazas de índole transnacional, caso del terrorismo de corte islamista o las redes de crimen organizado que pululan por la zona, dejando a muchos países al borde del colapso.

Por ello, Francia se ha erigido guardián de sus excolonias. En una mezcla entre pragmatismo y neocolonialismo, París protege sus intereses políticos y económicos al mismo tiempo que rescata parte de su identidad perdida y se hace con un “patio trasero” en el que cabe considerarse hegemónico, algo que pocos países pueden afirmar en la actualidad. En eso se basa precisamente la idea de la Francáfrica.⁴⁸

Rememorando los inicios del proceso descolonizador en el África Occidental y el África Ecuatorial francesas, Arancón acota:

Trece estados (Camerún, Senegal, Togo, Benín, Níger, Burkina Faso, Costa de Marfil, Chad, República Centroafricana, República del Congo, Malí y Mauritania) nacieron así en el África subsahariana. Entre las condiciones impuestas por De Gaulle figuraban el acuartelamiento de tropas francesas en algunos de los

⁴⁸ <https://elordenmundial.com/la-francafrica-imperio-neocolonial-frances>.

nuevos países independientes; heredar las deudas de la época colonial y la aceptación de dos divisas regionales, una para los estados del África occidental y otra para los países de África central, controladas respectivamente por bancos centrales regionales en los que Francia tendría poder de veto. En la teoría, esos nuevos estados eran independientes, aunque desde París se controlaba buena parte de la política monetaria y militarmente seguían dependiendo de las tropas francesas. Se inauguraba así un escenario poscolonial en el que, paradójicamente, las relaciones serían semicoloniales.

El resto del siglo XX transcurrió para el África continental francófona como suele desarrollarse en cualquier patio trasero. Los líderes africanos alineados con París tenían la protección de esta, mientras que los mandatarios que intentaban contraponerse a los intereses de la antigua metrópoli iban a tener el escenario más complicado. Así, Francia evitó tantos golpes como los apoyados, y el destino de la *Françafrique* siguió dependiendo en buena medida de París.⁴⁹

Durante el siglo XXI, Francia no ha desistido de su rol de gendarme en gran parte del África subsahariana, un rol que se remonta a los inicios de la década del 60. Todo lo contrario: a los pretextos clásicos de intervención militar heredados de la guerra fría (golpes militares y guerrillas de izquierda) se han sumado otros nuevos: la expansión del islamismo radical y del terrorismo o yihadismo en el Sahel, la piratería en el golfo de Guinea, las crisis migratorias por hambrunas y genocidios, los cárteles narcos, la proliferación de estados fallidos y esa caja de Pandora que ha sido Libia tras la victoria pírrica sobre Gadafi, cuando la OTAN (Francia incluida) se desentendió del problema de la dispersión de las tribus tuaregs –fuertemente armadas– que servían al dictador, las cuales generaron, con sus demandas políticas de autonomía o independencia, un efecto dominó de inestabilidad en varios países saharianos y sahelinos. Todo esto ha sido caldo de cultivo para el intervencionismo militar francés, por dentro o por fuera de las misiones humanitarias y de paz de la ONU.

Francia acumula en su historial de presunto «apagaincendios» del África poscolonial (1961-2023) casi medio centenar de intervenciones militares. Entre las últimas, cabe destacar las operaciones Unicornio (Costa de Marfil, 2011), Harmattan (Libia, 2011), Boali y Sangaris (República Centroafricana, 2013); Serval (Malí, 2013); y Barkhane (Sahel occidental, 2014).⁵⁰ Posee hoy, oficialmente, seis bases permanentes en África: cuatro terrestres (Yibuti, Abiyán, Libreville y Dakar) y dos navales (Reunión y Mayotte). Sin contar las bases «provisionales» vinculadas al cumplimiento de misiones *sine die* o con plazos que se van extendiendo sobre la marcha. No hace tanto, un analista versado en la materia estimó –con cautela– que en todo el continente africano y sus islas podría haber unos 10 mil soldados franceses, aunque la cifra actual podría ser ligeramente distinta. Esto hace de Francia la potencia imperialista de Occidente con mayor presencia militar en el África.⁵¹

Pero cuidado: no se trata solo de mística neocolonial, de paternalismo romántico, de filantropía imperial-civilizatoria... todo eso que Rudyard Kipling idealizara eurocéntricamente como *the white men's burden*, “la carga del hombre blanco”. Hay también en juego –de modo determinante– intereses materiales, apetencias económicas de diversa índole: comerciales, financieras, energéticas. Como asevera Arancón,

[...] Francia tiene enormes ganancias económicas en sus excolonias, tanto a nivel estructural como a nivel coyuntural. Su labor de apagafuegos del continente responde en buena medida a esa dinámica geoeconómica.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Cf. “44 intervenciones militares francesas en África desde 1961”, *Nueva Tribuna*, Madrid, 15 de noviembre de 2015, disponible en <https://www.nuevatribuna.es/articulo/mundo/44-intervenciones-militares-francesas-africa-1961/20151115144036122418.html>. Véase también Ignacio Fuente Cobo, “El Sahel después de la Operación Barkhane. Situación de seguridad y perspectivas de futuro”, IEEE, España, 30 de marzo de 2022, https://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_analisis/2022/DIEEEA23_2022_IGNFUE_Sahel.pdf.

⁵¹ Cf. Said Bouamama, “Las nuevas orientaciones del imperialismo francés en África”, *Rebelión*, 6 de marzo de 2020, disponible en <https://rebelion.org/las-nuevas-orientaciones-del-imperialismo-frances-en-africa>.

Las antiguas colonias de París absorben un 5% de las exportaciones francesas, a la vez que compañías galas en el continente africano extraen las materias primas que se envían posteriormente a Europa. Y eso sin contar con los casi 300.000 nacionales franceses que viven repartidos por las varias decenas de territorios francófonos. Metales en la República Centroafricana; petróleo en Gabón, algodón y oro maliense y uranio nigerino son algunos de los réditos económicos que Francia obtiene por la presencia de sus empresas en África. En este escenario, clave en la seguridad energética gala es la situación en Níger, donde la francesa Areva extrae entre un tercio y un 40% del uranio que utilizan las centrales nucleares francesas para producir dos tercios de la electricidad que consume el país. Por tanto, la ecuación es clara: una desestabilización de Níger puede suponer un serio reto para el suministro eléctrico en Francia.⁵²

Y no nos olvidemos de la faceta monetaria, un aspecto crucial del neocolonialismo francés en lo que respecta a la geoconomía. Algo anticipamos sobre ese punto en el parágrafo “La sofistería de Laje”. Cuando el África Occidental y el África Ecuatorial francesas se independizaron, la Francia de De Gaulle creó dos monedas, con sendas zonas de circulación: el franco CFA-África Occidental y el franco CFA-África Central. La emisión de ambas quedó a cargo de dos bancos centrales internacionales, uno por región. Sobre dichas instituciones, el Banco Central de Francia se arrogó un poder de veto. Además, los países integrantes de las dos CFA estaban obligados a depositar en aquel la mitad de sus reservas en divisas, una gran ventaja para la ex metrópoli en términos de liquidez y estabilidad monetarias. Todo esto ha seguido en vigencia hasta hoy. Además, se estableció un cambio fijo en relación al franco, y luego al euro, algo que ha servido como un útil instrumento de proteccionismo para Francia. Por último, se dispuso que el franco occidental y el franco central fuesen inconvertibles entre sí, lo que ha entorpecido la integración económica del África francófona. Como explica Arancón,

Los efectos de esta relación poscolonial han profundizado las relaciones de dependencia económica y política de los estados africanos respecto de Francia. Partiendo de la existencia del cambio fijo y libre entre los francos africanos y el euro, esto ha permitido a numerosas empresas europeas, y particularmente francesas, repatriar los beneficios a Europa sin ningún tipo de coste, desincentivando la inversión en los países africanos. Igualmente, cabe considerar el hecho de que el tipo de cambio está sobrevaluado, protegiendo así las inversiones galas en África y disminuyendo la competitividad de las economías africanas.

La dependencia de los francos africanos respecto a la política monetaria de Francia se ha demostrado total. Las sucesivas devaluaciones del franco francés en la segunda mitad del siglo XX –hasta 14– arrastraron en la misma medida a los francos CFA, haciendo incapaces a los estados africanos de controlar su inflación, su deuda pública y su competitividad exterior. Aunque las devaluaciones en París eran beneficiosas para aumentar la competitividad económica gala, lo cierto es que en los estados africanos se producía el efecto contrario, agravando los desequilibrios comerciales y perjudicando su desarrollo económico.⁵³

Mientras escribo este ensayo, leo noticias sobre la crisis en Burkina Faso. El gobierno de este país africano del Sahel occidental, presionado por las protestas populares antiimperialistas, ha decidido seguir el ejemplo de Malí: expulsar al embajador francés y exigirle a Macron que retire sus tropas, allí acantonadas desde hace años, en el marco de la Operación Barkhane. Se rumorea que Burkina Faso, igual que Malí el año pasado, recurriría a la protección militar informal de Rusia (empresa Wagner) para contener la amenaza de los grupos yihadistas.⁵⁴

⁵² Arancón, art. cit., nota 48.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Véase Morgane Le Cam, “Burkina Faso junta demands new French ambassador”, *Le Monde*, 3 de enero de 2023, disponible en https://www.lemonde.fr/en/international/article/2023/01/03/burkina-faso-junta-demands-new-french-ambassador_6010119_4.html; y Vijay Prashad, “La nueva guerra fría se profundiza en África con la excusa del yihadismo y el terrorismo”, miscelánea de Carlos Valmaseda con fecha 3/1/23 para el sitio web de Salvador López Arnal, <https://slopezarnal.com/miscelanea-3-1-2023>.

Entre tanto, en Argentina, muchos siguen pensando –por derecha y por izquierda– que Francia es imperialista porque su selección de fútbol incluye deslealmente «muchos negros de las colonias». Así estamos... Nos sobra racismo y patriotismo, nos falta geopolítica e historia.

Norte y Sur

El razonamiento lineal según el cual necesariamente debe existir algo así como un *neocolonialismo futbolístico* de Francia porque preexiste –cronológica y lógicamente hablando– un neocolonialismo económico y militar de dicha potencia, no resiste un análisis serio. Ese planteo tendría asidero si los numerosos jugadores negros y mulatos de la Tricolor fuesen mayoritariamente africanos nacionalizados de las antiguas colonias seducidos por agentes de *scouting*, pero no es el caso. Son casi todos franceses o europeos, vale decir, jóvenes nacidos y criados en la Francia metropolitana u otro país de Europa. Solo hay dos *Bleus* nacidos en África, sobre un total de 17. Pero ambos nacieron en ex colonias de Bélgica y Portugal, no de Francia, países africanos donde esta potencia tiene poca influencia. Las críticas deportivas a Francia por ventajismo neocolonial, tal como se las formula habitualmente, carecen de mayor fundamento.

Sin embargo, si complejizamos el análisis, podemos encontrar una veta imperialista en el fútbol francés. Porque no es un hecho casual ni inocente que los países de Europa occidental –con las ex metrópolis de Gran Bretaña y Francia a la cabeza– alberguen hoy tantos afrodescendientes. Desde mediados de la década del 60 hasta la actualidad, unas 440 mil personas emigran por año de África –en promedio– a otros continentes. Viven fuera de África más de 40 millones de inmigrantes africanos (primera generación); solamente en Europa, unos 20 millones. En Francia, un millón, sumando subsaharianos y magrebíes.⁵⁵

¿Por qué migran? Huyen de la pobreza, del hambre, de la falta de oportunidades, de las guerras civiles, de los genocidios, de las epidemias... Muchas de estas personas son refugiadas. Ahora bien: si África es un continente de miseria y violencia generalizadas, azotado por sequías y pestes, abrumado por la desnutrición y la desigualdad, signado por la inestabilidad política y la crisis económica (deuda externa, recesión, inflación, desempleo, etc.), donde abundan los estados fallidos y los pasivos socioambientales, eso se debe, en gran medida, a la herencia nefasta que dejó el colonialismo europeo, una de las peores lacras del capitalismo moderno. El daño que la *Maafa* y el extractivismo le causaron al África difícilmente puedan ser exagerados. No habría tantos africanos pobres en Europa si antes no hubiera habido europeos tan rapaces y brutales en África. Las derechas racistas y xenófobas que hoy pululan en Europa –incluida Francia– olvidan que la inmigración africana masiva es el resultado histórico de siglos de codicia europea sin freno.

África es parte de la periferia subdesarrollada del capitalismo, mientras que Europa occidental integra el centro desarrollado de este sistema, su ciudadela. La desigualdad global Norte-Sur no es cuento. Tampoco es cuento la relación de dependencia estructural que conlleva. La emigración africana del último medio siglo no se puede entender si se hace abstracción del capitalismo, si se ignora olímpicamente lo que ha significado el tándem histórico colonialismo-extractivismo. Aunque algunos lo olviden, detrás de la demografía están la economía, la ecología y la política.

De modo que, si el fútbol francés se ha visto ampliamente beneficiado desde la década del 90 por el *boom* de la inmigración africana, no se puede negar que esa ventaja es susceptible de crítica, si se deja de lado todo patriotismo futbolero –visión estrecha y superficial si las hay– y se asume una perspectiva más amplia y profunda, asociada a la tradición anticapitalista de izquierda. No se trata de reclamar que Francia prescinda

⁵⁵ Véase IOM, *Irregular Migration from West Africa to the Maghreb and the European Union: An Overview of Recent Trends*, 2008, disponible en https://publications.iom.int/system/files/pdf/mrs-32_en.pdf. Vid. también Pablo Moral, “Adónde migran los africanos”, en *El Orden Mundial*, 29 de noviembre de 2018, disponible en <https://elordenmundial.com/adonde-migran-los-africanos>.

de sus futbolistas nativos afrodescendientes (eso sería racismo), sino de recordar que la competencia deportiva está inserta en una realidad social que le impone límites y presiones. El imperialismo, el capitalismo en general, condicionan el fútbol, y de la peor manera: introduciendo privilegios y desventajas, aumentando la brecha entre ricos y pobres, entronizando a los poderosos y relegando a los débiles, haciendo de la mentada «meritocracia» una hipocresía deleznable.⁵⁶

¡Claro que hay muchos jugadores negros en Francia y otras selecciones de Europa occidental, lo mismo que en sus clubes! ¿Cómo podría no haberlos? Los hay por todas las razones ya apuntadas, incluyendo la billetera, en el caso de los clubes: la Premier League, la Liga española, el Calcio, la Bundesliga, el Championnat, pagan sueldos mucho más suculentos que las ligas africanas o latinoamericanas, y ofrecen mejores perspectivas de realización profesional. *Poderoso caballero es Don Dinero*, diría Quevedo...

Pero hay otro aspecto, que se suele olvidar: desde un punto de vista demográfico, África es el más joven de todos los continentes; mientras que Europa es el más envejecido. Están en fases distintas de la llamada *transición demográfica*: tasas de mortalidad no tan diferentes (bajas), pero tasas de natalidad todavía muy disímiles (altas en África, bajas en Europa). Al norte del Mediterráneo, la tendencia es al crecimiento cero, si se dejan de lado los saldos migratorios positivos. Al sur del Mediterráneo, aún persiste la explosión demográfica, no tanto en el Magreb, pero sí en la región subsahariana. El fenómeno de la inmigración africana masiva en Europa no puede sino modificar profundamente la composición étnico-racial de este continente, cuyo crecimiento vegetativo (diferencia entre nacimientos y defunciones) ha venido oscilando entre lo exiguo y lo nulo. Esto es muy notorio en el caso de Francia, como ya hemos visto oportunamente. Una sociedad francesa envejecida –no tanto como la alemana, pero con un índice de fecundidad que no llega al umbral de reposición– y que mantiene altas tasas de inmigración no europea en el largo plazo (principalmente africana), se vuelve cada vez más multiétnica y multirracial. ¿Cómo esta mutación demográfica por abajo no habría de verse reflejada por arriba en los planteles de fútbol, incluida la selección nacional?⁵⁷

En Francia y toda Europa, las derechas racistas y xenóforas se horrorizan ante tales cambios. Sus *haters* propalan discursos alarmistas sobre la «decadencia» de la francesidad y la europeidad, baluartes de la «civilización occidental» (cristiana o laica, según la versión). ¡Allá ellas! A un socialista libertario e

⁵⁶ Esto vale también para el fútbol argentino, que encierra enormes desigualdades de presupuesto entre los denominados *clubes grandes* (Boca y River especialmente) y los *clubes chicos*. Tales desigualdades reproducen el histórico desequilibrio regional entre Buenos Aires y el Interior, la estructura centralista del país resultante de sus procesos económicos, demográficos y políticos. No obstante, un escalón más abajo, en las provincias, también existen grandes asimetrías de poderío económico entre los clubes argentinos. Nos suele molestar la obscenidad capitalista del fútbol europeo, pero rara vez nos quejamos de la obscenidad capitalista del fútbol doméstico. Un anticapitalismo selectivo, antojadizo, acomodaticio, puramente «antiimperialista» (la opulencia del Real Madrid, el PSG, el Chelsea o el Bayern Múnich está mal, pero la de River o Boca resultaría tácitamente aceptable), no es anticapitalismo, aunque los hinchas que lo cultiven militen en la izquierda. Lo dicho es aplicable a otras ligas sudamericanas, por supuesto (ni hablar el *Brasileirão*). Lo peor de todo es que la desigualdad de finanzas –y palmarés– en el fútbol de clubes, desde hace bastante tiempo escandalosa, no para de crecer y crecer. El éxodo de jugadores latinoamericanos y africanos a Europa es cada vez mayor y más precoz. Hoy por hoy, esperar que un sudamericano gane el mundial de clubes se ha vuelto casi una quimera. Las últimas diez ediciones de este torneo internacional han tenido campeones exclusivamente europeos. Desde que la FIFA organiza el mundial de clubes (2000), se han disputado 19 copas. La UEFA acumula quince; la Conmebol, apenas cuatro (Argentina ninguna, todas Brasil). Más triste que esto es ver cómo los sudamericanos ya ni siquiera tienen capacidad de *competir* –metafóricamente hablando– con los europeos. De hecho, se ha vuelto habitual que queden eliminados en semifinales, sin siquiera verles la cara a los representantes de la UEFA (ya ocurrió seis veces, incluyendo la última edición, donde Flamengo fue eliminado por Al-Hilal, el club saudí campeón del Asia que dirige Ramón Díaz).

⁵⁷ Véase Ansley J. Coale, *La transición demográfica*, CELADE, Santiago de Chile, 1977. Juan F. Martín Ruiz, “La crisis de la transición demográfica en el África Subsahariana: pobreza y población en el mundo actual”, en *Investigaciones geográficas*, n° 42, abr. 2007, pp. 61-88, disponible en <https://doi.org/10.14198/INGEO2007.42.03>. EUROSTAT, *Demografía de Europa - estadísticas visualizadas – edición 2021*, disponible en <https://www.ine.es/prodyser/demografia UE>. Los datos demográficos sobre Francia fueron tomados de la página web del INSEE, <https://www.insee.fr/en/accueil>.

internacionalista como el que escribe estas líneas, todo ese tremendismo paranoico y cuasi-apocalíptico basado en el esencialismo étnico o nacionalista y la supremacía blanca, le parece tragicómico: cómico por su estulticia intelectual, trágico por sus consecuencias sociales y políticas (ya operantes o posibles). No veo en la multietnicidad y la multirracialidad de las sociedades contemporáneas ninguna maldición, sino una oportunidad estimulante para enriquecer la convivencia humana en la interculturalidad y la fraternidad. La maldición la veo en otro lado: el capitalismo.

A modo de colofón

En el *sprint* final de este ensayo, quiero volver al artículo de Alabarces que cité al inicio, en el epígrafe. Hay textos que piden ser circulares, como los uróboros, esos dragones o serpientes fabulosas que solían aparecer en los bestiarios medievales mordiendo la cola. Ya ha pasado casi un lustro desde la publicación de “Fútbol, xenofobia, racismo, discriminación y algunas manchas más del tigre”, y sin embargo, no ha perdido un ápice de vigencia. Mérito de Alabarces, por producir un conocimiento sociológico que trasciende lo anecdótico. Pero también –hay que decirlo– demérito de Argentina, por la contumacia de sus taras sociales.

Citemos nuevamente a Alabarces. *In extenso*. Vale la pena.

[...] El fútbol latinoamericano se inventó sobre una disputa étnica disfrazada, en ocasiones de antiimperialismo, en los procesos de criollización de un juego inventado por europeos. Pero una vez superada la etapa fundacional, dejó paso a dos articulaciones conflictivas: a las narrativas de diferenciación internas –porteños contra provincianos argentinos, santiaguinos contra porteños chilenos, cariocas contra paulistas brasileños, costeños contra serranos en Colombia, Ecuador y en menor medida en Perú– y a la racialización de la etnicidad afrodescendiente, un eje clave que fue crucial para la invención del fútbol «popular» brasileño, uruguayo y peruano.

A partir de 1916, estos ejes comenzaron a jugar a escala internacional. Ese año, la Liga chilena exigió la pérdida de los puntos obtenidos por el equipo uruguayo en el primer campeonato sudamericano por alistar «jugadores africanos». En el Sudamericano de 1921, jugado en Buenos Aires, el presidente brasileño Epitacio Pessoa impuso su voluntad de que el equipo brasileño fuera integrado solo por jugadores blancos, ya que el año anterior, al pasar por Buenos Aires rumbo al Sudamericano de Chile, los brasileños habían sido tratados de «macaquitos» por la prensa argentina. No estamos descubriendo aquí la presencia del racismo en las sociedades «blancas» latinoamericanas. Solo estamos recordando que el fútbol permitió, desde entonces y con ventaja, su puesta en escena.

Desde la década de 1930, todos estos ejes fueron narrados fundamentalmente por la prensa popular con el consiguiente predominio de la estereotipificación. La prensa organiza y narra mediante estereotipos sencillamente porque es el modo de que dispone para organizar con sencillez un mundo caótico. El problema surge cuando el estereotipo también organiza la comprensión del mundo porque no hay otro argumento disponible. Y aquí, nuevamente, aparece el problema del poder: los narradores fueron (y todavía lo son mayoritariamente) blancos y de clases medias, por lo que todas las narrativas fueron organizadas desde sus puntos de vista. La voz dominante y la mirada casi única en todo el continente, sigue siendo blanca, urbana y de clase media.⁵⁸

Leyendo a Alabarces, logramos constatar lo que podíamos intuir: que el racismo en el fútbol argentino y sudamericano es tan viejo como el fútbol argentino y sudamericano. También los estereotipos: las generaciones mayores de Argentina seguramente recuerdan el «hincha de Camerún» de la historieta *Clemente*: un espectador africano patéticamente solo en la tribuna, socarronamente representado con un

⁵⁸ Alabarces, “Fútbol, xenofobia, racismo...”, art. cit., nota 1.

hueso en la cabeza (clásica alusión racista al canibalismo) y ridículamente falto de toda picardía o ingenio, que cantaba con monotonía “borobombom, borobombom, yo soy el hincha de Camerún”. *Nihil novum sub sole*, nada nuevo bajo el sol... Pero sigamos con la cita:

No pretendemos adjudicar, sin embargo, los excesos de homofobia, xenofobia y de racismo de las hinchadas latinoamericanas a la cultura de masas. Esta simplemente pone en escena los relatos dominantes. Sociedades ampliamente homofóbicas, xenofóbicas y racistas no pueden sino tener una cultura de masas –y por consiguiente, un fútbol– con esas características. Lo que el fútbol permite, por su masividad, es una mayor visibilidad de esas tramas y una puesta en escena de masas. No se trata del gesto racista cotidiano, sino de una multitud que reprocha la negritud de algún jugador de fútbol en sociedades mayoritariamente blancas. Por su parte, el relato xenófobo se disfraza de chiste: el periodismo deportivo tiene en muy alta estima su propio humor y cree que las andanadas mutuas entre chilenos y peruanos, argentinos y brasileños o colombianos y venezolanos pueden ser reproducidas con el argumento del folklorismo («siempre ha sido así») y el humor («no es serio»).

El panorama es, entonces, terrible. Las reglamentaciones de la FIFA, que pocos resultados parecen haber logrado en el mundo de la UEFA, menos aún han conseguido en el mundo de la Conmebol. Es posible que el relativo fracaso se deba a una cuestión de poder. Los que dictan esas reglas, por respeto a la corrección política, pertenecen a los mismos sectores que pueden ejercer –y ejercen– la discriminación múltiple (blancos, urbanos, y de ser posible ricos). En el caso argentino, nadie cree seriamente que esté muy mal acusar de negro, boliviano o «puto» a un rival: son «cosas de hombres», de «pulsaciones a mil» en el momento del juego. Menos aún se le puede reprochar a algunas decenas de miles de hinchas que simplemente reproducen la ética de sus clases dominantes.

La posible reversión de este proceso exige mucho más que algunas reglas punitivas bien escritas. En agosto de 2017, el jugador colombiano y afrodescendiente Frank Fabra, que juega en Boca Juniors de Argentina, fue insultado por los hinchas rivales de Estudiantes de La Plata con gritos previsibles de «negro, puto, colombiano». El árbitro decidió no interrumpir el juego alegando que los gritos no provenían de todo el estadio. Es decir... eran solo un chiste.⁵⁹

Volvamos a lo nuestro: Catar 2022. Está muy bien que hayamos hinchado fervorosamente por Argentina en la final del mundial, lo que implicaba cierto «folclore» de rivalidad deportiva entre potencias futbolísticas. Y está muy bien, asimismo, que condenemos el capitalismo y el neocolonialismo, dentro y fuera del fútbol. Pero para hacer todo eso no necesitamos engañarnos con chicanas chovinistas y racistas del tipo *la selección francesa está llena de africanos nacionalizados o «negros de las colonias»*.

No está mal *politizar* el fútbol (léase: visibilizar y discutir las relaciones de poder que lo atraviesan, a nivel material y simbólico). Pero si vamos a politizar el fútbol, hagámoslo con honestidad intelectual, información chequeada, coherencia lógica y medida crítica, no con instrumentalizaciones oportunistas de demagogia conservadora o *rac & pop*.⁶⁰

Por lo demás, ¿qué hay del *colonialismo interno* en Argentina? ¿Nos olvidamos de la conquista del «Desierto» y del Chaco, y de sus traumáticas consecuencias históricas (despojo de tierras, genocidio, aculturación, etc.) para mapuches, tehuelches, qom, wichís y otros pueblos originarios? ¿O vamos a caer en el cinismo de negar que fue colonialismo «en sentido estricto», sacando de la galera el tecnicismo estúpido de que no se trató de un expansionismo *ultramarino*, como el europeo? Igual que Estados Unidos y Canadá

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Por ejemplo, no olvidando el dato estadístico de que, por la selección argentina, a lo largo de su rica historia, pasaron más de veinte jugadores extranjeros: cinco británicos, tres españoles, tres paraguayos, dos italianos, dos uruguayos, un alemán, un brasileño, un colombiano, un australiano, un ucraniano, un francés y un estadounidense. ¿Algunos nombres destacados? Alfred Peel Yates, Constantino Urbieto Sosa, Vladimiro Tarnawsky, Heriberto Correa, Manuel de Saá, Marius Hiller, Walter Perazzo, Andrés Mack, Héctor Henman, Aarón Wergifker... *Vid.* Federico Koniszczek, “Son 23 y podrían ser más”, en *La Nación*, 8 de junio de 2022.

con el Oeste norteamericano, igual Rusia con Siberia y el Turquestán, igual que Australia con el *Outback*, igual que Chile con el *Gulumapu* (Araucanía), igual que Brasil con la Amazonía y el Mato Grosso, igual que los bóeres con el interior de Sudáfrica, igual que México con las fronteras de Sonora y Chihuahua, Argentina llevó a cabo una expansión colonial en el siglo XIX, tanto en el sur pampeano y patagónico como en el nordeste chaqueño. ¿Qué diablos importa –en términos morales y políticos– que estos ejemplos de expansionismo hayan sido por vía terrestre y no por vía naval, como en el caso de Francia, Gran Bretaña, España, Portugal y otras potencias europeas?

¿Y qué pasa con las asimetrías regionales de nuestro país? ¿Nos olvidamos del centralismo de Buenos Aires y la postergación económica del Interior, que tantas secuelas negativas ha tenido para el desarrollo de nuestro fútbol, hegemonizado por una minúscula plutocracia de clubes porteños y bonaerenses que esquilman las inferiores de sus competidores más humildes de Santa Fe, Córdoba, Mendoza y otras provincias? ¿Y qué hay de la infinidad de jugadores de otros países sudamericanos (Uruguay, Paraguay, Colombia, etc.) que migran a la Argentina porque aquí consiguen contratos más altos? Nos acordamos del negocio capitalista del fútbol solo cuando nos conviene, o sea, para criticar a los clubes europeos que parasitan a River y Boca, olvidando que River y Boca, a su vez, parasitan a sus pares argentinos y sudamericanos con menos billetera.

Crítica sin autocrítica no es crítica, poco y nada es lo que vale. La madre del borrego en el fútbol no es el neocolonialismo europeo (que existe, pero que está donde no se lo sabe o quiere buscar). La verdadera madre del borrego es el capitalismo. Eso significa, en términos concretos, dos cosas: primero, que todo antirracismo y antiimperialismo que no sean consecuentemente anticapitalistas, no pueden revolucionar el fútbol; y segundo, que no es posible revolucionar el fútbol si antes no se revoluciona la sociedad. Esto nos devuelve a dos verdades de Perogrullo: la utilidad de la teoría y la centralidad de la política.

Al fútbol y al mundo no los va a salvar ninguna reforma tokenista. Al fútbol y al mundo solo los puede salvar la revolución socialista. El camino no es el posibilismo. El camino es la utopía.

POST SCRIPTUM

Así como la coyuntura futbolera mundialista, con su alud de críticas a la supuesta «artificialidad» e «ilegitimidad» de la composición multirracial de varias selecciones europeas (especialmente Francia), dieron pie a que *The Washington Post* publicara el artículo de Edwards sobre afrodescendencia en Argentina, este último dio pie, a su vez, a un recrudecimiento del viejo debate identitario en torno los orígenes étnico-raciales de la argentinidad, que había tenido un pico de masividad en junio de 2021, cuando el presidente Alberto Fernández declaró –frase burda y poco feliz– que “los mexicanos salieron de los indios, los brasileros salieron de la selva, pero nosotros los argentinos llegamos de los barcos, y eran barcos que venían de allí, de Europa, y así construimos nuestra sociedad”⁶¹ en el marco del Encuentro Empresarial Argentina-España, ante el mandatario español Pedro Sánchez. Aunque profundizar en un debate tan espinoso excedería la finalidad y extensión del presente ensayo, no quisiera desaprovechar la oportunidad de sumar algunos párrafos, habida cuenta que, más allá de su intrínseca relevancia social y político-cultural, tiene nexos evidentes con la problemática que aquí hemos abordado.

La afrodescendencia está en boga: tópico de investigación académica, musa inspiradora de la literatura y las artes, contenido curricular en todos los niveles del sistema educativo, temática de divulgación (libros y documentales de TV), políticas estatales de visibilización social y reparación histórica (efeméride “Día Nacional de los/as Afroargentinos/as y de la Cultura Afro”, nuevo ítem de relevamiento censal, Comisión para

⁶¹ <https://www.youtube.com/watch?v=VBuKulWvHcI>.

el Reconocimiento Histórico de la Comunidad Afroargentina, etc.), fundamento identitario de la militancia antirracista (colectivo DIAFAR)... Es un fenómeno global, ante el cual Argentina no ha permanecido al margen. El INADI ha hecho de la afrodescendencia uno de los principales ejes de sus campañas de concientización, a favor de la diversidad y en contra de la discriminación. El CONICET, por su parte, la considera un área prioritaria en ciencias sociales, lo cual se ha reflejado en la publicación de infinidad de libros y *papers* especializados. El último censo (2022) incluyó una pregunta específica sobre afrodescendencia a toda la población, ya no a un segmento minoritario –menos del 10%– como en la prueba piloto de 2010.⁶²

Ezequiel Adamovsky, Lea Geler, Eva Lamborghini, Alejandro Frigerio, Florencia Guzmán, Martha Maffia y otros historiadores sostienen que en Argentina hubo un proceso ideológico de *blanqueamiento*, de negación e invisibilización de las minorías afrodescendientes.⁶³ La élite liberal-conservadora que, durante la segunda mitad del siglo XIX, diseñó la Argentina moderna, era profundamente racista, un poco por pervivencia de los viejos valores de la aristocracia criolla y otro poco por influjo de las nuevas ideas positivistas y socialdarwinistas. Este racismo se tradujo en el fomento sistemático de la inmigración europea en masa como agente de «progreso» y «civilización». El mestizaje entre la población nativa y los contingentes gringos pasó a considerarse como la panacea de la modernización, la clave del éxito de la Argentina. Se pensaba que era imprescindible disminuir todo lo posible el peso demográfico del elemento criollo, «mezcla degenerativa» entre lo español, lo indígena y lo africano heredada de la Colonia. Para las generaciones del 53 y el 80, para intelectuales y estadistas como Alberdi y Sarmiento, Mitre y Roca, la solución al «atraso» material y espiritual de la nación radicaba en la renovación racial del pueblo argentino con sangre europea. El «populacho» mestizo, donde abundaban los gauchos, fue tratado con desdén, juzgado como una «rémora de la barbarie», un factor retardatario que la inmigración europea tenía que contrapesar, corregir. Tal desprecio no fue menos virulento en el caso de los afrodescendientes, como ilustra el libro de Sarmiento *Conflicto y armonías de razas en América* (1883).

Sarmiento, ansioso por ver realizado su proyecto modernizador de una Argentina blanca y europea, se apresuró a sentenciar la pronta extinción de la comunidad negra y mulata, como resultado de la inmigración europea aluvial y el mestizaje. Ya en 1869, cuando había impulsado como presidente el primer censo nacional, había logrado que prevaleciera el criterio de no diferenciar como categoría demográfica a la población afrodescendiente, cuando esta aún era una minoría importante y distintiva, seguramente no inferior al 10%.⁶⁴ Tal criterio se mantuvo en los siguientes censos (1895, 1914, etc.), con cifras absolutas y relativas

⁶² Vid. Eva Lamborghini *et al.* “Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país ‘sin razas’”, en *Tabula Rasa*, n° 27, jul.-dic. 2017, pp. 67-101, <https://doi.org/10.25058/20112742.445>. Véase también Dana Rosenzvit, “Política estatal afrodescendiente en Argentina: continuidades y rupturas entre el neoliberalismo y el kirchnerismo”, en *Trabajo y Sociedad*, n° 34, verano 2020, pp. 429-453, <http://hdl.handle.net/11336/146184>. Asimismo, consúltese INADI, *Afrodescendientes y equidad racial. Recurso normativo y políticas públicas para la comunidad afroargentina*. Bs. As., 2021, descargable en PDF desde el siguiente enlace: <https://www.argentina.gob.ar/noticias/presentamos-el-recurso-normativo-y-politicas-publicas-para-la-comunidad-afroargentina>. La página web de la Diáspora Africana de la Argentina (DIAFAR) es <https://diafar.org>. Respecto a la afrodescendencia en los últimos dos censos, véase www.clarin.com/sociedad/censo-2022-importante-reconozca-existencia-dicen-comunidad-caboverdiana_0_Vk0YnOL8An.html.

⁶³ Para una «cartografía» básica de autores y obras, véase Lamborghini *et al.*, art. cit., *passim*. No obstante, téngase en cuenta que ha quedado un poco desactualizada, pues data de 2017. En los últimos cinco años, salieron de imprenta libros como el de Florencia Guzmán y María de Lourdes Ghidoli, *El asedio a la libertad: abolición y posabolición de la esclavitud en el Cono Sur*, Bs. As., Biblos, 2020; Magdalena Candiotti, *Una historia de la emancipación negra. Esclavitud y abolición en la Argentina*, Bs. As., Siglo XXI, 2021; y Marcelo Valko, *Esclavitud y afrodescendientes. Acerca del genocidio en América*, Bs. As., Peña Lillo, 2021.

⁶⁴ “...en 1869 se realiza el Primer Censo Nacional de Población durante el gobierno de Domingo Faustino Sarmiento. Este censo marca el inicio de la etapa estadística en la Argentina. [...] De acuerdo con este censo la población total de la Argentina era de 1.877.490 habitantes. No incorporó preguntas relativas a ‘raza’ o ‘color’ como lo hacían los padrones del período colonial [...]. No obstante, en el apartado donde hace referencia a la población longeva, afirma que el número de ‘individuos’ de origen africano es de sólo 1.172, ‘que son todos los que existían en la república en 1869’. Dice además que la alta proporción de longevos de ‘raza africana’ habla de la fortaleza de este grupo que ‘atravesaba con impunidad las epidemias’. [...] Ahora bien, teniendo en cuenta que el censo no incorporó preguntas relativas a ‘raza’ o ‘color’ planteamos aquí un interrogante: ¿cómo se llega a esa cifra de 1.172 individuos que representaría el 0,06%, es decir, menos del 1 por mil de la población? Esta cifra es increíblemente baja y a todas luces equivocada. Basta observar que para la ciudad de Buenos Aires el censo [municipal] de 1887 cuenta 8.000 negros, solo en esa ciudad [...]. Por lo tanto, esa afirmación del censo, más que una medición correcta, parecería ser una expresión de deseos. [...] Resulta

en acelerado descenso. Paralelamente, se generalizaban –tanto a nivel informal como oficial– rótulos ambiguos como *morocha/a* o *trigueño/a*, que englobaba confusamente a toda la población no blanca del país: indígenas, afrodescendientes, personas mestizas en general, inmigrantes de tez bronceada procedentes de la Europa mediterránea y el Cercano Oriente, inmigrantes de países sudamericanos vecinos. Así y todo, en las primeras décadas del siglo XX, el fenotipo negro/mulato todavía era perceptible en la vida cotidiana porteña (como hoy aún lo es en algunos lugares de Uruguay), no obstante la masividad de la presencia gringa y el mestizaje. Hablamos de *afro-rioplatenses nativos*, no de inmigración nueva, ya sea caboverdiana o afroamericana.

A largo plazo, sin embargo, es un hecho que la afrodescendencia fue perdiendo cada vez más visibilidad en Argentina. La perdió en términos fenotípicos y culturales, debido al impacto de los cambios demográficos operados. Ahora bien: eso no significa que la sociedad argentina actual no conserve un componente afro, tanto a nivel genético como a nivel de tradiciones populares.⁶⁵ Mal que les pese a algunos, nuestro país tiene *en parte* raíces biogenéticas y culturales africanas. La tez *morocha* de buena parte del pueblo argentino de hoy se explica no solo por la ancestría indígena, o por las migraciones más recientes desde países vecinos muy mestizados como Bolivia y Paraguay, sino también por la envergadura que supo tener la comunidad negra y mulata en el Río de la Plata colonial y decimonónico (casi un tercio de la población antes de la Revolución de Mayo, y todavía un cuarto en tiempos de Rosas)⁶⁶. Negarlo es racismo. Lo mismo puede decirse de la cultura argentina, cuyos orígenes no pueden ser reducidos al aporte europeo sin incurrir en una simplificación. Nuestra música, nuestro carnaval, nuestro lenguaje –por citar solo algunas manifestaciones culturales– recogen un legado afro.⁶⁷ Lo mismo cabe decir del legado indígena. Todo esto, durante mucho tiempo, ha sido invisibilizado o infravalorado por influjo de prejuicios racistas, más o menos conscientes o inconscientes. Enhorabuena que, en estos últimos años, hayamos empezado a revisar nuestra historia nacional, a complejizar nuestra identidad colectiva en un sentido más inclusivo, más diverso, más

conveniente señalar que la desaparición estadística de los indígenas precedió y acompañó la ‘Campaña del Desierto’ liderada por Roca en 1879 y la Conquista del Chaco del año 1884”. Anny Ocoró Loango, “La visibilización estadística de los afrodescendientes en la Argentina, en perspectiva histórica”, en revista *Trama*, n° 7, Montevideo, dic. 2016, pp. 62-63, disponible en <http://www.auas.org.uy/trama/index.php/Trama/article/view/104/67>.

⁶⁵ En estos últimos 30 años, se ha producido un nuevo auge de la inmigración negra y mulata en Argentina. Esta inmigración procede no solo del África subsahariana (Senegal, Nigeria, Costa de Marfil, Camerún, Ghana, Guinea, etc.), sino también de países caribeños donde hay mucha población afrodescendiente (principalmente Colombia, Venezuela, República Dominicana y Haití). Se trata de personas exiliadas por motivos económicos (pobreza, hambre, desempleo), pero también de refugiados/as por guerras civiles, conflictos tribales, persecuciones políticas o religiosas y genocidios. Por otra parte, más recientemente, se ha dado un proceso paralelo de racialización y reetnización asociado al activismo afro. Todavía no fueron publicados los datos del último censo, pero el censo de 2010 contabilizó casi 150 mil personas que se reconocen como africanas o afrodescendientes, cifra que representa un 0,4% de la población argentina. Hoy esos guarismos deben ser un poco mayores, por efecto de la inmigración y autopercepción afro *in crescendo*. De acuerdo al Censo del Bicentenario, el 92% de la población negra y mulata residente en la República Argentina es nativa; y dentro del 8% de afrodescendientes de origen extranjero, la gran mayoría (nueve décimos) procede de países latinoamericanos y caribeños. Pero en doce años (2010-2022), estos valores tienen que haberse modificado sensiblemente. Véase Dirección Nacional de Población, *Perfil demográfico y distribución espacial de afrodescendientes de y en Argentina*, nov. 2021, disponible en <https://www.argentina.gob.ar/interior/renaper/estadistica-de-poblacion/perfil-demografico-y-distribucion-espacial-de>.

⁶⁶ Véase nota 5. Para el período tardocolonial, a veces se mencionan porcentajes más altos –superiores al 40 o incluso al 50%– en el caso de varias jurisdicciones del Interior como Santiago del Estero, Catamarca, Salta, Córdoba y Tucumán. Pero, aunque a menudo no se lo sepa o no se lo aclare, tales cifras corresponden a los núcleos urbanos, y debe tenerse en cuenta que el Río de la Plata de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX –al igual que cualquier sociedad preindustrial– tenía una población muy mayoritariamente rural. En la campaña, donde habitaban –cuanto menos– dos de cada tres rioplatenses (hay autores que elevan la proporción a $\frac{3}{4}$ o más, según las fuentes y los criterios que se manejen), la presencia negra o afrodescendiente era sensiblemente inferior a la de las ciudades, ya que en estas latitudes tan australes del continente la esclavitud estaba fundamentalmente asociada al servicio doméstico y las artesanías, no a la agricultura de plantación como en el Brasil, las Guayanas, el Caribe o el Sur de EE.UU.

⁶⁷ Hay muchas palabras rioplatenses de origen africano como *mucama*, *bochinche*, *dengue*, *mondongo*, *quilombo*, *mandinga*, *candombe* y *milonga*. El culto a San Baltasar, el rey mago, que todavía se conserva en las provincias del Litoral, es de origen negro. Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, la comunidad negra y mulata de Buenos Aires se destacó por sus aportes a la música. El caramba, el marote, la milonga y el tango, géneros con orígenes o influencias afro (más que nada en sus ritmos), se volvieron muy populares, especialmente los dos últimos. El candombe, con sus bulliciosas comparsas y frenéticos tambores, continuó siendo muy popular, sobre todo en los corsos y festejos de Carnaval (en Uruguay, esta tradición se ha mantenido vigorosa hasta la actualidad). Muchos compositores, intérpretes (pianistas, guitarristas, bandoneonistas, violinistas, etc.) y directores de orquesta eran negros o mulatos. Varios de ellos fueron célebres: Rosendo Mendizábal, Carlos Posada, Enrique Maciel, Cayetano Silva, Zenón Rolón... También hubo payadores afrodescendientes, como el porteño Gabino Ezeiza y el tucumano Higinio Cazón.

multirracial e intercultural. Nos debíamos como sociedad un *desblanqueamiento*. Personalmente, celebro mucho este avance de la conciencia antirracista en la Argentina del siglo XXI.

Ahora bien: no debemos perder la medida crítica. En la justa lucha contra el racismo no tenemos que mitologizar el pasado. Frente al mito conservador, elitista, oligárquico de una Argentina exclusivamente blanca, no tenemos que postular un mito diametralmente opuesto, un mito progresista, un mito *nac & pop*, un mito *políticamente correcto* que relativiza en demasía –subestima– la etnicidad europea por motivos ideológicos de «justicia poética», confundiendo ucronía con historiografía, deseo con realidad. Si antes cometimos el error de negar o minimizar nuestra raigambre indígena, africana y mestiza, ahora no deberíamos cometer el error inverso de sobredimensionarla románticamente, negando o subestimando nuestra herencia europea. Para bien o para mal, suene simpático o antipático decirlo, Argentina tiene un muy fuerte componente europeo, tanto en su genoma como en su cultura. No solo eso: nuestro país es uno de los más europeos de América Latina. Eso no nos hace ni mejores ni peores, al menos en mi opinión. No estoy formulando una valoración, sino una *descripción*. Me limito a constatar una verdad histórica y demográfica.

Si comparamos Argentina con la inmensa mayoría de los países latinoamericanos (algo que los académicos que investigan y escriben sobre afrodescendencia evitan hacer, por razones de implicación ideológica y/o corrección política), es evidente que nuestro país recibió un impacto inmigratorio europeo excepcionalmente alto, similar al de Estados Unidos y Canadá, o –fuera del continente– al de Australia, Nueva Zelanda y Siberia. En América Latina, únicamente la experiencia histórica de Uruguay resulta equiparable, si hablamos de porcentajes. En términos absolutos, con más de 6,5 millones de inmigrantes, Argentina fue el segundo mayor destino mundial del éxodo europeo, detrás de EE.UU. y por delante de Canadá, Brasil y Australia. Pero en términos relativos, sopesando la envergadura de las poblaciones preexistentes, el caso argentino superó al estadounidense: a principios del siglo XX, el populoso país del Tío Sam tenía un 15% de habitantes nacidos en el extranjero, mientras que la mucho menos poblada Argentina llegó a duplicar esa cifra. Dentro del continente americano, solo Canadá y Uruguay recibieron proporcionalmente más inmigrantes europeos.⁶⁸

Como hemos dicho, la comunidad negra y mulata fue importante en el Río de la Plata colonial y decimonónico, al menos si se compara esta región con otras de América como Chile, México y Canadá, donde la esclavitud fue marginal y se abolió antes. La minoría afrodescendiente representó un 30% de la población del Virreinato del Río de la Plata hacia fines del siglo XVIII, y un 26% de la población de la Confederación Argentina en tiempos de Rosas. No es poco. Sin embargo, si comparamos al Río de la Plata con las zonas tropicales o subtropicales de América donde prevaleció el régimen de plantación, como Brasil, el Caribe, las Guayanas, Guayaquil, la costa norte peruana o el *Deep South* norteamericano, las cosas son diferentes. Allí, la población negra y mulata alcanzó cifras superiores al 40, 50 y 60% (dependiendo de cada caso), o incluso más: 70, 80 y 90% en varias Antillas. Son realidades demográficas muy distintas, y esto quedó reflejado no solo a nivel de genotipos y fenotipos, sino también (lo cual es mucho más importante) a nivel étnico-cultural. La afroamericanidad está presente en todo el continente, desde Canadá hasta el Cono Sur. Pero con diferencias de grado o magnitud relativa muy importantes. Brasil o las Guayanas, el Caribe⁶⁹ o

⁶⁸ Carol R. Ember *et al.*, *Encyclopedia of Diasporas: Immigrant and Refugee Cultures Around the World* (2 vols.). Nueva York, Springer Science/Business Media, 2005, *passim*. Francisco Lizcano Fernández, “Composición étnica de las tres áreas culturales del continente americano al comienzo del Siglo XXI”, en *Convergencia*, n° 38, vol. 12, Toluca, mayo/ago. 2005, disponible en https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-14352005000200185. John Powell, *Encyclopedia of North American immigration*. Nueva York, Facts On File, 2005, *passim*, disponible en <https://archive.org/details/encyclopediaofna0000powe>. Australian Bureau of Statistics, “Cultural Diversity in Australia” (censo nacional de 2016), 28 de junio de 2017, disponible en <https://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/Lookup/by%20Subject/2071.0~2016~Main%20Features~Cultural%20Diversity%20Article~60>. Mónica Sans, “«Raza»: adscripción étnica y genética en Uruguay”, en *Runa*, n° 30, vol. 2, pp. 163-174, 2009. Fernando Devoto y Roberto Benencia, *Historia de la inmigración en la Argentina*. Bs. As., Sudamericana, 2003.

⁶⁹ Por Caribe se entiende aquí no solo las Antillas mayores y menores, sino también la Centroamérica continental y la costa atlántica venezolana-colombiana. Entre los países centroamericanos de tierra firme con minorías más nutridas de afrodescendientes, se encuentran Belice (26%) y Panamá (16%), seguidos de Nicaragua (9%) y Costa Rica (8%). Datos tomados de *The World Factbook* de la CIA, <https://www.cia.gov/the-world-factbook>.

EE.UU., algunas zonas del Pacífico tropical sudamericano como Piura (Perú) o la costa ecuatoriana, tienen una herencia afro –biogenética y cultural– mucho mayor que Chile, Canadá o Bolivia, o que Argentina. Ciudades como Salvador de Bahía, Puerto Príncipe y Nueva Orleans tienen comunidades afrodescendientes y culturas afroamericanas incomparablemente más numerosas y desarrolladas que Toronto, La Paz o Buenos Aires. Reconocer esto no es negacionismo racista ni mitología excepcionalista. Es comprensión histórica y sociológica de la diversidad americana. ¿Cómo es posible que esta elemental constatación resulte políticamente incorrecta, sospechosa de racismo?

La ambigüedad de relatar sin cuantificar ni comparar se ha vuelto una zona de confort para la progresía académica. No es una práctica intelectual que debamos celebrar ni emular. Se repiten frases hechas como *Argentina tiene una significativa presencia indígena, afrodescendiente y mestiza*. ¿Qué sería exactamente algo «significativo»? ¿Significativo en relación a qué tiempo o lugar? ¿Cuál sería la medida de la comparación diacrónica o sincrónica que implícitamente se plantea? ¿Hablamos de cifras absolutas o relativas? Nada de esto se aclara. Todo queda en la nebulosa de una retórica multiculturalista complaciente: *todas las sociedades son diversas, y sanseacabó*.

¿Los argentinos y las argentinas venimos de los barcos? Dicho así, sería un reduccionismo. Pero si dijéramos que los argentinos y las argentinas *en gran parte* venimos de los barcos –mayoritariamente, de hecho– no faltaríamos a la verdad. Ciertamente, el origen inmigratorio europeo no es algo de lo que debamos enorgullecernos. No nos hace superiores, mejores, como cree mucha gente de derecha. Tampoco nos hace peores. El racismo –blanco o cualquier otro– es un insulto a la ciencia y a la ética que debíamos dejar atrás cuanto antes.

Además, de los barcos que llegaban a Buenos Aires y Montevideo no solo descendieron conquistadores y colonos blancos procedentes de Europa, sino también esclavos negros (no menos de 200 mil, entre los años 1585 y 1835) procedentes de África y Brasil.⁷⁰ Es curioso cómo olvidamos el origen ultramarino de la población afro-rioplatense...

¿Podemos y debemos hablar de un *mito de la Argentina blanca*? Desde luego que sí, pero solo hasta cierto punto. ¿Es racismo reducir la argentinidad a la europeidad? Por supuesto que sí. Nuestro país también posee raíces indígenas, africanas y mestizas que no debemos negar ni infravalorar. Pero, para ser respetuosos de nuestra diversidad genética y cultural como sociedad, no es necesario –ni saludable– anteponer la corrección política al rigor científico. Cuantificar y comparar la afrodescendencia no debiera ser anatema. ¿Cómo hacer ciencia crítica sin datos duros que aporten certeza y precisión, sin una perspectiva macrocontextual que permita discernir lo particular de lo general?

Admitir que Argentina, a diferencia del Brasil o muchos países del Caribe, es, en términos relativos, más euroamericana que afroamericana –por razones históricas y demográficas– no debiera ser motivo de escándalo y escarnio. Como tampoco debiera serlo reconocer que sus pueblos originarios no tienen, en general, la envergadura poblacional (cifras absolutas y porcentuales), ni han tenido la influencia cultural, de los que habitan en otros estados del continente como Perú, Bolivia, México o Guatemala. Hay países más afroamericanos e indoamericanos –o mestizos– que otros. América es muy diversa. La mitologización romántica de las minorías étnicas no es el mejor camino del antirracismo. El mejor camino del antirracismo es la interculturalidad con pensamiento crítico. Evitemos las exageraciones y omisiones por implicación ideológica. Que la verdad histórica y demográfica no nos sea indiferente.

⁷⁰ Cf. Alex Borucki, “250 años de tráfico de esclavos hacia el Río de la Plata. De la fundación de Buenos Aires a los ‘colonos’ africanos de Montevideo, 1585-1835”, en *Claves. Revista de Historia*, n° 12, vol. 7, Montevideo, Universidad de la República, enero-jun. 2021, p. 256, disponible en <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/241/2412218013/2412218013.pdf>.

Reiteremos algo: diferentes estudios científicos llevados a cabo en los últimos tres lustros sobre composición étnica promedio del genoma argentino, sugieren que la ancestría europea rondaría entre el 52 y 67%; la indígena, entre el 27 y 31%; y la africana, entre el 4 y 9%.⁷¹ Eso significa que más de dos tercios de los argentinos y las argentinas (entre un 69 y 73% aprox.) *venimos de los barcos*, metafórica y coloquialmente hablando, ya sea desde Europa –inmigración libre de colonos– o ya sea desde África –inmigración forzada de esclavos–. Describir esto no es racismo. Constatar diferencias histórico-culturales y étnico-demográficas entre nuestro país y otros de la región como Brasil o Bolivia, México o Cuba (con poblaciones indígenas, afrodescendientes, euroamericanas y mestizas muy variables en magnitudes y proporciones), tampoco es racismo. Racismo es creer falsamente que Argentina es superior a las demás repúblicas latinoamericanas debido a su mayor ancestría genética y acervo cultural europeos. Podemos refutar y combatir este tipo de prejuicios tan absurdos y tóxicos sin tener que sacrificar el pensamiento crítico. La irracionalidad y la mitomanía dejémoselas a los racistas. Seamos mejores que nuestros adversarios: más ciencia crítica, menos retórica identitarista.

Por otra parte, forzar la inclusión de la Argentina dentro de la Afroamérica, equiparando sin más a nuestro país –explícitamente o no– con Brasil, EE.UU., las repúblicas caribeñas, las Guayanas o la costa ecuatoriana-norperuana, o bien, homologando a Buenos Aires con Montevideo, delata cierta sobreactuación y fatuidad, cierto esnobismo e impertinencia, que pueden generar fastidio o vergüenza ajena fuera de Argentina. ¿Qué pensarían de una Argentina que se autopercibiera masivamente como afro, las mayoritarias o muy cuantiosas poblaciones afrobrasileñas, afroestadounidenses, afrocaribeñas, afroguayanesas, afroecuatorianas y afroperuanas, con tradiciones e identidades afroamericanas mucho más desarrolladas, exuberantes y mejor conservadas, merced a otras dinámicas históricas nacionales en materia de demografía y cultura? ¿Qué pensaría la comunidad afrouruguaya, hoy en franca minoría pero notablemente persistente en sus tradiciones étnicas e identidad racializada? Les podría resultar extravagante, absurdo, ridículo, desubicado, desfachatado, y no les faltaría razón.

Algo más quisiera decir: el problema con el hipercriticismo romántico que campea en los estudios sobre afrodescendencia es que, de forma involuntaria e inconsciente, se termina haciéndole el juego a la derecha racista, alimentando a los buitres de las narrativas de extinción y blanqueamiento. Aunque no nos demos cuenta, el mejor modo de darle una mano a quienes niegan o subestiman la diversidad de Argentina (Agustín Laje, por ejemplo) es exagerándola, hasta volverla una caricatura inverosímil. Si se sobreactúa el antieurocentrismo desde premisas identitarias esencialistas (decolonialidad), es sencillo ridiculizarlo y deslegitimarlo a los ojos del sentido común de las mayorías. Por muy bienintencionada que sea una retórica, si ella contradice o ignora groseramente la realidad objetiva, queda expuesta al contragolpe fácil. No sigamos cometiendo esa torpeza intelectual y política.

F. Mare
feb. 2023

⁷¹ Vid. nota 7.

AA.VV.

VISIONES DE UCRANIA A CONTRACORRIENTE (CONVERSACIONES)

La importancia política de la guerra en Ucrania difícilmente pueda ser exagerada. Quizá no sea correcto afirmar, como lo ha hecho alguien tan sagaz y bien informado como Emmanuel Todd, que con ella se ha iniciado la tercera guerra mundial. Pero el que esta posibilidad interpretativa esté puesta sobre la mesa, nos habla a las claras de la magnitud de lo que ocurre. Los riesgos de una conflagración nuclear son, incluso, mayores que durante la llamada *Crisis de los misiles* de 1962. La presentación pública de los sucesos, sin embargo, y muy en sintonía con la degradación del debate intelectual y político que asola al mundo contemporáneo, suele ser simplista y sesgada. En Occidente predominan abordajes «moralistas» –no necesariamente morales– que omiten cuestiones básicas de geopolítica, análisis de clase y perspectiva histórica, y que además son incapaces de incorporar datos fundamentales de la realidad presente que no encajan con los relatos que se quieren imponer. Las fuerzas de izquierda, por su parte, han tenido dificultades para comprender lo que sucede; y, sobre todo, para intervenir políticamente.

En nuestro semanario *Kalewche*, sitio madre de la revista trimestral *Corsario Rojo*, nos hemos ocupado recurrentemente de esta problemática, ofreciendo distintos tipos de análisis e información. Ahora procuramos ampliar ese panorama. Nuestra postura sobre la guerra, tanto en términos de análisis como de posicionamiento político, ha sido planteada en un texto colectivo cuyo título es “Escalada en la Guerra de Ucrania”, publicado el 25 de septiembre de 2022; y ha sido ampliada en un artículo de nuestro compañero Ariel Petruccelli, más reciente, intitulado “Guerra en Ucrania: una hoja de ruta”, publicado el pasado 25 de febrero, también en *Kalewche*. La lectura de ambos escritos arrojará luz, creemos, respecto a las semejanzas y diferencias (estas últimas principalmente centradas en el papel de Rusia y la cuestión del imperialismo) con las perspectivas analíticas y los posicionamientos políticos expuestos en las conversaciones que aquí reproducimos.

De estas conversaciones participan cuatro integrantes del colectivo Espai Marx, una asociación político-cultural no vinculada a ninguna fuerza política, constituida por una mayoría relativa de socios de inspiración marxista, aunque abierta a toda persona de cultura política emancipatoria, y que tiene ya veinte años de existencia. Los interlocutores en cuestión son Carlos Valmaseda (quien formula las preguntas-disparador destacadas en negrita), José Luis Martín Ramos, Joaquín Miras y Antonio Navas. Sus intercambios de mails se desarrollaron a lo largo de dos semanas, entre el 19 de febrero y el 5 de marzo, contra el telón de fondo del aniversario de la llamada *Operación especial*; y con la mayoría de ellos escribiendo desde sus hogares en Barcelona y alrededores, salvo Valmaseda, que lo hizo desde su residencia en Manila, Filipinas.

Carlos Valmaseda es bibliotecario del Instituto Cervantes, miembro de Espai Marx y editor de su página web. Fue editor y traductor de una antología de Saint-Just (*La libertad pasó como una tormenta. Textos del período de la revolución democrática popular*, El Viejo Topo) y del libro de Richard Heinberg, *El final del crecimiento*. Le gusta escribir sobre historia del cine.

José Luis Martín Ramos es catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Barcelona, ahora jubilado. Su principal línea de investigación se ha centrado en la historia del marxismo político, con diversas publicaciones sobre la UGT y el PSOE; y, de manera muy particular, el PSUC. En los últimos años ha estado trabajando en la historia de la guerra civil en Cataluña. Ha sido codirector de la revista *L'Avenç* y director de la revista *Historiar*.

Joaquín Miras Albarrán es presidente de la Asociación Espai Marx. Ha militado durante casi 30 años en organizaciones políticas comunistas (PSUC, PCC). Fue director de la revista de teoría política *Realitat* entre 1988 y 1999. Como ensayista, ha publicado numerosos trabajos de filosofía política.

Antonio Navas, es un extrabajador de Telefónica y exdelegado sindical de CC.OO. en dicha empresa. Actualmente es médico de familia. Militante en su juventud, y desde su fundación, de los CJC (Collectius de Joves Comunistes, organización juvenil del PCC) de los que fue miembro de su Comité Ejecutivo. Fue también militante del PCC.

Nuestra gratitud con todos ellos por su generosidad de camaradas y sus esfuerzos contra reloj. Celebramos los acuerdos y apreciamos los disensos.

El objetivo de estas conversaciones no es que hagamos una discusión académica. Se trataría más bien de un debate entre militantes de izquierda interesados, y preocupados, por estos acontecimientos iniciados hace un año, según algunas interpretaciones, y al menos nueve más, según otras. No se trata, obviamente, de que tomemos una posición conjunta, ni de que tengamos una respuesta para todo, como le preocupaba al señor K. de Brecht. Pero sí me gustaría que abordemos los problemas principales que nos puedan ayudar a tener al menos una opinión formada, y que pueda ser de interés para otros militantes en similares condiciones. Son cinco los grandes temas en los que podemos centrar nuestras conversaciones. Vamos con el primero, si les parece: ¿por qué empezó la guerra?

VALMASEDA.— La primera en la frente. He de reconocer que yo era de los que creía que Rusia no iba a invadir Ucrania. Pensaba que se limitaría, a lo sumo, a luchar por la región del Donbás. Ni siquiera me había planteado la posibilidad de que incluyesen Zaporíyia y el resto de la costa oriental del Mar Negro, para enlazar Crimea con el Donbás. Y, en términos más generales, barruntaba que sería *un conflicto más* del mal cerrado desmoronamiento de la URSS: guerras chechenas, conflicto Armenia-Azerbaiyán, Transnistria, las regiones «rebeldes» de Georgia, etc. Si se me permite la broma, la URSS fue la primera potencia en la historia que colapsa por decisión de su propia élite. Aunque crea que, en lo general, estamos de acuerdo, podría estar bien repasar cuáles fueron las causas inmediatas o lejanas del inicio de la guerra: cercamiento de la OTAN a Rusia, Maidán, ocho años de guerra contra la población del Donbás, etc. ¿Cuáles os parecen más relevantes?

MARTÍN RAMOS.— Para mí la pregunta sustantiva no es nunca quien tiró la primera piedra, sino por qué dos se lían a pedradas; y lo que importa es cómo acabar con ese lío. Yo también pensaba que Rusia no iba a dar ese paso, aunque temía que, si no se resolvía el problema de fondo, un día u otro, por mano de quien fuera, se lanzaría la piedra.

¿El problema de fondo? Hay varios que se han acumulado para llegar al «límite de seguridad» —para evocar una conocida película de Sidney Lumet—. El más remoto, que tras la implosión de la URSS no se hubiera formalizado un nuevo pacto firme y formal de seguridad colectiva en Europa (podemos hablar de eso, de la experiencia histórica en el siglo de los problemas de la seguridad colectiva y lo inapropiado de las políticas de seguridad unilaterales, mucho más en la era nuclear que inauguraron los crímenes de Hiroshima y Nagasaki). Paralelamente, la herencia de esa inesperada implosión, que dio paso a estados con importantes

conflictos potenciales de identidad nacional, no solo Ucrania, sino también en las repúblicas bálticas y el área caucásica (aunque el de Ucrania es el más importante y trascendente de ellos). Ese potencial conflicto identitario en Ucrania era, además, doble. Por un lado, estaba la realidad de la diferenciación entre ucranianoparlantes y rusófonos, que en el Donbás se incrementaba por el hecho de la explícita identificación rusa de una parte de su población, parte de la cual había emigrado a ese territorio en los tiempos de la URSS –no precisamente como población colonizadora, sino como población trabajadora–. Por otro lado, tenemos la decisión administrativa de Krushev de adjudicar a Ucrania la República de Crimea, habitada desde el XIX por una población que se identificaba muy mayoritariamente como rusa; un error político que se mantuvo en el momento de la constitución del actual estado independiente ucraniano, cuando se pensó que este podría tener una configuración plurinacional que mantuviera los importantes lazos –no solo históricos sino sobre todo del presente– con Rusia.

Que no se hubiese formalizado un nuevo pacto de seguridad colectiva en Europa en los 90 del siglo pasado se debió al nulo interés de EE.UU. y la OTAN. Por el contrario, la OTAN se dedicó al peligroso juego de expandirse en el antiguo territorio de influencia soviética, y lo hizo explotando los conflictos nacionales, los nacionalismos competidores con la identidad rusa, a los que siguió promoviendo «contra Moscú» como lo había venido haciendo desde los tiempos de la guerra fría. En los primeros años de la república independiente de Ucrania, con la importante presencia política del Partido de las Regiones, pareció que en su caso el conflicto identitario podía superarse mediante el reconocimiento, cultural y político, de la plurinacionalidad. La primera constitución ucraniana así lo preveía. Sin embargo, Ucrania entró en una dinámica de deterioro político en la que no es difícil ver una presión creciente de EE.UU. y Gran Bretaña en favor exclusivo del nacionalismo ucraniano y de la decantación de Ucrania hacia el bloque occidental, lo cual se sabía –todos los agentes políticos internacionales y nacionales lo sabían– era la línea roja cuya transgresión podría hacer explotar al propio tiempo la correlación de seguridad en Europa oriental y el delicado equilibrio plurinacional en Ucrania. Para no extenderme, avanzo esta síntesis hasta el Maidán. La estrategia atlantista decidió abrir el nuevo camino hacia Ucrania empezando por el señuelo de la zanahoria: la invitación a incorporarse a la Unión Europea, como se había hecho antes con los estados euroorientales (por cierto, no sin consecuencias negativas para sus clases populares y para las de los países que ya formaban parte de la UE, pero esa es otra cuestión). El origen de las movilizaciones que desembocaron en el Maidán, y que siempre tuvieron como escenario de Kiev hacia el oeste, fue el señuelo de esa incorporación. No voy a discutir que esas movilizaciones fueron, donde se produjeron, populares, como espero que tampoco se discuta la importante participación del nacionalismo ucraniano de extrema derecha (neobanderista) y la injerencia de la embajada de EE.UU. y de la entonces subsecretaria de Estado para Asuntos Europeos y Euroasiáticos del momento, Victoria Nuland. No obstante, en este caso –como siempre– lo importante, lo trascendente, fue su resultado político: un golpe de estado en 2014 que giró hacia el nacionalismo ucraniano, la extrema derecha y Occidente, contra el que se levantó una parte de la población del Donbás y Crimea. En ese momento, empezó la guerra en Ucrania, una guerra que acabó inicialmente en armisticio, cuando se firmaron los acuerdos de Minsk. Esos acuerdos estaban en la línea del reconocimiento, nuevamente, de la plurinacionalidad –puesta en peligro, si no negada, por los gobiernos ucranianos posteriores a 2014– y de la neutralidad de Ucrania, que era obviamente una neutralidad entre la OTAN y Rusia. Los acuerdos fueron firmados de buena fe por Rusia y las repúblicas populares de Donetsk y Lugansk, es decir, fueron firmados por su parte para que se cumplieran. Desde diciembre de 2022 sabemos, gracias a Merkel, que no fue así por parte del gobierno ucraniano y la OSCE que los auspiciaba, o sea, EE.UU., Gran Bretaña, Alemania y Francia, miembros clave de ese organismo, que lo hicieron para ganar el tiempo suficiente para armar a Ucrania y, armándola, vincularla de paso y *de facto* a la OTAN. Esa historia de ocho años ha sido la de la burla de los acuerdos de Minsk, la permanencia de una guerra de «baja intensidad» en el área del Donbás como consecuencia del hostigamiento de Ucrania a las repúblicas de Lugansk y Donetsk, y la erosión constante de la perspectiva de la plurinacionalidad en Ucrania, con políticas lesivas para la cultura y la

lengua rusa. Y desde el acceso a la presidencia de EE.UU. de Biden, de una presión explícita creciente para decantar a Ucrania del lado de la OTAN y escalar la tensión, manifestada en las maniobras navales de la OTAN –con participación ucraniana– dentro del Mar Negro, *en los morros* –por así decirlo– de la República de Crimea, que, en marzo de 2014, ante el giro político de Ucrania, decidió en referéndum reincorporarse a la Federación Rusa (antes República Socialista Federativa Soviética de Rusia).

¿Por qué el 24 de febrero de 2022 Rusia optó romper esa situación, cada vez menos equívoca (giro de Zelenski con las nuevas leyes sobre minorías y con su aproximación pública a Occidente, reiteración de los bombardeos artilleros ucranianos contra Lugansk y Donetsk; declaraciones provocativas de los gobiernos de Gran Bretaña y EE.UU.)? No creo que el detalle lo sepamos hasta después de la guerra, y no sé cuánto después de la guerra. Sí pienso que esa decisión se tomó en la perspectiva de la consideración general del conflicto desde 2014. ¿Por qué no se limitó al Donbás? Sobre esto hay dos cuestiones: primero, la extensión a Zaporíyia y Jersón para la unión territorial entre Crimea y Donbás estaba cantada en pura lógica política y militar; segundo, el ataque o amago sobre Kiev y las ofensivas en dirección a Járkov podrían tener un sentido táctico, manteniendo la *Operación especial* como una acción en parte preventiva y en parte de «diplomacia armada» (sobre esto último Occidente sabe mucho). Pero solo es una hipótesis. Lo que ya me parece que es más que una hipótesis, es que en marzo de 2022 se estuvo a un paso de concretar el alto al fuego y la apertura de negociaciones (lo ha relatado recientemente el ministro israelí que intervino, pero se viene sabiendo desde hace tiempo), y que eso fue abortado por la presión de EE.UU. y Gran Bretaña –con una acción particular de Boris Johnson, en medio de sus escándalos internos–, de manera que la *Operación especial*, la guerra circunscrita al enfrentamiento entre Ucrania y Rusia, se convirtió en una nueva guerra, la guerra de la OTAN contra Rusia, a través del conflicto de Ucrania. Así que lo del porqué y el cuándo no puede entenderse si se prescinde de todo el proceso que arranca en 2014, que tiene una particular *drôle de guerre* entre 2014 y 2022, un primer salto cualitativo –territorial, militar y políticamente limitado– en febrero/marzo de 2022, y un segundo salto cualitativo –mayor– a partir de abril, que dibuja un proceso de escalada total que –por ahora– se sigue limitando al territorio ucraniano y al uso de todas las armas posibles, excepto las nucleares.

MIRAS.— Creo que las dos respuestas previas explican lo fundamental sobre el inicio de la guerra. Solo para completar, yendo hacia atrás: en los años 70, en los informes de Henry Kissinger, el fatídico consejero de Estado de los EE.UU., se consideraba fundamental desgajar Ucrania de la URSS como paso previo para que el gran «imperio» ruso se descompusiera en multitud de estados avasallables. En estos momentos, el viejo estadista, sin embargo, y debido seguramente a información fidedigna, considera desaconsejable la operación actual, iniciada por los EE.UU., de desestabilización de Ucrania, y de su uso para iniciar una guerra contra Rusia. Tras la guerra de Yugoslavia (una silenciada, fiera, salvaje guerra en Europa, cuyo fin era destruir un estado, en la que la población civil serbia fue la víctima principal y el rehén mediante el que se rindió a su ejército, tras más de 30 mil operaciones aéreas de la OTAN –con participación española– sobre Yugoslavia desde Aviano), Rusia había avisado que, en la siguiente ocasión, intervendría. Era la culminación, la última gota que colmaba el vaso del incumplimiento de los acuerdos de EE.UU. con Gorbachov, tras los que la entonces URSS se retiraba de la RDA y del resto de países de su influencia. El acuerdo era –recordemos– que se respetaría la neutralidad de dichos países. La URSS, y posteriormente Rusia, esperaban que la OTAN se disolviera. Pero esta alianza militar, lejos de disolverse, creció, engullendo los países anteriormente miembros del Pacto de Varsovia, y llevando la frontera militar hasta la propia Rusia. A pesar de la firmeza de la declaración rusa tras la guerra de Yugoslavia, aún se darían nuevas intervenciones de EE.UU. contra Rusia, en territorios de influencia musulmana, parte de ellos convertidos en repúblicas postsoviéticas, y otros, internos a la actual Federación Rusa. Se aprovechó para ello las facilidades que Rusia dio a EE.UU. para perseguir a los terroristas islamistas, tras 2001 (atentado a las Torres Gemelas). Se desestabilizó esos territorios con el fin de crear regímenes antirrusos que cercaran Rusia, lo que abrió el periodo de guerras de Chechenia, Georgia, etc. Por último, no podemos olvidar la bestial acometida contra el régimen Baaz de

Siria, aliado de Rusia. Conflicto en el que Rusia, que ve cómo se trata de cercar sus fronteras y destruir a sus aliados, pone pies en pared e interviene militarmente, con toda contundencia, de forma directa, a petición del gobierno sirio. La base importantísima de Latakia, en territorio sirio, en torno a la cual se refugiaban millones de sirios, y desde la que se destruye el «Califato» –o sea, las tropas armadas por EE.UU.–. Ya en esa guerra hubo confrontación inmediata con EE.UU. Estos bombardearon objetivos del ejército sirio, disparando misiles desde destructores USA atracados en la base de Rota (Cádiz, España). Aviones hipersónicos rusos, despegaron de Latakia y volaron hasta rebasar las Baleares, en respuesta amenazante. Pocos días después, la prensa informaba –poco y sin decir por qué– de otra operación rusa, también de respuesta: aviones rusos habían salido desde el espacio aéreo suyo en el Báltico y habían sido seguidos en su recorrido por aviones de la OTAN hasta la altura de Portugal... Creo que todo esto puede dar explicación de la actual situación en la que Rusia se ha visto obligada a actuar, para evitar que misiles balísticos de la OTAN, con cabeza nuclear, fueran instalados a menos de 300km de Moscú. Creo que el público de América Latina recordará precisamente el conflicto de los misiles en la tierra de José Martí y entenderá de qué va el asunto... Los consejos últimos, actuales, de Kissinger, mucho mejor informado que nosotros, iban en sentido opuesto al de la conversión de Ucrania en un estado vasallo atlantista. Pero eso es lo que, sin embargo, se ha hecho: crear un régimen títere mediante el golpe de estado del Maidán. Un golpe preparatorio de una guerra, y tras el cual se rearma a Ucrania, y se engaña a Rusia con falsas negociaciones (tras la primera confrontación en el Donbás), en 2014, según reconoció en declaraciones la ex canciller de Alemania, Ángela Merkel...). Y también un golpe de estado contra la propia UE... Lo sorprendente es el amilanamiento perruno de los países de la OTAN. Recordemos que, en 2014, tras lograr que cuajara la acción golpista del Maidan, Victoria Nuland, en conversación con el embajador estadounidense en Rusia, expresó “*Fuck the EU*”. Ninguna cancillería europea respondió al comentario: era un síntoma de lo que iba a suceder. Es lo que ha sucedido tras la destrucción del gaseoducto del Báltico. Silencio. El alineamiento descabellado y perruno de los estados europeos, con alguna salvedad digna de elogio... Sobre esto, espero que hablemos. En Europa, en España, estamos sometidos a una censura informativa absoluta y a una intoxicación propagandística –de ribetes dictatoriales– proyanqui y antirrusa, como no he visto nunca, ni bajo el franquismo, donde había voces discrepantes, y una izquierda ideológicamente clara.

¿Cuáles son –o eran– los objetivos de los contendientes a corto, medio y largo plazo?

VALMASEDA.— Lo primero sería acotar los contendientes, claro. Entiendo que, sin duda, Rusia y Ucrania, pero también EE.UU. y sus fuerzas subsidiarias de la OTAN. ¿Han terminado siendo cinco guerras en una, como decía Susan Watkins en *NLR*? ¿Fue la respuesta rusa a un posible ataque inminente de Ucrania contra las repúblicas populares del Donbás? ¿Es verdad que Ucrania y la OTAN habían decidido no respetar Minsk II y se estuvieron armando durante todo este tiempo? ¿Para qué? ¿Solamente para aplastar las repúblicas populares y, con suerte, Crimea? ¿Pero no ha estado también Rusia preparándose durante todos estos años? ¿Es un prolegómeno de la «lucha final» contra la OTAN y el imperialismo estadounidense preparado por Rusia y China? ¿Es un intento de los *halcones* estadounidenses de desmembrar Rusia? ¿Y qué se les ha perdido a los ucranianos en todo esto? ¿Es una huida hacia adelante, confiando en derrotar finalmente a Rusia y eliminarla como potencia militar? No es ningún secreto que tanto los países bálticos como Polonia presionan en esta dirección. Y en esta línea, ¿cuál sería un resultado aceptable para los diferentes contendientes? ¿Para Rusia extenderse hasta el Dniéper, llegar a Odesa y Transnistria? ¿Limitarse a las zonas ya conquistadas más lo que queda del Donbás y esperar el desmoronamiento de Ucrania, un estado claramente fallido? En los EE.UU. parece que hay dos grandes tendencias, con matices: los demócratas parecen querer acabar con Rusia antes de pasar a atacar China, y los republicanos prefieren centrarse ya mismo en este enemigo principal. ¿Y Ucrania? ¿Unirse a Polonia? Supongo que son conscientes de que nunca le permitirán unirse a la UE en las condiciones en las que quedará, a no ser que nuestros dirigentes sean aún más suicidas de lo que pensamos.

Parece claro que el interés a largo plazo de EE.UU. es el que determina el proceso: sostener el mundo unipolar surgido tras 1989, que en economía se denominaba *Globalización*, y que se basaba en un enorme conjunto de leyes internacionales draconianas que someten el comercio mundial, la circulación del capital financiero y la producción al dictado del capitalismo, un nuevo orden impuesto por EE.UU. Hemos visto en estos dos decenios últimos lo que parecía imposible: que los EE.UU. comenzaran a flaquear y entrar en decadencia. Su economía, su tecnología... El gigante tenía que recurrir una y otra vez a su carta fundamental, su desapoderado poder militar. En esta situación, doblada por el agotamiento de recursos energéticos y minerales del planeta, la gran potencia imperial siempre había tenido como proyecto el control de las riquezas naturales de ese vastísimo territorio que es Rusia, y que ya en otros tiempos un pensador comunista –encarcelado durante años por el estalinismo– consideraba que era la verdadera *arca de Noé*, o gran reserva última de recursos para una crisis que, entonces, tras lo informes del Club de Roma, comenzaba a ser puesta en evidencia. Me refiero a Wolfgang Harich. Además, la política impulsada por EE.UU. ha tenido como objetivo volver a supeditar por entero la economía europea a la suya, imponiendo la liquidación de lazos comerciales con Rusia y convirtiendo a la UE en dependiente de los caros suministros energéticos producidos en EE.UU., como el gas licuado. Lo que llevo dicho implica que la posición de Ucrania en este conflicto es, a mi juicio, residual. Ucrania, desde el golpe de estado de 2014 promovido por los EE.UU., no es sino un instrumento en manos ajenas. Ciertamente en Ucrania, como consecuencia del golpe de estado de 2014, se abre una guerra civil entre nacionalistas neonazis y población rusa. Hemos visto cómo la situación revela un alineamiento previo, muy madurado, de los países de la UE con la posición de EE.UU. y Gran Bretaña. No es creíble, en absoluto, una tal unidad de opinión, una tal unidad de acción inmediata (suspensión total de los medios de comunicación internacional no alineados, amordazamiento de la opinión pública, alineamiento bélico, paso de determinados países no integrados en la OTAN a pedir su acceso, acuerdos sobre sanciones a Rusia, etc.) sin consensos y pasos previos. Como ciudadano de a pie, debo decir que me ha sorprendido el feroz atlantismo desquiciado del gobierno español... no digamos ya las descerebradas intervenciones de Borrell, el actual «míster PESC» de la UE (acabará haciendo bueno al anterior «PESC» español, Javier Solana, bajo cuyo mandato se organizó y ejecutó la criminal destrucción de Yugoslavia por parte de la OTAN. Ambos «PESC» españoles; *para más inri*, socialistas). Pero también para sorpresa de un ciudadano de a pie, la respuesta general, internacional, ha sido otro absoluto *novum*: la mayor parte de los países –los que abarcan, además, la mayoría de la población mundial– se han negado a alinearse con los EE.UU. Hablamos de Asia, África, Iberoamérica. Se ha rechazado el boicot económico a Rusia, y la aplicación de sanciones a la misma. Y se han producido movimientos de tipo económico que buscan romper los mecanismos financieros internacionales, impuestos en los anteriores decenios por el poder global: nuevas formas de comerciar al margen del dólar, etc. La guerra ha precipitado una nueva situación internacional, que estaba larvándose, sin duda. Pero que, al menos para quienes estábamos metidos en la burbuja informativa de eso que se denomina Occidente, ha sido una sorpresa insospechada. La mayor sorpresa es que esta guerra precipita la aparición de un nuevo orden multipolar, en contra de los deseos –y de los fines– que promovieron esta guerra.

NAVAS.— Creo que es posible señalar, a tenor de lo que se sabe, con la cantidad de información semioculta que se ha publicado, que esta guerra hubiera sido posible evitarla tan solo con cumplir Minsk II. Los objetivos entonces parecían claros por la parte rusa. Respeto/autonomía de las minorías rusófonas y neutralidad, cuando menos militar, de Ucrania, ya que no política. Todo lo demás, otros objetivos que se hacen posibles o imposibles tras el desencadenamiento de la guerra, forman parte de la evolución imprevisible de los acontecimientos a partir del 24 de febrero de 2022. Incluso parece que en las semanas anteriores al 24/2/22 no estaba claramente definida la decisión rusa de intervención militar, y que el despliegue de centenares de miles de soldados ucranianos en las inmediaciones del Donbás precipitó todo. La CIA podía, en ese caso, presumir de haber pronosticado el inicio de las hostilidades con precisión cronológica, puesto que era consciente de que se trataba de una profecía autocumplida. Estaban dando los

pasos, uno tras otro, desde muchos años atrás, que sobrepasaban una tras otra las diferentes líneas rojas, explícitas o tácitas, que habían expresado los dirigentes rusos.

Sobre la previsión o hipótesis de un derrumbe del gobierno de Kiev tras llegar a sus puertas el ejército ruso, la reacción del pueblo ucraniano e hipotéticos apoyos o desafecciones a su gobierno, etc., la misma solo podía tener un fundamento débil, en mi opinión.

En este momento poco más se puede decir, dado que el escenario sigue muy abierto y las previsiones políticas parecen ir de la mano con los avances o reveses de las partes en el campo de batalla. ¿Quién se atreve a pronosticar qué reacción pueden tener los pueblos de toda Europa si en los próximos meses se ven sumidos en una crisis galopante? ¿Quién puede predecir la capacidad de resistencia del pueblo ucraniano ante la carnicería del frente y las dificultades en la retaguardia? ¿Quién se anima a poner las manos en el fuego por un pronóstico del curso a medio plazo, la duración y el resultado final de la guerra?

Es pensable la anexión de todo el Donbás, quizás de algunas otras zonas, y también la consolidación de Crimea como territorio ruso. ¿Eso iría aparejado con la desmilitarización, no nuclearización y neutralidad militar de Ucrania? A día de hoy, lo veo difícil. Representaría una victoria total, política y militar de Rusia. Occidente puede –dependerá de muchos factores– verse obligado a aceptar concesiones territoriales, pero no va a renunciar a su política de estrechar el cerco de la OTAN contra Rusia sumando a Suecia, Finlandia y la parte de Ucrania no anexionada por los rusos, como tampoco va a renunciar al despliegue de fuerzas en este país. Evitarlo, me parece ahora, solo sería posible ocupando toda Ucrania, lo cual resulta una opción muy remota. Entramos en una fase de la historia europea de inestabilidad político-militar que, muy probablemente, se cronificará durante décadas. Un escenario altamente volátil.

MARTÍN RAMOS.— Buena parte de esas preguntas no tienen para mí, hoy por hoy, respuesta. En particular por lo que se refiere a la acción rusa del 24 de febrero de 2022. Puedo hacer suposiciones, pero para dar una respuesta tendría que tener el conocimiento de lo que motivó esa acción, algo que se sabrá en el futuro, pero no mientras dure la guerra. Obviamente, la entrada militar en un territorio que no es el propio es una invasión, pero con esa denominación no se resuelve nada. Las guerras pueden tener una motivación ofensiva o defensiva, las invasiones también. No quiero detenerme en discusiones de nombres que pretenden, falsamente, zanjar el sentido y la solución de los conflictos, sea el de «Operación especial» o el de «invasión». Tanto más cuanto que estamos en una guerra peculiar, en la cual los contendientes reales son la OTAN/EE.UU. y Rusia, aunque se desarrolle sobre suelo ucraniano. Que eso sea así se debe en primer término a la posición estratégica que Ucrania tiene en las relaciones entre Rusia y Europa, en particular para la defensa de Rusia; y en segundo término, a las anomalías de la quiebra de la URSS y la constitución de una Ucrania independiente que mantuvo incorporada a Crimea. Sean cuales fueren los discursos de guerra de uno y otro bando, ni Rusia planteó anteriormente una reivindicación irredentista sobre Ucrania, ni EE.UU. denunció que lo hiciera. No sé si estamos ante cinco guerras en una, una imagen ocurrente pero que puede enredar más que ayudar. Para mí estamos ante una guerra que tiene su antecedente no solo en el mantenimiento de la OTAN tras la desaparición de la URSS y la disolución del Pacto de Varsovia, sino en el salto dado por esa alianza militar supuestamente defensiva con su injerencia directa en el conflicto yugoslavo en 1995 y 1999. Cinco años después de los bombardeos de la OTAN sobre Belgrado, el bloque militar rodeó de una tacada a Rusia con la incorporación en 2004 de las tres repúblicas bálticas, Eslovaquia, Eslovenia, Bulgaria y Rumania. Ese mismo año –y yo no creo en las coincidencias– la anulación de la elección de Yanukóvich, líder del Partido de las Regiones, por las manifestaciones en Kiev (bautizada en occidente como *Revolución Naranja*) inició un largo ciclo de inestabilidad política que se agravó cuando en 2014 Yanukóvich –quien había sido elegido de nuevo presidente en 2010– fue derrocado por un golpe arropado, como en 2010, por un proceso de manifestaciones en Kiev y Ucrania occidental: el Maidán. El golpe de estado rompió los consensos internos con la población rusoparlante del Donbás y Crimea. Crimea, tras un

referéndum, se separó de Ucrania y decidió reintegrarse a Rusia. Ese fue el paso de la etapa del asedio político a la guerra en Ucrania. Empezó la guerra como un conflicto ucraniano interno, pero desde el primer momento sostenido desde el exterior por Rusia –que apoyaba a las repúblicas de Donetsk y Lugansk– y por la OTAN –que suministraba armamento y entrenamiento militar al ejército ucraniano, y que boicoteaba los acuerdos de Minsk, cuyo incumplimiento mantuvieron activo el conflicto de manera intermitente.

En febrero de 2019, la constitución de Ucrania fue reformada para abandonar el principio de no integración en ningún bloque y afirmar, por el contrario, “la irreversibilidad del curso europeo y euroatlántico de Ucrania”. El lógico temor de la población ucraniana, en particular de la población de Ucrania oriental, a las consecuencias de ese importante cambio constitucional llevó a la gran victoria electoral de Zelenski en las elecciones de abril de 2019, con un programa de pacificación y negociación en el Donbás, que se concretó en octubre de ese año con la aceptación de los acuerdos de Minsk y su implementación inmediata, reconociendo para Donetsk y Lugansk un estatuto particular y rectificando las políticas de restricción de la lengua rusa y de ucranianización lingüística forzada. A partir de ese momento, se desencadenó una protesta nacionalista contra esa «capitulación», que bloqueó lo que parecía haber sido la primera intención de Zelenski. A lo largo de 2020, Zelenski fue virando de posición, como consecuencia de la presión nacionalista interna y también de su retroceso de popularidad –sobre todo en Ucrania oriental–, lo que llevó a que Plataforma de Oposición –la fuerza política sucesora del Partido de las Regiones, liderada por Medvedchuk– empezara a superar a Zelenski en las encuestas. A finales de 2020, se rompió el frágil alto al fuego en el Donbás, y en febrero de 2021 –tras el acceso de Biden a la presidencia– Zelenski promovió la persecución de Medvedchuk y otros dirigentes de Plataforma de Oposición. Tras esa purga interna que constituyó un abuso de poder por parte del gobierno ucraniano (como ha explicado Volodymyr Ishchenko), el gobierno ruso inició las primeras medidas de movilización de tropas en la frontera con Ucrania. Desde el acceso de Biden a la presidencia de EE.UU., la escalada de la tensión se incrementó por parte de la OTAN, mediante maniobras conjuntas –con la participación de Ucrania– en el Mar Negro y el recrudecimiento de las hostilidades ucranianas contra las repúblicas separadas del Donbás. Nuland, que ya había tenido protagonismo en las injerencias estadounidenses en Ucrania en 2013-14, fue nombrada subsecretaria de Estado para Asuntos Políticos. Antes de hacerse la pregunta de por qué Moscú inició la nueva fase del conflicto como *guerra ruso-ucraniana*, habría que preguntarse también por qué Zelenski no cumplió su programa de paz y negociación inicial, con gran regocijo por parte no solo de los nacionalistas ucranianos, sino de la administración norteamericana. Y si Biden estaba tan seguro como anunciaba –en base a informes de inteligencia– que Putin se disponía a la intervención militar, ¿por qué se negó en todo momento a debatir con Rusia la cuestión de la neutralidad de Ucrania?

VALMASEDA.— Estoy de acuerdo con José Luis en que hasta que no haya acabado el conflicto y podamos analizar con más detalle lo sucedido sin tanta «niebla de la guerra», será imposible dar respuestas más seguras. Pero sí que creo que hay algunos hechos que nos permiten hacernos alguna idea, o lanzar alguna hipótesis, sobre los objetivos de los contendientes. Ahora parece claro que la guerra ha estado preparada durante largos años por ambas partes. No sabemos si es cierto o no que los garantes occidentales de Minsk II no querían más que ganar tiempo para fortalecer el ejército ucraniano, como han afirmado Merkel, Hollande y Poroshenko. Lo que sí es seguro es que eso lo hicieron, con una reforma profunda del ejército ucraniano, tras el desastre de Debaltsevo (enero-febrero de 2015). Y Ucrania ha aprovechado, además, todo este tiempo para fortificar al extremo y en profundidad territorial la zona que domina en el Donbás. Tampoco sabemos si se preparaba una campaña definitiva de ocupación de las repúblicas populares poco antes del inicio de la invasión. El aumento considerable de los bombardeos en la zona por parte de Ucrania parece indicar que así era. Pero también Rusia se ha estado preparando desde entonces. Las sanciones tras recuperar Crimea hicieron bastante mella a corto plazo en la economía rusa. Se ha reorientado desde entonces, y la escasa repercusión que han tenido las innumerables sanciones occidentales en el último año creo que solo es posible

si se ha estado preparando antes la respuesta. Eso son hechos objetivos. Lo que ya entra en el terreno de la especulación es cuáles son los objetivos sobre el terreno de Rusia. Está la declaración inicial de Putin: liberación del Donbás, desnazificación y desmilitarización. Puede ser pura propaganda, pero la brutal guerra de desgaste que ya ha destruido dos ejércitos ucranianos y parece esperar por el tercero, apunta a que el objetivo de «desmilitarización» está en marcha. La liberación del Donbás parece una cuestión de tiempo, y el gran interrogante es hasta dónde proseguirá el avance ruso. Supongo que dependerá de las condiciones militares y de las negociaciones políticas. Pero no tengo nada claro a qué se refieren con «desnazificación». Si el objetivo es eliminar la influencia creciente de elementos de extrema derecha sobre las instituciones ucranianas, no parece haber funcionado. Es más, y como es lógico, una situación de guerra lleva a radicalizar las posturas, y la población ucraniana, al menos en la parte no rusófona, parece ser ahora totalmente hostil hacia Rusia. Las encuestas publicadas, con todas las salvedades, así parecen atestiguarlo. Y aquí hay otro elemento que me hace dudar: ¿es cierto que rusos y ucranianos estuvieron a punto de llegar a un acuerdo en marzo, que sería abortado por la intervención occidental, especialmente del mundo anglosajón? No entiendo muy bien qué podía ganar Rusia con un Minsk III en el que sería muy dudoso que el mismo gobierno ucraniano que entró en guerra y seguiría siendo hostil, y próximo a Occidente, aceptase de buen grado la autonomía cultural de la población rusohablante, por ejemplo. En Occidente, que como señaláis ha formado piña en torno a la OTAN (al menos por el momento), los objetivos parecen los mismos desde los tiempos de la guerra fría: dismantlar Rusia y, si eso no es posible, al menos desgastarla lo máximo posible. Al ser en territorio europeo, sin riesgo de implicación directa, y con un beneficio para su industria –la militar en primer lugar, y su sector energético–, puedo entender que un segmento de la oligarquía estadounidense opte por ello. Pero no sabemos cuál sería un resultado final aceptable para ellos. De eso puede depender una guerra larga o que presionen a Ucrania para un acuerdo rápido, aceptando la pérdida –como mínimo– del territorio conquistado por Rusia hasta ahora. La política suicida de los gobiernos europeos occidentales me cuesta mucho más entenderla. ¿Tan vasallos somos del imperialismo estadounidense? Los orientales, en especial Polonia, hace mucho tiempo que han apostado con el mundo anglo al dismantelamiento de Rusia.

Pero para mí, el aspecto más novedoso de esta guerra es la respuesta del resto del mundo. Es lógico que no hayan querido implicarse en una guerra lejos de su territorio, pero hasta ahora era habitual plegarse, al menos en el mundo diplomático, a las exigencias del imperialismo estadounidense. El cambio, sin duda buscado por Rusia, apunta a un mundo nuevo multipolar con una clara decadencia de Europa. No me extendo más sobre este punto porque ya lo ha hecho Joaquín.

MARTÍN RAMOS.— Un par de acotaciones a lo que dice Carlos. Obviamente, las dos partes se prepararon, pero no necesariamente por y para lo mismo. Putin sustituyó a Yeltsin en 1999. Durante cinco largos años, su principal preocupación estuvo en el interior y, contra algunos vaticinios y muchos deseos en Occidente, logró estabilizar la situación e impulsar la recuperación económica de Rusia. Cuando eso estuvo claro, la OTAN inició el cerco, con la incorporación de los países bálticos, Eslovaquia, Rumania y Bulgaria, dejando claro que no solo no iba a cumplir la promesa hecha a Gorbachov, y menos a diseñar un nuevo sistema de seguridad colectiva que incluyera a Rusia (el terrorismo islámico afectaba a todos: era un punto de partida para ese sistema), sino que además señalaba a Europa oriental que los EE.UU. eran el único protector; y Rusia, el enemigo. El rearme ruso, para hacer frente a lo que ya era una amenaza a su seguridad, resultaba inevitable. ¿Para hacer la guerra o para disuadir? No lo sabremos en esta década; pero el rearme –y la recuperación subsiguiente de la industria militar, en sí misma– no es un dato que demuestre una intención agresiva, la preparación por largo tiempo de la acción del 24 de febrero de 2022. EE.UU., Gran Bretaña y la OTAN empujaron a Ucrania a la confrontación a partir de 2014. La armaron y entrenaron. Su objetivo no era responder a una amenaza directa, ya, de Rusia, sino recuperar el Donbás y Crimea; o simplemente, *otanizar* Ucrania por los hechos consumados. No hay ningún elemento que haga sospechar que Rusia no quería que se cumplieran los acuerdos de Minsk. Todo lo contrario, empezando por la posición del Partido de las Regiones, posteriormente Plataforma de Oposición. Y sí tenemos confesiones, importantes, de que la OTAN

aprovechó la circunstancia para armar y entrenar al ejército ucraniano... Y los gobiernos de Washington y Londres alentaron las oposiciones nacionalistas ucranianas a la implementación de los acuerdos de Minsk. Si los gobiernos occidentales hubiesen querido que se aplicaran, se habrían aplicado cuando Zelenski se manifestó dispuesto a ello en octubre de 2019. En cuanto a la voluntad de negociar y el momento de la negociación de marzo (2022), recuerdo que Putin reiteró llamadas a la negociación en diciembre, que fueron siempre rechazadas por Biden, quien no hizo ningún gesto y se limitó a desacreditarlas. ¿Pudo haber un momento para el alto al fuego en marzo? Hubo por lo menos un momento en que, aunque la guerra proseguía, se abrió un canal de negociación, en el que Zelenski llegó a ofrecer la neutralidad de Ucrania; un momento en que el objetivo principal de Rusia (Donbás y aseguramiento de Crimea) estaba a su alcance y las tropas rusas –por la razón que sea– se retiraron del norte, de la zona de Kiev. No veo por qué Rusia no podía plantearse seguir profundizando la ofensiva militar y centrar el conflicto y su salida en la cuestión de Ucrania oriental, la aceptación de la condición rusa de Crimea y la declaración de neutralidad de Ucrania. En cualquier caso, no fue Rusia quien se retiró de la mesa. Fue Ucrania. Testimonios verbales y hechos –como la concatenación entre el viaje de Johnson, la intervención masiva de las armas de la OTAN y la retirada de Kiev de la negociación– apuntan a que fue esta quien rompió. Y no solo rompió, sino que explicitó que ahora su objetivo sería «recuperar» Crimea y derrotar a Rusia.

NAVAS.— La hipótesis que me parece más plausible –pero solo hipótesis, desde luego– es que Putin llegó a la conclusión de que EE.UU. y la OTAN (y el papel británico es casi tan importante como el de Washington) habían decidido con Biden que Ucrania rompiera todos los lazos con Rusia, quebrando también los consensos internos con la población rusoparlante que mantenía una identidad nacional rusa dentro de la nueva Ucrania independiente. Y más pronto que tarde –quién sabe si como gran trofeo de la primera presidencia de Biden– proclamara su integración a la OTAN, como resultado de la putrefacción de la paz en el Donbás. Antes de que eso se produjera, y de que cualquier acción de Rusia en Ucrania pudiera ser convertida en una acción contra la OTAN, Putin decidió abortar el curso de putrefacción del conflicto, desencadenando la nueva etapa de la guerra. En ese caso, Rusia habría evitado el riesgo de una guerra directa con la OTAN, que rodea todas sus fronteras occidentales, pero no habría evitado que EE.UU. y la OTAN respondieran con una guerra indirecta, pretendidamente limitada. Pero a partir de ese momento, que se certifica en abril de 2022 y en la ulterior declaración de la OTAN en Madrid considerando a Rusia como amenaza directa *de manera explícita* (porque implícitamente lo había venido haciendo desde sus ampliaciones, en particular a partir de 2001), la nueva etapa de la guerra va generando sus propios objetivos. La única solución no pasa por el campo de batalla, sino por el retorno al campo de las negociaciones, que se abrió antes de la guerra ruso-ucraniana, en octubre de 2019; e incluso después de ella, en marzo de 2022.

¿Es una guerra imperialista o interimperialista, o tiene otras características?

VALMASEDA.— Puedo entender a los compañeros de izquierda con posturas pacifistas radicales y también a los que plantean que ante una agresión como la que se supone ha cometido Rusia los ucranianos tienen derecho a defenderse. No lo comparto, pero lo entiendo. Pero para mí, el factor decisivo para tomar una postura es la definición que demos a esta guerra desde el punto de vista del imperialismo. ¿Son dos imperios –como mínimo– en conflicto? Yo tengo claro que la URSS no fue imperialista y que la Rusia actual no es ni siquiera la Rusia zarista. Pero, ¿qué es entonces? ¿Una potencia media que se enfrenta al verdadero imperialismo, el estadounidense? ¿Se está configurando por tanto un mundo multilateral en el que, sin salir del capitalismo, no exista el imperialismo? ¿O con el tiempo estas potencias acabarán reemplazando al caído imperio americano para crear un neoimperialismo? (Si vencen, claro). El posicionamiento de la mayor parte de los países del Sur global, parece como mínimo no oponerse a este posible resultado. Occidente se ha quedado básicamente solo.

MARTÍN RAMOS.— En la tradición revolucionaria de la izquierda, el imperialismo es una condición histórica que el capitalismo adquirió desde la segunda mitad del siglo XIX, como consecuencia de la necesidad de acceder a los recursos —materiales y humanos— de todo el mundo y poder seguir realizando fuera de sus mercados nacionales la maximización de sus beneficios. Al propio tiempo, por *imperialismo* se identificaba una política imperialista de dominación explícita del resto del mundo, de hegemonización, en el beneficio exclusivo del respectivo bloque capitalista, que tenía un punto de partida nacional y una proyección internacional. Esa política de dominación, a diferencia de las políticas de hegemonía interna —nacional, para entendernos— se sustentaba, se desarrollaba exclusivamente por medio de la fuerza, no mediante la búsqueda de ningún consenso internacional —entre el dominador y el dominado—, aunque según los modos de uso de esa fuerza, buscara la complicidad subordinada de grupos minoritarios del mundo dominado, incorporándolos subsidiariamente al reparto del beneficio capitalista/imperialista. La política imperialista era una continuidad del imperialismo moderno, de los inicios del capitalismo, al servicio de la perpetuación indefinida de ese sistema.

El desarrollo histórico del siglo XX, y de lo que llevamos de siglo XXI, ha producido nuevas formas concretas del capitalismo imperialista y de la política imperialista, pero la esencia del imperialismo contemporáneo se ha mantenido. Por un lado, los mercados se ha internacionalizado y también, en parte, la configuración de los grupos dirigentes del capitalismo. Pero eso se ha hecho al tiempo que la competencia interimperialista, productora constante de guerras, se ha reducido en beneficio de un estado capitalista dominante, que sigue ejerciendo la fuerza contra los dominados o dominables, pero que combina fuerza y búsqueda de consenso con los otros estados capitalistas que están en la cúspide de la jerarquía mundial. Por así decirlo, hemos pasado del imperialismo «libre» al imperialismo de monopolio, ejercido por los EE.UU., vencedor económico de la Primera Guerra Mundial, y vencedor político —además de económico— de la Segunda. La descolonización de la última mitad de siglo XX no ha borrado la relación de dominio, sino que esta ha sido remodelada por las potencias imperialistas. Por otra parte, el siglo XX ha producido diversos procesos revolucionarios anticapitalistas y socialistas, como el soviético y el chino. Al ser procesos que han quedado circunscritos a sus ámbitos, en un mundo que ha continuado siendo mayoritariamente capitalista/imperialista, esos procesos revolucionarios se han visto obligados a implementar —dieran el nombre que le dieran— sistemas de transición entre capitalismo y socialismo, que han tenido de manera particular formas capitalistas —de *capitalismo de estado* como núcleo principal— con el mantenimiento de relaciones de mercado tanto en su interior como, sobre todo, en las relaciones con el exterior. De ahí se han deducido comportamientos capitalistas de manera singular en el ámbito del comercio internacional, en el acceso a materias primas no disponibles en sus propios territorios y a espacios de inversión; absolutamente imprescindibles para actuar en un mercado mundial que sigue siendo netamente capitalista, y que resulta más adverso e impone más unilateralmente sus leyes en el imperialismo de monopolio. ¿Han sido por eso, o lo son —como en el caso de China—, potencias imperialistas al estilo de EE.UU., Reino Unido, Francia? En mi opinión no, en tanto que no han desarrollado, al propio tiempo, políticas imperialistas permanentes de dominación por la fuerza, destinadas a imponer los propios intereses por encima de los de sus interlocutores mundiales. Ciertamente la URSS, tras la Segunda Guerra Mundial y la formalización del denominado *bloque socialista*, pretendió ejercer una posición dominante en él, como continuación de la que el PCUS tenía en el movimiento comunista. Sin embargo, no llegó a articular un sistema de dominación colonial sobre el conjunto del bloque, ni con Stalin, ni con la doctrina de la soberanía limitada de Breznev. Pudo haber en su caso prepotencia ideológica, por una errónea interpretación del liderazgo mundial, pero no toda esa dominación permanente por la fuerza que asociamos al imperialismo. China, aparte del lamentable episodio de la guerra con Vietnam por diferencias territoriales —y lo mismo podría decirse de la guerra con la India—, tampoco lo ha hecho. Quizás eso explique el diferente recuerdo que el Sur del planeta, el mundo dominado, tiene de sus dominadores euroatlánticos y sus interlocutores soviéticos y chinos.

¿Qué es Rusia después del fin de la URSS? Después de una restauración capitalista salvaje, que no estuvo asociada a la implementación de una política imperialista, sino todo lo contrario, tengo la impresión que

Rusia está todavía en un proceso de transición entre la incorporación al bloque de las potencias capitalistas imperialistas (opción que quiso en un principio pero que estas no le han permitido), y la asunción explícita de un sistema multipolar de capitalismo de estado, no imperialista. La guerra actual no es el enfrentamiento entre dos imperios, ya que uno existe y el otro no. No es una confrontación interimperialista, en la que dos potencias que están en el mismo plano se disputan un botín. Hay, por un lado, el desarrollo de una política imperialista (de imperialismo de monopolio, que se articula a través de un bloque militar supuestamente defensivo, la OTAN), que es el que ha generado el conflicto de Ucrania en su empeño de cercamiento geopolítico de Rusia, manifestación clara de una voluntad de dominación. Y por otro lado, tenemos la respuesta de Rusia, que ha sido hasta el último momento una respuesta defensiva, aunque su condición heredada de la URSS de potencia militar da a esa respuesta defensiva una contundencia no habitual. En tal sentido, estaría de acuerdo con esa caracterización de «potencia media», que en pugna con el imperialismo de monopolio está poniendo en cuestión el hegemonismo unilateral del presente. Parece, en efecto, que una de las consecuencias que está teniendo la guerra es ya la desestabilización de la unilateralidad, la emergencia de la multilateralidad; y en eso puede radicar el principal error estratégico de EE.UU., cuyo imperialismo de monopolio no tiene como rival principal a Rusia, sino a China. Hoy por hoy, China sale reforzada y también la perspectiva de la multilateralidad. Sin embargo, todo depende de cómo acabe la guerra. Creo que solo puede acabar en negociación y compromiso, que tendrá que partir de la nueva realidad. Pero lanzados a una guerra con riesgo de escalada, todo es posible, también lo peor.

MIRAS.— Creo que las dos respuestas anteriores son suficientemente explícitas y ricas. Deseo solo destacar que las sociedades sometidas a control imperialista pueden ser colonias, pero también –al decir de Lenin– semicolonias/«semicolonias» como Portugal o Argentina: países que se ven obligados a ser fuentes de exportación de material primas, y cuyos capitales emigran o se fugan a otros países no como inversiones cuyas ganancias retornan de una u otra forma, sino para engrosar el capital de otras sociedades. Los ejemplos de Lenin para definir lo que es una semicolonía sometida al imperialismo son interesantes, porque se trata de sociedades cuya metrópoli al menos –en el caso de Portugal– era una sociedad occidental, moderna y desarrollada. No digamos la Argentina de comienzos y mediados del siglo XX, cuya capital era una cosmópolis, uno de esos emporios metropolitanos como Nueva York, que no abundaban en Europa y cuyo nivel de desarrollo cultural era indudablemente puntero. Tengamos presente que –lo engañoso de las cifras–, al final de la Segunda Guerra Mundial, Argentina era un país acreedor de deuda, por haber sido suministrador de material primas. Eso no quita que su excelente red ferroviaria fuera por entero británica, etc. Me parece que la noción de país semicolonial o «semicolonial» es iluminadora para la situación actual de Rusia. Creo que Rusia había pasado a ser un país exportador de materias primas (en primer lugar, de energía barata), y que la fuga de capitales de una parte muy importante de la oligarquía rusa es una evidencia estudiada. Precisamente Rusia, como estado vastísimo poseedor de las últimas grandes reservas de materias primas, era un objetivo del imperialismo estadounidense y europeo. La actual situación, a lo que parece, también es un reajuste interno en contra de la fracción oligárquica «compradora». Pero, desde los años 90, como consecuencia del desbarajuste organizado por Yeltsin, gran parte de la riqueza había sido puesta en almoneda para que las trasnacionales extranjeras y una parte de la gran burocracia de la antigua URSS (cuyos familiares suelen vivir ahora fuera de Rusia) saquearan las riquezas naturales del país. Rusia, por tamaño y por tradición, sí ha sostenido un ejército capaz y un arsenal militar eficiente. No solo me refiero a las armas nucleares. Por lo demás, y como hemos visto, el proyecto estratégico militar ruso (organización del Ejército, armamento producido) tenía la función de defensa del país, algo que vemos sigue haciendo eficientemente. Esto contrasta con el perfil ofensivo de la OTAN, con tropas de intervención y despliegue rápido en territorios muy alejados de las fronteras de la organización, fuera del continente europeo.

NAVAS.— No pueden de ninguna forma ser considerados *imperialistas* unos objetivos como los formalizados en Minsk II, que tenían a una única parte interesada en ellos sinceramente: Rusia. Testimonios abundan de sobra –como los recogidos por Poch de Feliu– para afirmar la falsedad de la actitud occidental y

sus intenciones ocultas, aunque evidentes, en relación a la reconfiguración del espacio político europeo postsoviético. Una potencia imperialista no se limita a defender su territorio de amenazas militares (Rusia). Lo que acostumbra es pretender amilanar, cercar y dominar al contendiente (EE.UU./OTAN.) Baste recordar los hechos político-militares acaecidos en Europa después de 1989; y de forma particular, los acontecimientos políticos ucranianos, especialmente a partir de 2010.

Es lugar común de la propaganda de guerra occidental echar mano a declaraciones del sector más nacionalista gran-ruso, en cuanto a la relación histórica de Rusia con Ucrania: pretensiones de absorción y negación de la entidad nacional ucraniana. Sin embargo, nunca han formado parte de los acuerdos de Minsk, ni han sido reivindicación formal u oficiosa de algún gobierno ruso contemporáneo. Se confunde deliberadamente a la opinión pública occidental sobre un supuestamente renacido espíritu imperial zarista. Tanto Minsk II como los relatos veraces avalados por diplomáticos occidentales e israelíes, numerosos observadores políticos internacionales y las propias fuentes ucranianas confirman la disposición rusa a negociar, inmediatamente antes de la guerra (diciembre de 2021), un acuerdo de seguridad militar. Lo mismo sucedió pocos días después de iniciadas las hostilidades, en marzo de 2022 (negociación abortada por iniciativa occidental; recuérdese a Boris Johnson). Ningún dato parece revelar intenciones ni actitudes imperiales por parte de Rusia.

Respecto de la caracterización de esta guerra, no puedo añadir nada original a vuestras respuestas.

Hablemos un poco de la evolución militar del conflicto: ¿guerra industrial frente a guerra asimétrica?

VALMASEDA.— Las guerras en lo que llevamos de siglo han sido fundamentalmente asimétricas. Un gran ejército que se enfrenta a otro en clara inferioridad de condiciones (EE.UU. contra algún país musulmán; Rusia contra Georgia...). Pero ahora hemos vuelto a una guerra con dos contendientes de gran potencia: Rusia por un lado, Ucrania-OTAN por el otro. No creo que valga mucho la pena discutir sobre la evolución militar hasta ahora, ni se trata aquí de especular con el resultado posible de la guerra. Pero podemos plantearnos si la nueva etapa de guerra industrial va a llevar, por ej., a una remilitarización de nuestros países, y a pensar que, si el planteamiento es de una guerra industrial, por desgaste, esta puede durar bastante tiempo. Como vimos en Siria, donde aún no han terminado, los rusos no parecen tener prisa en este tipo de campañas. Y los EE.UU. estuvieron como veinte años en Afganistán, y acabaron perdiendo. ¿Cómo lo veis?

MIRAS.— Lo que podemos hacer es señalar lo que hay, poco más... Estamos ante una guerra entre potencias tecnológicamente parejas, una de las cuales tiene un colosal gasto militar, pero la otra tiene racionalizada y estatalizada la producción armamentista. Sabemos que estamos ante un nuevo tipo de guerra. Hasta el ejército español ha modificado en la actualidad el nombre de su fuerza aérea, como consecuencia de esta nueva guerra. Es una guerra de posiciones donde la trinchera convencional, la que no está a 20 metros o más, bajo el suelo (no es una trinchera, claro) no resulta segura, porque el disparo de la artillería está dirigido por drones que visualizan mediante telemetría el desvío del anterior disparo en relación con el objetivo, y pueden garantizar el acierto incluso en el blanco de una trinchera... Hay misiles hipersónicos, etc. Además, vemos que uno de los dos contendientes, Rusia, sí estaba preparado para una guerra de desgaste en defensa de sus fronteras. El arsenal industrialmente producido no es material para operaciones en el extranjero, salvo que, como en el caso de Siria, que tú citas, sea el propio estado sirio el que garantice su instalación y operatividad, y proteja el territorio circundante a la base rusa –Latakia– con tropas propias. Pero, volviendo a lo que vemos en la guerra entre Rusia y la OTAN, podemos decir que, en la medida que los enemigos del imperio –del orden hegemónico en crisis– son Rusia y China, se le plantea a EE.UU. una situación donde la gran extensión territorial y capacidad tecnológica de esos países impiden combatir contra ellos –y menos aún invadirlos– usando flotas y tropas preparadas para operaciones fulgurantes. Irak ya exigió una operación

militar muy distinta a la típica o clásica operación de cañoneras. Pero esa guerra se resolvió en poco tiempo, una vez comenzada la lucha. Los conflictos que se avecinan, de haberlos, serían entre los EE.UU. y Rusia o China. Estas guerras serían seguramente industriales, de desgaste masivo, de uso organizado de la economía de los diversos países en contienda para atender la guerra... Y habría utilización de armas nuevas junto a un uso masivo de armas convencionales, como señalan los estudiosos de este conflicto actual. Drones, drones suicidas, drones de espionaje y dirección de tiro, misiles hipersónicos, etc. Pero, además, utilización masiva de obuses, producción masiva de cañones, debido a que sus cadencias de fuego constantes los inutilizan o queman, y deben ser sustituidos, etc. Incluso hemos leído que, según informes de la OTAN, se plantea que hay que sustituir el tipo de fusiles, porque el uso de los mismos en batallas de larga duración, uso constante, durante días y días, los «queman» (algo así, quejas así, ya habían sido manifestadas anteriormente... creo recordar, en España, cuando se sustituyó el viejo subfusil CETME por armas producidas fuera de España, que –se decía– no eran capaces de aguantar una larga cadencia de fuego sin sobrecalentarse... Pero uno es lego y solo podía leer los comentarios, no valorarlos).

MARTÍN RAMOS.— Podría haber sido una guerra asimétrica en febrero-marzo de 2022, y cabe dentro de las posibilidades que ese hubiese sido el cálculo del gobierno ruso. La intervención de la OTAN proporcionando una ayuda masiva, tangible e intangible (los servicios de comunicación por satélite, cibernéticos, de información...) la convirtió en otro tipo de guerra, en el que *a priori* se miden dos casi iguales, aunque con muchas peculiaridades y algunas importantes asimetrías. Rusia tiene en ese nuevo tipo de guerra una ventaja: su profundidad de frente, las dimensiones de su retaguardia, la autonomía e importancia de sus propios recursos. Puede afrontar una guerra larga en las actuales condiciones, siempre que la gran mayoría de la población la apoye. Para ello, Putin ha enfatizado el discurso nacionalista (la irracional rusofobia en Occidente le juega a favor). En este aspecto, la OTAN está en un círculo vicioso, o una trampa: el apoyo de la población europea a una guerra en la que no ha sido agredida depende del mantenimiento de la rusofobia. Pero esta no hace más que compactar a Rusia. En ese escenario de guerra larga, el apoyo de las retaguardias propias es fundamental. En la rusa no se han presentado fisuras. Al contrario: los rusos vuelven a sentirse valorados en el ámbito internacional. En la retaguardia europea, las consecuencias de la guerra están ya pesando y van a pesar más: el incremento del gasto militar y la militarización se producen en un momento de problemas económicos y sociales que ya existían. La retaguardia europea es heterogénea. A la UE le va a resultar más difícil que a Rusia mantener la unidad y aceptar los costes de una guerra que no es materialmente la suya. La propaganda tiene un límite como productor de consenso. Por otra parte, está por verse cuánto aguantará el frente ucraniano y su retaguardia específica solamente a base de ayuda externa de armas y logística. Puede que acabe faltando botas sobre el terreno. La OTAN podría suministrarlas, pero esa es una línea roja que no todos están dispuestos a traspasar (Polonia y los países bálticos quizás sí, pero no Alemania, Francia, Italia, España...). No obstante, todo puede siempre empeorar; y cuanto más se tarde en abrir una ventana a la negociación, más cerca estará la posibilidad de una escalada... ¿Hasta dónde? ¿Hasta el penúltimo peldaño?

¿Cuál debería ser la respuesta de la izquierda, muy especialmente en nuestro propio país, España?

VALMASEDA.— Mi postura es clara: formamos parte de un bloque imperialista al formar parte de la OTAN y nuestra postura debería ser acabar con ese bloque. Más cuando el otro bloque puede erosionar seriamente el imperialismo *realmente existente*. ¿Cuál creéis vosotros que debería ser nuestra postura?

MIRAS.— Estoy de acuerdo con la posición que defiendes, Carlos. España forma –formamos– parte del bloque imperialista, y hemos participado ya en diversas guerras. La izquierda tuvo una posición clara respecto a la guerra de Irak, no así con la de Yugoslavia. Ahora estamos en guerra contra Rusia, dentro de la coalición formada por la OTAN, sin tan siquiera que se use la palabra «guerra». Es evidente, a mi juicio, que

la izquierda debería adoptar una posición resolutive, determinante, de rechazo a la guerra contra Rusia, una posición sin compromisos sobre este asunto. Claudicaciones sobre asuntos tan gravísimos, como este, el de la guerra, y una guerra de agresión, tienen siempre consecuencias, *a priori* imposibles de conocer; pero también, siempre, muy graves. Más allá de todo eso, creo que la actual falta de posición clara de las diversas fuerzas políticas de la izquierda del arco parlamentario en algo tan crucial como esta guerra –me repito– que será un parteaguas, resulta mucho más grave que una simple cobardía. La real existencia de la izquierda, con independencia de su capacidad, de su tino en otros asuntos, y todo eso, se muestra en la claridad y firmeza ante situaciones tan enormes como esta que estamos viviendo. No se trata de que haya una izquierda revisionista, reformistuela, que caduca ante los ojos de «las amplias masas», etc., etc. Lo flagrante del asunto es que es el conjunto de formaciones que se declaran de izquierda han desaparecido del campo de lucha, con la excepción de grupos denominados –por los demás– como *rojipardos*. Los medios de comunicación que se supone pertenecen al área de la izquierda (y no me refiero a *El País*, sino a *Eldiario.es*, *Público*, *La Sexta*), están declaradamente alineados con el otanismo y son belicistas. Repito: *belicistas*. Parece que hemos llegado a un final de trayecto...

MARTÍN RAMOS.— La izquierda ha de recuperar el discurso que tenía en la segunda mitad del siglo XX: el discurso de la defensa de la paz y la desescalada nuclear total. El discurso de la paz implica el rechazo a los bloques militares; y en nuestro caso, el rechazo a la OTAN, que ha demostrado, sobradamente, que no es un bloque defensivo, sino un bloque de injerencia en conflictos de países que no forman parte del bloque. El único «bloque militar» que puede aceptar la izquierda es el que podría constituir la ONU, como fuerza real de interposición vinculada a la negociación inmediata de todos los conflictos; lo que por cierto implicaría que la ONU se refundara propiamente como organismo de todas las naciones. La izquierda no puede aceptar ningún discurso militarista. La garantía de la defensa de los estados ha de ser la política del pacto de seguridad colectiva, no la política del rearme que nunca tiene fin y que es alimentada, en contra de la paz, por los grupos de la industria de guerra. Esa es, en mi opinión, la perspectiva general. La concreta es abordar siempre los conflictos desde la voluntad de la solución política, no de la solución militar. Más allá de lo que se pueda opinar sobre el origen de la guerra –mi opinión ha quedado clara–, no creo que sea una política congruente con esa perspectiva general señalada apoyar ninguna acción tendente a prolongar la guerra y a incrementar el discurso del odio. Más allá de que la guerra de Ucrania muy difícilmente puede acabar con la derrota de uno de los dos contendientes reales –la OTAN y Rusia–, hay que actuar para imponer lo antes posible un armisticio y abrir una mesa de negociación, con todas las partes, incluidas las repúblicas populares constituidas en el Donbás hacia 2014. Parece claro que condiciones mínimas para el éxito de la negociación son la neutralidad de Ucrania (lo que obviamente presupone su supervivencia); y la consideración, sin exclusiones, de la opinión de quienes, en el territorio que se constituyó en 1991 como estado independiente de Ucrania, se identifican como rusos. En última instancia, nada será firme hasta que no se diluyan los bloques de confrontación. En esa perspectiva, hay que plantearse la obsolescencia de esos bloques como consecuencia del abandono de quienes forman parte de él. La salida unilateral de la OTAN, a la espera de su fin, es una propuesta necesaria.

VALMASEDA.— Muchas gracias por el debate, compañeros. Me hubiera gustado tratar algún tema más, como la posible evolución del conflicto y cómo afectará eso a la geoestrategia mundial, en un futuro donde la crisis ecosocial en que nos encontramos inmersos se puede ver agravada por intentar solucionarla con una respuesta militar. Pero creo que no deberíamos abusar de la generosidad de este espacio que nos han ofrecido. Si os parece, lo dejamos aquí.

ALEXIS CAPOBIANCO VIEYTO

NOTICIAS DEL LEJANO ORIENTE. REFLEXIONES SOBRE *LA NATURALEZA CONTRA EL CAPITAL*, DE KOHEI SAITO

El acontecimiento sustantivo de la historia del Japón moderno es el surgimiento o la aparición del socialismo que, del mismo modo que en otra época el capitalismo, no se presenta en ese país como la arbitraria importación de una doctrina exótica sino como una expresión natural y una etapa lógica de su propia evolución histórica. El socialismo, en el Japón, como en todas partes, ha nacido en las fábricas.

José Carlos Mariátegui¹

Japón, en general, no es visto como un centro importante de producción marxista. Si exceptuáramos a Kohachiro Takahashi en el campo de la historia, y a Michio Morishima en el de la economía, las producciones de origen japonés en el ámbito del marxismo han sido prácticamente desconocidas en Occidente. Sin embargo, esta tradición ha tenido un desarrollo muy amplio y profundo en ese país. Tanto es así que algunos autores consideran al japonés una de las principales lenguas en las que se ha producido teoría marxista. La causa de la ignorancia de esta producción tan rica y variada ha sido –más que nada– la barrera idiomática. Existen muy pocas obras traducidas a lenguas europeas, y menos aún al español. El libro de Kohei Saito que aquí reseñaremos es, en este sentido, una feliz excepción, que nos conecta directamente con uno de los exponentes actuales del marxismo japonés, y –a través de él– con otros autores de esa tradición.

Diversos autores coinciden en destacar la vitalidad del marxismo en las universidades niponas desde principios del siglo XX, y en particular tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial.² Pero Kohei Saito ha trascendido

¹ José C. Mariátegui, “El movimiento socialista en Japón”, en *Variedades*, Lima, 8 de enero de 1927.

² Esto es sostenido por Gavin Walker, quien ha estudiado en profundidad el marxismo japonés: “podríamos decir, el japonés ha seguido siendo quizás el idioma más importante para los estudios teóricos marxistas después del inglés, el alemán y el francés, pero su historia teórica permanece relativamente aislada dentro de sus propias fronteras lingüísticas. Desde su entrada inicial en el mundo intelectual japonés a finales del siglo XIX, el análisis marxista llegó rápidamente a constituir un campo vasto y osmótico que impregnaba todos los aspectos de la vida académica, el pensamiento histórico, las formas de organización política y las formas de analizar la condición social. Numerosos ejemplos atestiguan esto, incluido el hecho sorprendente de que las primeras *Obras Completas* de Marx y Engels en el mundo no fueron publicadas en alemán, ruso, francés o inglés, sino en japonés, por la editorial Kaizōsha en 1932, en 35 volúmenes, supervisadas por Sakisaka Itsurō.”. Gavin Walker, “La teoría marxista en Japón: una visión crítica de conjunto”, en *Sin Permiso*, 31 de diciembre de 2020, disponible en <https://www.sinpermiso.info/textos/la-teoria-marxista-en-japon-una-vision-critica-de-conjunto>. En el mismo sentido se expresa la filósofa y especialista en el marxismo japonés de la Universidad de Zúrich, Elena Louisa Lange: “Hablando en general, es difícil encontrar en el Japón de posguerra un intelectual que de algún modo u otro no haya ‘coqueteado’ con el marxismo. La reelaboración de la tradición marxista en Japón fue tan influyente después de la Primera Guerra Mundial que incluso los intelectuales conservadores sabían que tenían que nombrar a Marx para ser tomados en serio en los debates públicos”. Elena Louisa Lange, “Sobre el marxismo japonés”, en *Marxismo Crítico*, 21 de noviembre de 2014, disponible en <https://marxismocritico.com/2014/11/21/sobre-el-marxismo-japones>.

los límites de la academia. El libro que editó luego de *La naturaleza contra el capital* (2016), titulado *El capital en la era del Antropoceno* (2020) en un *bestseller* que ha vendido más de medio millón de copias.

Y eso nos conduce a otra serie de elementos históricos que, por lo general, tampoco están presentes cuando pensamos en ese país. Solemos asociar al Japón con una mentalidad predominantemente capitalista, con un fuerte disciplinamiento laboral, y también con tendencias marcadas hacia el individualismo y el aislamiento personal. Sin embargo, como en toda sociedad compleja y como en toda cultura milenaria, hay mucho más. En Japón no sólo se ha desarrollado el marxismo a nivel teórico: también lo ha hecho el movimiento socialista, con particular fuerza en algunos momentos históricos. Se pueden destacar, cuanto menos, dos períodos principales: el primero va desde la década del 20 hasta el ascenso del régimen fascistizante aliado de la Alemania nazi y la Italia fascista; el segundo abarca las décadas del 60 y 70, habiendo incluso un *68 japonés* que, para Gavin Walker, fue un largo período que se extendió desde 1955 hasta los años 70, declinando después.³ Hoy nos encontramos, probablemente, ante un nuevo renacimiento de los ideales socialistas en Japón: el éxito del libro de Saito sería una expresión concreta de ello. Pero su caso no es el único: una novela como *Kanikosen* [*El pesquero*], publicada en 1929 por Takiji Kobayashi, afiliado en 1931 al Partido Comunista Japonés y asesinado en 1933, vendió nada menos que 1.600.000 copias en 2008.

Tal vez haya raíces más profundas en la historia de Japón, que son importantes señalar para comprender el desarrollo del marxismo y del movimiento socialista. En un interesante artículo sobre la cultura japonesa publicado en un periódico uruguayo –“J-Pop, las *katana* y Marx: rescatando a Japón de sí mismo”–,⁴ Gabriel Sosa señala que si bien tras la posguerra predominaron ideales individualistas, como los que están presentes en el *Bushido* (el código de los samuráis), el Japón –como otros países del Extremo Oriente, podríamos agregar– tiene también fuertes tradiciones comunitarias y cooperativas. No todo ha sido, en su historia, el individualismo propio de esos guerreros en gran medida solitarios, aunque esto fuera promovido fuertemente por EE.UU. tras la rendición y posterior ocupación de Japón.

Para marxistas como Mariátegui, y también para el Marx maduro, esas tradiciones y prácticas comunitarias podían ser un núcleo para el desarrollo del movimiento socialista y de la futura sociedad comunista, junto a las ideas y prácticas cooperativas o asociativas que desarrollan los trabajadores en ámbitos como la fábrica y el sindicato. Japón combina las dos cosas: fuertes tradiciones ancestrales comunitarias y un importante desarrollo industrial y de la clase trabajadora. Veremos que las reflexiones de Marx sobre estas problemáticas, y la posibilidad de un pasaje de la comuna tradicional al socialismo, no son ajenas a Saito.

No parece casual que culturas vinculadas históricamente con Japón (como China, Corea y Vietnam) hayan sido protagonistas de tres de las más importantes revoluciones socialistas del siglo XX (no es lugar aquí para discutir sobre el desarrollo posterior de esos procesos y su carácter socialista). El marxismo puede tener un origen occidental, pero desde hace bastante tiempo es también un fenómeno oriental, al que Japón y nuestro autor no son ajenos. Pero vayamos directamente a su libro.

Marx, Saito y la naturaleza contra el capital

En su libro *La naturaleza contra el capital*, Saito aborda cuestiones sumamente complejas de la teoría marxista con gran rigor analítico y un lenguaje claro y preciso, una combinación que no es sencillo lograr, y que en el caso que abordamos facilita la inteligibilidad. Lejos está el intelectual japonés de una forma de

³ Selim Nadi, “Entrevista a Gavin Walker: el marxismo y los años rojos en Japón”, en *Viento Sur*, 17 de septiembre de 2021, disponible en <https://vientosur.info/entrevista-a-gavin-walker-el-marxismo-y-los-anos-rojos-en-japon>.

⁴ *La Diaria*, 13 de enero de 2023, disponible en <https://ladiaria.com.uy/cultura/articulo/2023/1/el-j-pop-las-katana-y-marx-rescatando-a-japon-de-si-mismo>.

escribir abstrusa y ambigua, práctica bastante común en algunos escritores y corrientes contemporáneas. Por el contrario, su apuesta es abordar lo complejo en la forma más meridiana posible.

Saito se propone una tarea ambiciosa: un abordaje más sistemático de la ecología marxiana que el ofrecido en aportes de autores marxistas anteriores, como Bellamy Foster o Buckett —a los que tiene como claros referentes—, que pueda dar respuesta a muchas de las críticas a Marx por su supuesta despreocupación por la problemática ecológica, sobre todo aquellas que provienen del ecosocialismo. Su objetivo es demostrar que la visión ecológica de Marx no se reduce a un puñado de ideas casuales, desconectadas de sus desarrollos teóricos o con relaciones superficiales con los mismos. Por el contrario, su tesis es que la cuestión ecológica se encuentra fuertemente imbricada con los elementos centrales de su concepción materialista de la sociedad y de la historia, y con su teoría del valor. Dicho de otra forma, la concepción ecológica de Marx no es un mero agregado circunstancial, sino un elemento esencial de su entramado teórico (desarrollado particularmente en *El capital*). La crítica ecológica ocupa un lugar central, no meramente marginal. En palabras de Saito: “Sostengo que no es posible comprender el alcance total de su crítica [habla de Marx] de la economía política si se ignora su dimensión ecológica”.⁵

Esto implica que las críticas que acusan a Marx de «prometeísmo», en el sentido de un optimismo tecnológico industrial que apuntaba a un desarrollo ilimitado, no son sostenibles si se estudia en conjunto la obra del pensador alemán y se extraen todas las consecuencias más profundas de su teoría del valor. Menos aún se sostiene la crítica —repetida una y otra vez— de que Marx nunca consideró a la naturaleza como fuente de riqueza, sino sólo al ser humano. En el caso de la primera crítica, podemos encontrar expresiones de Marx y de Engels que pueden avalar la lectura «prometeica», pero en el segundo caso no hay ni un solo pasaje que la avale. Por el contrario, Marx siempre sostuvo de manera explícita que la naturaleza y el ser humano son las fuentes de la riqueza, lo que no concede ningún sustento a su supuesto antropocentrismo extremo.

Al desarrollar esta tarea de análisis y crítica, Saito es muy convincente y aporta fuertes elementos teóricos que dan cuenta de la imposibilidad radical de un capitalismo sustentable o *amigable* ambientalmente. Ello sería una utopía reaccionaria. Un capitalismo verde parece tan utópicamente irrealista como un capitalismo con rostro humano. Si bien se pueden señalar determinados países o regiones como testimonio de esa posibilidad, estas miradas edulcoradas suelen olvidar que el capitalismo es en realidad una economía global, y que los niveles de desarrollo social o de sustentabilidad ambiental en ámbitos locales suelen ser posibilitados por la explotación de países y regiones enteras, que se encuentran muy lejos de un alto desarrollo social o de un modelo mínimamente sustentable en términos ecológicos. Con esto nos adentramos en la cuestión del «imperialismo ecológico», que no es ajena a Saito. El imperialismo ecológico crea la ilusión —en segmentos importantes de las poblaciones del Norte global— de un capitalismo amigable ecológicamente. Pero esos modelos supuestamente «sustentables» y *ecofriendly* son posibles, entre otros mecanismos, por la deslocalización de las industrias más contaminantes hacia la periferia capitalista. Es decir, hay una *externalización* de los costos ambientales desde centro a la periferia del sistema mundial.

El capítulo 1, “La enajenación de la naturaleza como el surgimiento de lo moderno”, aborda los textos de juventud de Marx, en particular los *Cuadernos de París*, conocidos también como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Saito resalta el carácter no solo *filosófico* de estos escritos, sino también su carácter *económico*. Retoma el debate (que se desarrolló más que nada durante los años 60 y 70), entre el marxismo *humanista*, representado por figuras como Erich Fromm, y el *antihumanismo* marxista, cuyo principal representante era Louis Althusser. Saito se muestra crítico tanto de la supuesta ruptura epistemológica entre el Marx joven y el maduro (reclamada por Althusser), como así también de la excesiva relevancia que le daban algunos humanistas marxistas a los *Manuscritos del 44*, que no tomaban en cuenta que estos eran

⁵ Kohei Saito, *La naturaleza contra el capital*, Manresa, Bellaterra, 2022, p. 22.

apuntes personales: no un texto con una formulación ya acabada, y ni siquiera un proyecto de libro. Para el japonés, no hay una ruptura epistemológica radical en los términos planteados por Althusser, pero sí determinadas transformaciones (y algunas continuidades). Sobre todo, a partir de 1845, en textos como *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, el abordaje de Marx se hace menos especulativo, pero ello no significa que haya cortado con sus preocupaciones filosóficas juveniles. A partir de ese año, Marx supera elementos propios del materialismo y el humanismo abstractos de Feuerbach, pero no renuncia a determinados elementos de teoría económica ya esbozados en los *Cuadernos de París*, que serán desarrollados posteriormente por el Marx maduro, en obras como los *Grundrisse* o *El capital*. En este sentido, la idea de una separación del ser humano y la naturaleza, que en los *Manuscritos* denomina “alienación de la naturaleza”, permanece como una constante en toda la obra marxiana. Lo que hará en su madurez es fundamentar esta idea, pero ya no en los términos propios de la filosofía feuerbachiana, sino amparándose en el estudio del desarrollo histórico de las sociedades (las diferentes relaciones de producción que se establecen entre los seres humanos), como así también en los aportes de las ciencias naturales. Para el Marx de los *Grundrisse*, lo que se trata de explicar no es la unidad del ser humano con la naturaleza, sino su separación: separación que es un resultado *histórico*, a partir de una unidad originaria.

Saito aborda en este primer capítulo una crítica común a una de las tesis de los *Cuadernos de París*, demostrando que la misma no tiene asidero si se toman los escritos en su conjunto. Se trata de lo siguiente: algunos autores creen detectar un cierto círculo vicioso cuando Marx plantea que el trabajo enajenado es la causa de la propiedad privada, y la propiedad privada la causa del trabajo enajenado. La crítica apunta a que Marx no podía explicar cómo se origina esa retroalimentación. Pero Saito señala que esta crítica no toma en cuenta las partes de los *Manuscritos* centrados en cuestiones económicas: en el origen de esta relación es esencial el proceso de mercantilización de la tierra y la separación del ser humano de la naturaleza, como Marx expone, blanco sobre negro, en las partes propiamente económicas de los manuscritos, que constituyen el trasfondo de sus disquisiciones filosóficas sobre el trabajo enajenado. El desarrollo del capitalismo presupone esta alienación o separación radical del ser humano de la naturaleza. Para Saito, pues, no existe circularidad. En sus propias palabras: “un análisis cuidadoso de los extractos del *Esbozo* de Engels demuestra que la propiedad privada, en tanto dominación de las relaciones reificadas de la mercancía y el dinero, surge de una pérdida de la unidad originaria entre los productores y sus condiciones objetivas de producción”⁶. Esto implica también que “el proyecto comunista de Marx apunta conscientemente a una rehabilitación de la unidad entre los seres humanos y la naturaleza”⁷. Unidad futura que debe estar libre de toda relación de dominación, y que permitirá establecer relaciones libres entre los seres humanos y un vínculo racional con la tierra.

Con el capitalismo, los trabajadores son «liberados» de toda relación de sujeción y de todo medio de producción. Esto último supone romper los vínculos con la tierra que garantizan su existencia, por lo que se verán obligados a vender su fuerza de trabajo para poder sobrevivir. Con la transición de las relaciones feudales a las capitalistas, la burguesía plantea como ideales la *libertad* y la *igualdad*, pero su proclama no implica “el fin de la dominación”. Señala Saito:

Este ideal resulta ser una apariencia, pues en lugar de la relación de dominación personal entre el explotador y el explotado, aparece una relación impersonal y reificada de dominación. Los jornaleros deben subordinarse a una forma moderna de enajenación, cualitativamente diferente, y sus condiciones de trabajo resultan ser mucho peores y más enajenadas en diversos aspectos, comparadas con las de la sociedad feudal.⁸

⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁸ *Ibid.*, p. 57.

Esto no significa que Marx idealizara la sociedad feudal. Pero la comparación con el feudalismo le permite señalar el carácter histórico de las actuales formas de propiedad y dominación, y lo lejos que estaban de ser una realización real y práctica de las teóricas *libertad e igualdad*.

Marx nunca abandonará la teoría de la separación del ser humano y la naturaleza. Por el contrario, según Saito: “El surgimiento de la ‘forma puramente económica’ de la propiedad territorial –la ‘comercialización de la tierra’– es el fundamento del modo de apropiación capitalista”⁹, proceso que implica, precisamente, la separación del ser humano y la naturaleza. Sin embargo, luego de 1845, Marx dejará de lado *algunos* elementos filosóficos propios de Feuerbach, aunque no, como señala Salvador López Arnal,¹⁰ la filosofía como tal. Entre estos elementos se encuentra el carácter contemplativo del materialismo feuerbachiano y la concepción abstracta y ahistórica del ser humano. Esto implica, entre otras consecuencias, que no basta con una «crítica epistémica» para transformar la realidad. No alcanza, por ejemplo, con señalar el carácter ilusorio de la religión para que la religión desaparezca: es necesario comprender las «premisas materiales» que permiten que se desarrollen y reproduzcan la religión y otros fenómenos de alienación. Únicamente la transformación radical de esas condiciones puede acabar con la enajenación:

No es posible trascender la realidad enajenada simplemente señalando la inversión enajenada del mundo objetivo desde el punto de vista de la filosofía. El verdadero problema no es un reconocimiento epistémico erróneo de una verdad del mundo, sino más bien su inversión, la cual está basada en relaciones sociales objetivas y en la práctica social.¹¹

En este primer capítulo, Saito fundamenta la continuidad de elementos significativos de los *Cuadernos de París* en la obra marxiana posterior, pero también sus cambios a nivel filosófico a partir de 1845, cuestión que será fundamental para entender el desarrollo de una concepción ecológica que podríamos definir como *consecuentemente materialista*.

El capítulo 2 lleva por título “El metabolismo de la economía política”. Saito aborda aquí las fuentes del concepto de *metabolismo* en Karl Marx y sus peculiaridades, las que lo llevan –hablamos del pensador alemán– a desarrollar una teorización independiente, incluso de aquellos autores por los que se vio más influido. En la obra madura de Marx, la noción de metabolismo ocupa un lugar fundamental en su teorización económica, y es central para comprender su desarrollo sobre la separación del ser humano y la naturaleza.

Todas las criaturas vivientes deben tener una interacción constante con el ambiente si quieren vivir en este planeta. La totalidad de estos procesos incesantes crea un proceso de la naturaleza que no es estático sino dinámico y abierto. Antes de que Ernst Haeckel llamara “ecología” a esta economía de la naturaleza, este todo orgánico compuesto por plantas, animales y humanos, se analizaba generalmente con un concepto de “metabolismo”.¹²

El concepto se había originado en la fisiología, señala Saito, pero pronto se extendió a la filosofía y a la economía política, y fue utilizado por Marx a partir de 1850 para “comprender la relación mediada e

⁹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁰ Salvador López Arnal, “La centralidad de la arista ecológica en la obra de Karl Marx”, en *Rebelión*, 7 de enero de 2023, disponible en <https://rebelion.org/la-centralidad-de-la-arista-ecologica-en-la-obra-de-karl-marx>. En este sentido, podemos decir que la misma argumentación de Saito no se compadece con el subtítulo “abandonando la filosofía”, porque él señala que Marx lo que hace es cambiar aspectos sustantivos de su concepción filosófica, y ese mismo cambio filosófico lo conducirá a darle más relevancia a aspectos científicos que filosófico-especulativos.

¹¹ Saito, *La naturaleza contra el capital*, ob. cit., p. 78.

¹² *Ibid.*, p. 87.

interactiva entre el ser humano y la naturaleza mediante el trabajo”¹³. Pero aquí ya nos encontramos con una diferencia fundamental entre el metabolismo del ser humano con la naturaleza y el de las otras especies: el *trabajo*, caracterizado por su carácter consciente e intencional (proyectual). Hallamos en Marx tres significados diferentes de metabolismo, según Saito: como *interacción entre los seres humanos y la naturaleza*; como intercambio entre valores de uso y valores de cambio (a lo que Marx llamará *metabolismo social*); y, por último, como *metabolismo de la naturaleza* (aquellos procesos físico-químicos “que ocurren independientemente de la acción humana”,¹⁴ como la oxidación o deterioro de algunos valores de uso). La separación ser humano/naturaleza propia del capitalismo conducirá a una obstrucción de este último metabolismo, a una *fractura metabólica*.

Saito indagará de donde proviene el concepto de metabolismo en Marx, y sostiene –a diferencia de otros autores– que éste no se basa en los planteamientos de los materialistas mecanicistas franceses (como Moleschott). Este filósofo era muy cercano las concepciones materialistas de Feuerbach, teniendo su teorización sobre el metabolismo un carácter más bien filosófico-especulativo y fuertemente ahistórico: “Moleschott no estaba interesado en la transformación histórica del carácter concreto de la relación entre los humanos y la naturaleza, pues se presupone desde el inicio que la esencia debía mantenerse igual, debido a la eternidad e indestructibilidad de la materia, sin importar cuánto se modifiquen sus formas en la historia”¹⁵.

El concepto de metabolismo de Marx está mucho más vinculado a los desarrollos de la ciencia, en particular a los del agrónomo y químico alemán Justus von Liebig. Aunque Saito sostiene que la teoría de Marx sobre el metabolismo tampoco puede ser identificada plenamente con la del químico alemán, porque hay otras fuentes de inspiración y otros elementos que toma en cuenta para desarrollar su propio concepto de metabolismo. La teoría del metabolismo de Liebig, a diferencia de la de Moleschott, no tiene un carácter ahistórico. Por el contrario, historiza los ciclos naturales: “Una teoría que aboga en favor de un ciclo ahistórico y eterno de la materia no puede trazar adecuadamente el problema histórico del agotamiento de los recursos naturales que, como postula Liebig, es el resultado de la perturbación de la interacción metabólica entre los humanos y la naturaleza”¹⁶.

El concepto marxiano, más que fundado en una especulación filosófica, se basaba en los desarrollos de la ciencia, coherentemente con una concepción materialista que se había distanciado del materialismo feuerbachiano. Ello lo aleja de Moleschott y lo acerca a Liebig. Y acá entramos en otro punto que es fundamental: las categorías de la economía política no pueden ser independizadas del mundo material; las «formas» económicas no son ajenas a la materialidad, ni hay categorías económicas «puramente sociales», independientes de toda «base material». En este sentido, la concepción materialista de Marx es perfectamente consecuente.

Señala Saito que, si bien en un principio el análisis del valor de uso estaba excluido en los *Grundrisse*, “el análisis sistemático de Marx de las categorías económicas incluye el proceso a través del cual la determinación de la forma económica por parte del capital modifica activamente la dimensión material del mundo, pero al mismo tiempo enfrenta reiteradamente diversas limitaciones”¹⁷. La distinción entre capital *fijo* (maquinaria, por ej.) y *circulante* (materia prima que formará parte del producto que se pone en circulación) aparece en una primera instancia como meramente formal. Sin embargo, “...la determinación de la forma económica no está completamente liberada de las características materiales de sus portadores”. Y agrega Saito más adelante: “El capital está inevitablemente condicionado por la naturaleza material de los

¹³ *Ibid.*, p. 88.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 115-116.

¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

¹⁷ *Ibid.*, p. 126.

valores de uso”. Al ser el capital fijo más duradero, si aumenta su proporción respecto al circulante, la rotación del capital se enlentece, “porque sólo una alícuota cada vez más pequeña de capital fijo entra en el proceso de valorización”. Este aumento de capital fijo “repercute en la tasa de ganancia y genera una tendencia a la baja de la misma”.¹⁸

La combinación de los límites naturales con “el deseo no regulado de acumulación de capital” puede conducir a una crisis económica, que Saito define esquemáticamente como una “perturbación del metabolismo social”, y a una crisis ecológica, definida como “la perturbación del metabolismo natural a través de la forma capitalista del metabolismo social”.¹⁹ Pero el capital no acepta esos límites y trata constantemente de superarlos, teniendo una potencia elástica que, desde la óptica de Marx, no debe ser subestimada. El capital buscará explotar nueva fuerza de trabajo, nuevos recursos naturales más baratos o gratuitos; desarrollará los transportes y la tecnología, intentando trascender los límites materiales. Su potencia elástica, por lo demás, está posibilitada por las “características elásticas del mundo material”. Pero la superación de todos los límites que impone la naturaleza “solo se puede lograr ‘idealmente’”, según Marx, y no “realmente”, puesto que no hay una elasticidad material infinita. Los límites de esta elasticidad, empero, no están fijados *a priori*: pueden aparecer nuevas tecnologías, nuevos recursos, se puede desarrollar el comercio internacional, etc., todo lo cual contrarresta los límites naturales. Pero esto conduce a contradicciones cada vez más profundas, lo que agudiza la tendencia a la crisis del capitalismo.²⁰ Sin embargo, y acaso previendo la tendencia de algunos marxistas a identificar la crisis con la «inminente caída del capitalismo», Saito aclara: “la crisis ecológica no lleva inmediatamente a un colapso del capitalismo, como argumenta correctamente Paul Burkett: ‘Para decirlo sin rodeos, el capital puede en principio continuar acumulándose bajo cualquier condición natural, por más degradada que sea, mientras no haya una extinción completa de la vida humana’”.²¹ Lo que abre la posibilidad de perspectivas de futuro muy sombrías y distópicas.

En síntesis, Marx rechaza un tratamiento transhistórico de la relación ser humano/naturaleza. Es la subsunción del trabajo al capital lo que ha conducido a la modificación radical del metabolismo antrópico-natural. Esta visión es mucho más coherente con la perspectiva de autores como el químico alemán Liebig, que con la de materialistas mecanicistas como Moleschott. Esto implica, también, que no hay categorías económicas sin relación con el mundo material. En el siguiente capítulo, Saito profundizará estas ideas.

El capítulo 3, “El capital como una teoría del metabolismo”, es particularmente relevante. Allí sostiene Saito que la crítica ecológica de Marx, en particular de la fractura metabólica, se puede derivar de su teoría del valor. Profundiza, pues, en la fundamentación de una de las tesis principales de *La naturaleza contra el capital*: que la ecología del revolucionario alemán no es un mero agregado casual, sin conexión (o con conexión laxa) con el conjunto de su teorización. Esta perspectiva teórica permite, además, desarrollar una crítica ecológica no meramente moralista. Habilita una crítica fundada en la estrecha vinculación entre “la moderna destrucción del ambiente” y el modo de producción capitalista. Y que señale la incompatibilidad entre la producción “reificada de mercancías” y una posible relación sustentable con el medio ambiente. Para realizar esta tarea, Saito mostrará el consecuente materialismo de Marx, que supera todo dualismo entre naturaleza y sociedad, pero sin reducir una a la otra.

Comienza el capítulo abordando la relación entre los conceptos de reificación, valor y metabolismo. Para Saito –basándose mucho en aportes del marxismo japonés–, la reificación ocupa un lugar central en la teoría de Marx. El trabajo abstracto es “abstraído de todas las características concretas” y el valor es “una

¹⁸ *Ibid.*, pp. 127-128.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 129-130.

²⁰ *Ibid.*, pp. 130-132.

²¹ *Ibid.*, p. 132.

construcción social pura”, pero este no deja de ser “fisiológico y transhistórico” como lo es también el trabajo concreto.²²

Las sociedades modernas, a diferencia de otros modos de producción, se basan en el trabajo privado. No existe una voluntad, despótica o democrática, que asigne el trabajo y distribuya sus frutos. En otras formaciones sociales –no capitalistas– las necesidades son conocidas de antemano y el trabajo tiene “*directamente* un carácter social”. En cambio, en las sociedades orientadas hacia la producción de mercancías el trabajo se “*organiza como un acto privado*”, no tiene un carácter directamente social. La asignación y distribución son realizadas *a posteriori* de la ejecución del trabajo, por tanto, siempre cabe “la posibilidad de que el trabajo se realice en vano para algunos productos de los que no se tiene necesidad alguna”. Esto implica una contradicción real entre la “mutua dependencia material”, y el hecho de que “los trabajos de los individuos deben llevarse a cabo como una cuestión de cálculos y juicios completamente privados”. Saito cita al marxista japonés Samezo Kuruma, para el que esta contradicción conduce a que sea necesario “[dar] ‘un rodeo’ para lograr la continuación de la producción y reproducción social bajo el trabajo privado”, que consiste en la relación entre los productores privados “a través de la mediación de los productos que producen”²³. Para comprender con mayor profundidad este rodeo, Saito desarrolla una serie de consideraciones sobre algunas de las categorías económicas fundamentales de Marx. En las sociedades capitalistas el valor funciona como criterio para el intercambio de valores de uso de carácter muy diferente. El trabajo abstracto es la «sustancia» del valor, en tanto la cantidad de trabajo abstracto es la que determina el valor. Pero esto no significa que el trabajo abstracto sea una construcción puramente social, como lo es el valor. El trabajo abstracto, como gasto de fuerza humana de trabajo, ha interesado en todas las sociedades, y es muy relevante en todo momento histórico, puesto que su cantidad “está inevitablemente limitada”. La diferencia reside en que, en las sociedades orientadas a la producción de mercancías, el valor se transforma en el mediador en la “interacción metabólica entre los humanos y la naturaleza, (...) lo que significa que se considera principalmente el *gasto de trabajo abstracto* en el proceso metabólico”. El trabajo concreto y la naturaleza, por el contrario, pasan a tener un “papel secundario”. Esta “práctica social”, del valor como criterio que permite comparar “productos heterogéneos”, no es un acto consciente, sino inconsciente, que “*se impone* sobre los miembros de la sociedad”. Esto conduce a una inversión bien identificada por Marx: en el régimen económico orientado a la producción de mercancías, las personas no establecen relaciones sociales *directas*, “sino por el contrario (...) relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas”.²⁴

Saito desarrolla aquí la interpretación de otro marxista japonés: Teinosuke Otani, vinculado como estudiante al ya mencionado Samezo Kuruma. Otani llama a esta inversión “reificación de la persona”, y sostiene que se trata de una inversión real que “surge de la estructura social”, y no de una falacia epistemológica: “los productores privados no pueden relacionarse entre sí sin el intercambio de mercancías mediado por el valor. La práctica humana es invertida en el movimiento de los productos del trabajo y dominada por él, no en la cabeza de las personas, sino en la realidad”. Pero, para Saito, esto no excluye la existencia de una “inversión epistemológica”, que es lo que Marx llama *fetichismo*, en la que “una característica social de una cosa aparece de forma naturalizada, como si fuera una propiedad material natural de una cosa”. El movimiento reificado aparece “como independiente de la voluntad de los productores”, pero las mercancías no van solas al mercado, los seres humanos son sus “portadores”, condición a la que son reducidos los productores, lo que Otani denomina “personificación de las cosas”. Esto condiciona fuertemente la subjetividad humana, “un modelo de subjetividad moderna”, para el que se identifica “racionalidad” con la “racionalidad de este mundo invertido”, en que se absolutizan como universales unas normas propias de esta “estructura

²² *Ibid.*, p. 140.

²³ *Ibid.*, pp. 144-145.

²⁴ *Ibid.*, pp. 145-149.

invertida”: “lo que Otani denomina ‘la ilusión del *homo æconomicus*’”, propia de “los apologistas del capital”, que tiende a legitimar y reforzar la inversión real que se produce en este tipo de estructuras sociales. Los individuos “internalizan” las formas de comportamiento y normas propias de esta “nueva subjetividad”, característica de “los ideales utilitarios burgueses de ‘libertad’, ‘igualdad’ y ‘propiedad’”, naturalizándolos y “obedeciendo a la reducción económica de la subjetividad”. Asimismo, parece no haber alternativas a esta forma de subjetividad y comportamientos “si se desea vivir bajo el actual sistema económico y social”.²⁵

Esta estructura social “reificada” fuerza a los capitalistas a reducir “costos ‘superfluos’”²⁶ y aumentar la productividad, sin importar las consecuencias para los trabajadores y el medio ambiente. Los trabajadores, a su vez, son obligados a aceptar condiciones laborales muy duras y precarias si quieren sobrevivir, encontrándose bajo la constante amenaza de perder el empleo. Para Saito, en *El capital* se demuestra que “la modificación del mundo material comienza con la categoría de ‘valor’” y que la reificación se profundiza con el dinero, “y luego se vuelve aún más fuerte cuando se convierte en sujeto definitivo como ‘capital’ y comienza a transformar activamente el mundo entero”.²⁷ Esto lo lleva nuevamente a plantear que no se puede oponer en términos absolutos «forma» y «materia».

Las “determinaciones enajenadas e invertidas” no solo afectan las ideas de los seres humanos, sino también a lo que Saito denomina sus “dimensiones materiales”, entendiendo por estas “los deseos, la voluntad y los comportamientos”.²⁸ Pero también afectan al mundo material, en un análisis en el que Marx trasciende los dualismos entre «forma» y «materia» de la economía política. No existe forma económica sin “base material”. A veces, “el valor de uso tiene un papel como categoría económica”,²⁹ lo que ya se podía visualizar en relación al trabajo abstracto. El capitalismo modifica “las propiedades de las cosas mismas”.³⁰ En este sentido, el surgimiento de una “categoría social de valor tan pura en el capitalismo”, también nos remite a la “base material”: “la razón más fundamental de la existencia del valor indica la necesidad transhistórica y material de regular el metabolismo entre los humanos y la naturaleza”.³¹ Estas cuestiones no son ajenas a la ecología: si el trabajo abstracto fuera puramente social, sería difícil explicar cómo y por qué una sociedad caracterizada por su orientación al valor, cuya sustancia es el trabajo abstracto, afecta tan fuertemente el metabolismo con la naturaleza, al mundo material:

La oposición estricta entre “naturaleza” y “sociedad” excluye la influencia de las determinaciones económicas sobre las dimensiones materiales. Por el contrario, el objetivo de Marx es revelar como las propiedades materiales naturales reciben modificaciones sociales y las internalizan como sus propias propiedades (...) y como, particularmente a raíz de ese entrelazamiento de las propiedades materiales y sociales, surgen contradicciones reales.³²

No se puede excluir el mundo material del análisis de Marx, en particular, cómo “el modo de producción capitalista tiende a socavar las condiciones materiales para la relación sustentable”. Desde la óptica de Saito esto es fundamental, porque en una sociedad caracterizada por “la primacía del trabajo abstracto”, las dimensiones materiales de la relación ser humano-naturaleza son consideradas “de una manera muy limitada y deficiente”, a diferencia de otras formas sociales, “donde los diversos aspectos materiales (e incluso

²⁵ *Ibid.*, pp. 149-152.

²⁶ *Ibid.*, p. 153.

²⁷ *Ibid.*, p. 153.

²⁸ *Ibid.*, p. 153.

²⁹ *Ibid.*, p. 157.

³⁰ *Ibid.*, p. 158.

³¹ *Ibid.*, p. 160.

³² *Ibid.*, p. 161.

ecológicos) son normalmente incorporados en el momento de la ‘asignación’ del trabajo social y la ‘distribución’ de los productos”.³³ El problema se desarrolla sobre todo con

el surgimiento del “capital” completamente desarrollado, pues el valor funciona entonces no solo como “mediación” de la producción, sino que ahora se vuelve el “objetivo” de la producción (...) la socialidad pura del valor se convierte en un movimiento infinito, pues el único objetivo es el aumento puramente cuantitativo. El valor mismo, o más precisamente su valorización, se ha vuelto el objetivo final de la producción.³⁴

En este movimiento infinito, el trabajo es un simple medio y el dinero mismo se transforma en una figura temporal, porque “la valorización solo puede ocurrir a través de los constantes cambios de forma entre mercancía y dinero (...) el valor se ha convertido en un ‘sujeto dominante’, el proceso de trabajo (...) debe reorganizarse fundamentalmente como proceso de ‘autovalorización’ del capital”. Todo se orienta a extraer trabajo abstracto, la fuerza de trabajo y la naturaleza solo son considerados como “portadores de valor”, lo que distorsiona toda la relación ser humano-naturaleza. El capital como sujeto sigue “su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de plustrabajo”,³⁵ lo que lo lleva a socavar y destruir las fuentes de su riqueza: el ser humano y la naturaleza.

El capitalista se ve individualmente forzado a actuar de este modo en tanto “personificación del capital”, es lo “racional” en el marco de este sistema social. Los capitalistas individuales nada harían contra esta destrucción, lo que Marx ejemplifica y demuestra con la prolongación hasta el agotamiento de la jornada de trabajo, las pésimas condiciones higiénicas y de salud, el trabajo infantil, etc., que solo pueden mejorar si los capitalistas son “obligados a través de la aplicación de una ley”. Y Saito cita a Marx: “El capital, por consiguiente, no tiene en cuenta la salud y la duración de la vida del obrero, *salvo cuando la sociedad lo obliga a tomarlas en consideración*”³⁶. La “lógica del capital” no reconoce ningún límite físico de la fuerza de trabajo, por eso es necesario imponerlos “a través de la coacción externa”, para lo que es esencial la aparición de la “resistencia consciente de los trabajadores contra el ‘impulso desmesurado’ del capital”³⁷.

Saito remarca la valoración que Marx hace de la “legislación fabril” y de la limitación de la jornada laboral, teniendo para este último una “importancia estratégica”, porque permite mayor “tiempo disponible” y “prepara a los trabajadores para posteriores luchas contra el poder ajeno del capital”, siendo la “primera regulación consciente del poder reificado del capital”³⁸ que toma en cuenta los límites físico-naturales de la fuerza de trabajo.

También Marx valora altamente —señala Saito siguiendo a Ryuji Sasaki— el establecimiento de instituciones educativas públicas que le brinden a los hijos de los trabajadores conocimientos técnicos de los que sus padres han sido despojados por la subsunción del trabajo al capital, y que conduce a la pérdida del dominio sobre el proceso de trabajo. Esta “reapropiación del conocimiento y las habilidades” sería fundamental “como parte de la construcción de las condiciones materiales esenciales para la rehabilitación de la libertad y autonomía de los trabajadores en el proceso de producción”³⁹. Esta última cuestión es de particular relevancia, dado que muchas veces se concibió la “socialización de los medios de producción” como un simple acto jurídico de estatización, sin tomar en cuenta la necesaria participación de los trabajadores en la

³³ *Ibid.*, pp. 162-163.

³⁴ *Ibid.*, pp. 163-165.

³⁵ *Ibid.*, pp. 165-166.

³⁶ Karl Marx, *El capital*, t. I, p. 325, cit. en Saito, p. 169.

³⁷ Saito, *op. cit.*, p. 170.

³⁸ *Ibid.*, p. 170-171.

³⁹ *Ibid.*, p. 173.

gestión del proceso productivo. Para esa participación activa, resulta esencial la reapropiación de esos conocimientos alienados con el desarrollo de la producción capitalista. La no superación de esta forma de alienación parece estrechamente ligada con la formación de tecnocracias, que primero gestionaron medios de producción en forma creciente hacia su beneficio privado –aunque fuera en el nombre del socialismo–, y que terminaron apropiándose privadamente de los medios de producción.

Esto tampoco está alejado de la problemática ecológica, porque hablamos de “límites naturales” que el capital no respeta ni en relación con los trabajadores, ni en relación con el medio ambiente. Marx suele comparar el agotamiento de la fuerza de trabajo con el agotamiento de la fertilidad de la tierra. Al respecto, escribe Saito: “Así como la fuerza de trabajo se agota y se destruye debido a la intensificación y extensión de la producción en aras de un mayor plusvalor, así también las fuerzas de la naturaleza sufren la misma suerte”. La lógica del capital, que busca su autovalorización, conduce a una “comportamiento instrumental hacia la naturaleza”,⁴⁰ que se ve reflejado en diversos fenómenos (entre ellos, el condicionamiento del desarrollo de las ciencias).

Todo esto implica que la causa de la crisis ecológica no puede ser atribuida, desde una perspectiva marxiana, a un “insuficiente desarrollo tecnológico”, como sostienen algunos antimarxistas, “sino [a] las determinaciones de la forma económica del proceso transhistórico del intercambio entre los humanos y la naturaleza”⁴¹. En el capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas conduce a la profundización de los problemas ecológicos, y no a una solución de la «perturbación» del metabolismo, pues este se caracteriza por un impulso también «ilimitado» a explotar las fuerzas naturales. El capital toma a esas fuerzas como recursos gratuitos: “el capital paga por el valor en tanto objetivación de trabajo abstracto y no por las fuerzas naturales y sociales que entran en el proceso de valorización”. No toma en cuenta los costos de reposición de las fuerzas naturales. Desde la lógica del capital, esto está plenamente justificado, puesto que lo que determina el valor es la cantidad de trabajo abstracto, y no los recursos naturales. Lo mismo sucede con las consecuencias destructivas a nivel del medio ambiente, puesto que desde la perspectiva del “intercambio de equivalentes de mercancías, este procedimiento está totalmente justificado”. Para Saito, “este hecho muestra claramente que el valor no puede ser un criterio efectivo para la producción sustentable”. El capital, además, intenta contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia produciendo “mercancías más baratas y con un uso de recursos naturales más baratos”. Todo esto no hace más que profundizar “las cargas sobre la naturaleza”. Sin embargo, existe un límite tanto para la extracción de recursos naturales como para la explotación de la fuerza de trabajo, lo que impide que las medidas que tienden a contrarrestar la caída de la tasa de ganancia “duren por siempre”⁴². La misma dinámica de la competencia capitalista lleva a los capitalistas individuales a no tomar en cuenta las consecuencias destructivas sobre la naturaleza. *Après moi le déluge* («después de mí, el diluvio») dice Saito, citando la consigna popular que utilizó Marx para caracterizar el comportamiento de los capitalistas individuales. A todo esto, se agregan otras consecuencias de la producción «anárquica» del capitalismo, como la gran cantidad de basura que se produce, debido a que muchos productos nunca encuentran “demanda efectiva”. Lo que, sin duda, es un problema ecológico muy significativo en la actualidad.

La teoría del valor de Marx no puede ser disociada de su concepción materialista. Si bien el valor supone una construcción social, esto no significa que no tenga ninguna relación con el mundo material. Esto es fundamental, según el japonés, para entender por qué el predominio del valor implica una subordinación destructiva tanto del ser humano como de la naturaleza. En este tercer capítulo, Saito profundiza en la fundamentación de su tesis, según la cual la ecología de Marx se encuentra íntimamente vinculada a su teoría del valor: el predominio del valor en nuestras sociedades es lo que ha conducido a la fractura del

⁴⁰ *Ibid.*, p. 178.

⁴¹ *Ibid.*, p. 179.

⁴² *Ibid.*, pp. 180-181.

metabolismo entre el ser humano y la naturaleza, con todas las consecuencias destructivas que esto tiene para ambos. Lo que solo puede ser superado en una sociedad donde los procesos económicos inconscientes no subordinen a los seres humanos, sino estos a aquellos.

Con estos tres capítulos se cierra la Parte I de *La naturaleza contra el capital*, “Ecología y economía”, e ingresamos a la Parte II, “La ecología de Marx y la Marx-Engels *Gesamtausgabe*”. El cuarto capítulo se titula “Liebig y *El capital*”. Allí Saito desarrolla el vínculo de Marx con la obra del agrónomo y químico alemán. Comienza abordando la posición teórica de Marx en torno a la renta de la tierra. El pensador alemán acordaba con Ricardo en aspectos fundamentales de su teoría de la renta diferencial de la tierra, según la cual el valor de los productos está determinado por la producción en los terrenos que se encuentran en peores condiciones, por lo que los terrenos más fértiles tendrán un mayor margen de productividad. Sin embargo, discrepaba con la ley del rendimiento decreciente, tal como la planteaba Ricardo. Para este último, el aumento de la producción no es proporcional al aumento de la inversión; al duplicar las inversiones, no se obtiene el doble de producción, sino una proporción menor. La discrepancia de Marx estaba motivada porque Ricardo presenta esta ley como un hecho ahistórico, al que no daba ninguna explicación. Por el contrario, tanto el joven Engels como el joven Marx pensaban que, con el desarrollo de las fuerzas productivas y la aplicación de tecnologías en la agricultura, se podían lograr rendimientos crecientes. En su juventud, ambos compartieron un prometeísmo ingenuo, según Saito, que no les permitió percibir ciertos límites naturales en la producción agrícola. Sin embargo, este optimismo inicial fue cediendo paso a otra visión en los dos pensadores, si bien Saito se centra en Marx. Este último empezará a prestar particular atención a los estudios que señalaban que no hay un aumento proporcional de la producción con respecto al uso de fertilizantes, sino que hay límites a ese crecimiento. Marx encontrará en la *Química Agrícola* de Liebig elementos fundamentales para explicar los rendimientos decrecientes, no en forma ahistórica, como en el caso de Ricardo, sino como un efecto del tipo de agricultura que se desarrolla en la sociedad capitalista. Para Liebig existían “límites naturales para las mejoras agrícolas, especialmente debido a la cantidad finita de nutrientes minerales disponibles en el suelo y a la capacidad limitada de absorción de las raíces y las hojas”⁴³. Marx tomó nota de esto. El rendimiento decreciente ya no se planteaba como una ley abstracta, sino como “una limitación fisiológica” no superable técnicamente.

Reafirmando el punto anterior, Saito señala el contraste entre lecturas optimistas de la *Química Agrícola* de Liebig, y la lectura de Marx. Para las visiones optimistas, el mecanismo regulador de los precios de mercado terminaría solucionando los problemas causados por lo que Liebig denominaba *agricultura del robo*: “La continuación del robo de las fuerzas naturales será entorpecida por la lógica del precio del mercado: cuando el producto disminuye, el precio de mercado aumenta (...) con el aumento del precio de mercado se producirá una mayor inversión de capital y luego las innovaciones tecnológicas reducirán nuevamente los costos de producción”.⁴⁴ Para Marx, por el contrario “las mejoras capitalistas del suelo no apuntan a la producción sustentable a largo plazo, sino sólo a ‘la ganancia monetaria más inmediata’, por lo que se invierte solo en las tierras más rentables, mientras que otras tierras que pueden ser mejoradas y cultivadas no reciben suficiente inversión de capital adicional o se dejan en barbecho”.⁴⁵ Para Marx, es necesaria una agricultura que supere la mediación del valor, que solo apunta a la ganancia inmediata.

El objetivo de ganancia conduce a una productividad agrícola decreciente, pero el estudio de la obra de Liebig le permite a Marx comprender que esto se produce por la «intensificación» de la agricultura capitalista. Se trata, pues, de un fenómeno histórico. No de una ley ahistórica, intemporal y abstracta, como planteaban Ricardo y Malthus.

⁴³ *Ibid.*, p. 207.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 219.

La intensificación de la agricultura tiende a violar la “ley de compensación”⁴⁶, la necesaria reposición de aquellos elementos naturales que la agricultura sustrae. Este fenómeno se agrava con la industrialización y la creciente concentración de la población en grandes ciudades. Gran parte de los alimentos ya no son consumidos donde son producidos, sino en las ciudades, lo que hace que sus desechos no sean devueltos a la tierra. Por consiguiente, deja de cumplirse el ciclo natural que permite “restaurar los suelos originales”⁴⁷. Lo que se suma a que la agricultura capitalista intenta estrujar lo más posible el suelo para producir cosechas en el mínimo tiempo posible, puesto que la tierra es considerada un «mero medio» para obtener ganancias. Saito cita a Marx:

Con la preponderancia incesantemente creciente de la población urbana, acumulada en grandes centros por la producción capitalista, ésta por una parte acumula la fuerza motriz histórica de la sociedad, y por otra perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra, esto es, el retorno al suelo de aquellos elementos constitutivos del mismo que han sido consumidos por el hombre bajo la forma de alimentos y vestimenta, retorno que es condición natural eterna de la fertilidad permanente del suelo. Con ello destruye al mismo tiempo, la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales.⁴⁸

Este tipo de agricultura también conduce a un aumento de los costos de producción, “debido a las crecientes inversiones de capital como medida para paliar el agotamiento del suelo”⁴⁹. Es una agricultura con “poca visión de futuro”, para la que no importan las “generaciones venideras”⁵⁰. Saito cita nuevamente a Marx, para quien nadie es “propietario de la tierra. Simplemente son sus ocupantes, sus beneficiarios, y como *boni patres familias* tienen que legarla en un estado mejorado a las generaciones venideras”⁵¹. Hay que superar los usos egoístas de la tierra, totalmente legitimados en este modo de producción, y plantearse la perspectiva del «ser genérico», lo que exige no un mero cambio moral, sino de las relaciones de producción.

Para Saito, “la nueva relación social con la tierra desde el punto de vista del ser genérico solo es posible, según Marx, cuando se considera la dimensión material como un componente central del metabolismo entre los humanos y la naturaleza, que el capital solo tiene en cuenta de una manera extremadamente inadecuada”⁵². Y finaliza el capítulo sosteniendo que, para Marx, “la realización de la interacción consciente con los límites materiales de la naturaleza demanda la abolición del sistema de producción social basado en el valor”⁵³.

El quinto capítulo se titula “¿Los fertilizantes contra la agricultura del robo?” En este capítulo, Saito realiza una prolija reconstrucción de la evolución del pensamiento de Marx en relación a esta problemática. Se basa no solo en las obras editadas de Marx, sino también en sus manuscritos no publicados sobre agricultura. Como dijimos más arriba, el pensador alemán tenía inicialmente una perspectiva más optimista, que fue dejando de lado. Concordaba con Ricardo en sus planteamientos relativos a la renta diferencial de la tierra, pero discrepaba con este –y con Malthus– en relación a los rendimientos decrecientes, puesto que esto era presentado como una ley abstracta y ahistórica. Marx pensaba, con Liebig y hasta los primeros años de la década de 1860, que las mejoras tecnológicas podían revertir los rendimientos decrecientes y lograr incluso mejorar los niveles de productividad. Para Saito, Marx, en sus críticas a Ricardo y Malthus “enfatisa demasiado la *socialidad* de la productividad agrícola, como si no existiera realmente un límite natural

⁴⁶ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁴⁸ Marx, *op. cit.*, pp. 611-612; cit. en Saito, p. 225.

⁴⁹ Saito, *op. cit.*, p. 226.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁵¹ Marx, *Economic Manuscript of 1864-1865*, p. 763, cit. en Saito, p. 228.

⁵² Saito, *op. cit.*, p. 229.

⁵³ *Ibid.*, p. 230.

impuesto a la agricultura”⁵⁴. En el caso de Liebig, que llegó a plantear una “total flexibilidad agrícola” que permitiría satisfacer todas las demandas gracias al uso de fertilizantes, Saito sostiene que “este ingenuo descuido de los límites naturales en la producción agrícola solo refleja la arrogancia de la ciencia moderna, que trata las características y las propiedades naturales como medios pasivos que los humanos pueden modificar arbitrariamente”⁵⁵.

Pero a partir de 1863, Marx cambia la perspectiva. En este cambio tuvo mucha influencia la lectura de la séptima edición de la *Química Agrícola* de Liebig, en la que su autor había dejado de lado la mirada optimista de años anteriores. El «giro crítico» de Liebig lo llevará a la idea de que “la producción sin visión de futuro no es nada más que el robo del suelo”⁵⁶, y Saito cita a Liebig:

Se entiende así que el aumento de las cosechas que se busca conseguir a través del mejoramiento del suelo por medios tales como el drenaje y los abonos, por ley natural, no puede tener durabilidad. Se logró una cantidad mayor de cosecha no porque se enriquecieron las materias nutritivas del suelo, sino porque se usaron técnicas que lo empobrecen más rápidamente.⁵⁷

La violación de “la ley de la compensación”, no reponer aquello que se quita de la naturaleza, es para Liebig un “crimen contra la humanidad”⁵⁸ que no toma en cuenta a las generaciones futuras. También plantea la perturbación del metabolismo por la concentración de la población en grandes ciudades, que será retomado por Marx, quien citará a Liebig en *El capital* cuando exponga esta problemática.

Para mantener o aumentar la fertilidad del suelo, Inglaterra importará abonos, como el guano de Perú. Pero esto no hace más que profundizar la perturbación metabólica y proyectarla a una escala global, destruyendo las condiciones “para la agricultura sustentable en los países extranjeros”⁵⁹. “Gran Bretaña roba a todos los países las condiciones de su fertilidad”, decía Liebig.⁶⁰ El químico alemán nos está planteando lo que Saito llama “imperialismo ecológico”, que lleva no solo a la extracción de recursos naturales y la destrucción de formas de agricultura sustentable en las economías periféricas del capitalismo, sino también a formas extremas de explotación de los trabajadores, de la cual el guano fue un ejemplo señalado por el marxista japonés, al que se podría agregar el caucho, el cacao, y otros. En este sentido, no es casual que los problemas ecológicos se expresen en forma más clara a nivel de la periferia, lo que puede ser ejemplificado con el agotamiento del suelo irlandés por el colonialismo inglés estudiado por Marx en *El capital*. Allí demostró que la “revolución agraria” impuesta por Inglaterra condujo a los irlandeses a la “pobreza y la hambruna”⁶¹. También en la India estos «experimentos económicos» del colonialismo inglés provocarán desastres sociales por desconocer la importancia del almacenamiento de agua y de los drenajes que se realizaban tradicionalmente.⁶² El colonialismo inglés había destruido, en los dos casos, sistemas agrícolas tradicionales perfectamente eficientes y sustentables. Saito cita a Liebig: “El pequeño terrateniente compensa lo que saca

⁵⁴ *Ibid.*, p. 249.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 254-255.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁷ Justus von Liebig, *Einleitung*, p.146; cit. en Saito, p. 257.

⁵⁸ Saito, *op. cit.*, p. 258.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 259.

⁶⁰ Cit. en Saito, p. 259.

⁶¹ Saito señala que hay un cambio de perspectiva en Marx en relación al colonialismo. Así como abandona su perspectiva optimista y prometeica en relación a la agricultura capitalista, también hay un claro giro crítico en relación a ciertos elementos positivos y progresistas que Marx había señalado en relación al colonialismo en artículos escritos durante la década de 1850. Lo que no significa, sin embargo, que su visión respecto al colonialismo, en esa década, estuviera exenta de toda crítica. El desarrollo de la perspectiva del revolucionario alemán sobre el colonialismo fue particularmente estudiado por Ariel Petruccelli en el capítulo “Necesidad histórica, sujetos subalternos y movimientos revolucionarios”, de su libro *Ciencia y utopía en Marx y en la tradición marxista*, Bs. As., Herramienta, 2015.

⁶² *Ibid.*, pp. 271-274.

del suelo casi completamente, pero el gran terrateniente exporta granos y carne a los grandes centros de consumo y pierde las condiciones para la reproducción (...). Esta es la inevitable razón del empobrecimiento de las tierras por el cultivo”.⁶³ (Todas estas son cuestiones parecen muy pertinentes para reflexionar sobre nuestra realidad latinoamericana: soja, desforestación de la selva del Amazonas, contaminación de ríos, etc.).

Marx seguirá prestando atención a “la sustentabilidad en las sociedades precapitalistas”, y combinará esta preocupación con estudios etnológicos. Entre ellos se encuentran los que dedicó a la comuna campesina rusa, ocasión en la que señaló la posibilidad de pasar directamente de este tipo de organización comunitaria a formas de organización socialista, sin pasar por una «etapa» capitalista.⁶⁴ En síntesis, el sistema burgués era incompatible para Marx con una agricultura racional, y viceversa. Una “reforma agrícola” era una tarea fundamental de la “revolución futura”.

La última parte de este capítulo aborda precisamente la “sociedad futura”, en que se superaría la alienación ser humano-naturaleza y el carácter no sustentable de la producción. El “reino de la libertad” suponía para Marx “que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su interacción metabólica con la naturaleza, poniéndola bajo su control colectivo en vez de ser dominados por ella como un poder ciego”⁶⁵. Esto no entraña la abolición del “reino de la necesidad”, aclara Saito, pero en dicha sociedad –planteada como posibilidad futura– los productores libremente asociados regularán conscientemente el metabolismo con la naturaleza y los procesos económicos: estos últimos no dominarán como una fuerza ciega a los seres humanos. La humanidad depende de la “producción material”, por eso no puede desaparecer el “reino de la necesidad”. Pero Marx sostiene que, para concretar el “reino de la libertad”, un “prerrequisito básico (...) es la reducción de la jornada de trabajo”⁶⁶; cuestión que, como ya vimos, siempre fue fundamental para el pensador alemán: la lucha por la legislación fabril y por la reducción de la jornada de trabajo tenía un sentido estratégico, pues preparaba a los trabajadores para nuevas luchas, entre ellas la batalla por una sociedad sin explotados ni explotadores; o, dicho de otra forma, para el “reino de la libertad”.

En esta sociedad futura habría una “construcción consciente” de la unidad ser humano-naturaleza. Esta idea fue, desde los manuscritos del 44, un elemento esencial en la concepción marxiana de la sociedad comunista. En ella se superaría la visión instrumental que trata a la naturaleza como un “mero medio”, y se concretaría una producción “sustentable sin violar los límites de la naturaleza”. Para Saito, la crítica que atribuye una concepción prometeica a Marx, en tanto desarrollo tecnológico ilimitado, es falsa: “Por el contrario, el capitalismo es el que se aferra al mito de las innovaciones tecnológicas porque, frente a una serie de graves problemas ecológicos, no puede aportar ninguna solución más allá de innovaciones tecnológicas” (léase: una huida hacia adelante). Saito agrega que, si las innovaciones productivas solo apuntan “a la acumulación de capital, pero no a la sustentabilidad, entonces no cuenta como ‘desarrollo de las fuerzas productivas’”⁶⁷.

En forma sintética, podemos decir que, en este quinto capítulo, Saito demuestra convincentemente el cambio de perspectiva de Marx con respecto a su optimismo tecnológico inicial en relación a la agricultura, en el que se vio influido por el “giro crítico” de Liebig. Saito relaciona esto con su cuestionamiento a los efectos devastadores del extractivismo inglés sobre sistemas sustentables como los de Irlanda y la India, en los que también se puede percibir una modificación de la perspectiva marxiana en relación al colonialismo, donde ya no se ve “aspectos progresistas”. Finalmente, Saito señala cómo este modelo de agricultura destructivo solo puede ser superado con un cambio revolucionario, por medio del cual los productores libremente asociados regulen conscientemente el metabolismo con la naturaleza.

⁶³ Liebig, cit. en Saito, p. 276.

⁶⁴ Mariátegui también planteará esta posibilidad para el caso de las comunidades indígenas del Perú y América Latina en general, aunque el intelectual peruano nunca haya conocido estos escritos de Marx, lo que hace aún más relevante la coincidencia.

⁶⁵ Marx, *Economic Manuscript...*, pp. 885-886; cit. en Saito, pp. 278-279.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Saito, *op. cit.*, p. 280.

En el último capítulo, “La ecología de Marx después de 1868”, Saito aborda la evolución del pensamiento de Marx luego de la edición del tomo I de *El capital*. No hay nada editado en vida de Marx que trate las problemáticas ecológicas, pero nuevamente Saito recurre a sus manuscritos y cuadernos inéditos, donde se puede constatar que Marx siguió estudiando ciencias naturales y prestando una gran atención a las cuestiones ambientales. El marxista japonés se centrará sólo en los cuadernos de 1868, aunque señala que hay mucho material escrito, en años posteriores, que no será objeto de investigación en este libro. Se ocupará particularmente de la obra del también agrónomo alemán Karl Fraas, *Física agrícola*, y de los cuadernos de extractos de Marx, prestando particular atención a las críticas de Fraas a Liebig y su explicación alternativa de la perturbación del metabolismo, que va bastante más allá de la violación de “la ley de compensación” planteada por el químico alemán como causa fundamental de la ruptura del metabolismo. La tesis de Liebig de que las formas modernas de vida concentraban a la población en grandes ciudades violando la ley de compensación, generaron “un gran debate”. Algunas respuestas apuntaban a que el mecanismo de mercado terminaría restableciendo un equilibrio, visión claramente rechazada por Marx. Otras, que aceptaban que la producción moderna conducía a una ruptura del metabolismo, se decantaban por medidas proteccionistas como vías para superar este problema, lo que era visto como totalmente insuficiente por Marx.

El tono extremadamente pesimista de algunas predicciones de Liebig sobre futuras guerras y hambrunas en Europa ocasionadas por los “rendimientos decrecientes”, rehabilitaron el “espíritu de Malthus”, al decir de Eugene Dühring. Aunque el químico alemán explicaba este fenómeno en forma diferente al economista inglés, no apelando a una abstracta ley ahistórica, “su conclusión mantiene ambigua su relación con las tesis de Malthus”, señala Saito. A pesar de esto, Liebig sigue dejando lugar para cierto «optimismo», en tanto que su “advertencia contra la agricultura del robo” permitía pensar la posibilidad de acabar con esta y restablecer el ciclo natural, a diferencia del inglés.⁶⁸

Fraas presenta su *Física agrícola* no como antagónica a la química de Liebig, sino como complementaria. En su obra, señala la importancia de los factores físicos, en particular el clima, subvalorados por el químico alemán: “En condiciones climáticas favorables, sugiere Fraas, la agricultura puede ocurrir sin agotamiento, incluso si los humanos no devuelven al suelo los nutrientes absorbidos por las plantas”⁶⁹. En determinados climas, sobre todo en los húmedos y cálidos, las fuerzas naturales pueden reponer los nutrientes y minerales, sin intervención humana. No es que Fraas rechace totalmente los planteamientos de Liebig, pero considera que en su perspectiva hay exageraciones en torno al agotamiento del suelo.

Pero las críticas de Fraas posteriormente se van a radicalizar. Rechazará la predicción de Liebig, según la cual fenómenos como la sobreproducción serían pasajeros, predominando en el largo plazo la subproducción, lo que llevaría a hambrunas y guerras en Europa. Por el contrario, a su juicio lo que caracteriza a la agricultura moderna es la sobreproducción, por la importación de productos agrícolas desde climas más fértiles.

Fraas también rechaza lo que considera una exageración de Liebig en relación a la importancia de los fertilizantes, existiendo elementos muy relevantes que Liebig no tomó en cuenta, como la ya mencionada fuerza de la naturaleza y el “tratamiento cuidadoso de las tierras por parte del agricultor”⁷⁰. Para Fraas es posible un aumento de la producción, lo que denomina “agricultura de la fuerza”, basándose en la “agricultura tradicional” con el método del “aluvión”, que se produce naturalmente, pero también puede ser provocado por el ser humano. Saito cita la definición de “aluvión” del geólogo Charles Lyell: “(es) tierra, arena, grava, piedra y otras materias transportadas que han sido arrastradas y arrojadas por los ríos, las

⁶⁸ *Ibid.*, p. 293.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 304.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 309.

inundaciones u otras causas, sobre tierras no sumergidas permanentemente bajo las aguas de los lagos o los mares”. Y señala al respecto: “Como resultado, Marx encuentra otra forma de regular conscientemente la interacción metabólica entre los humanos y la naturaleza”⁷¹.

Asimismo, Fraas propone una explicación alternativa a los procesos de desertificación, decadencia y desaparición de civilizaciones antiguas. Para Liebig esto se producía por la violación de la “ley de compensación”, pero para Fraas la causa principal era otra: el cambio climático producido en gran medida por la deforestación produce “un aumento de la temperatura y una disminución de la humedad”⁷². Esto fue señalado por Marx en carta a Engels, y lo documentó en sus cuadernos con un pasaje de Fraas de su obra *El clima y la flora en el tiempo, su historia común*. Si en la Antigüedad la agricultura, la ganadería y la utilización de la madera como materia prima provocaron la deforestación, mucho más lo hace la “producción capitalista moderna”, que “acelera la perturbación del metabolismo entre los humanos y la naturaleza debido a una deforestación más masiva que antes de la historia humana”⁷³. Cuestión de la “que Marx se vuelve consciente”. Saito señala un importante contraste entre la perspectiva de Fraas y la de Marx. Para el primero, la mayoría no tomará conciencia de estas advertencias porque “la deforestación ha construido la base económica para gran parte de la población”. Marx, en cambio, “piensa que la armonía entre la civilización y la naturaleza se realice a través del gobierno colectivo consciente del metabolismo por parte de los productores asociados”. Ahí nos encontramos con las limitaciones de clase e ideológicas propias de Fraas, aunque Marx no deja de señalar que este tiene una “tendencia socialista inconsciente”⁷⁴.

Otra cuestión relevante es que Fraas demuestra que el problema de la desertificación y de la relación entre los seres humanos y la naturaleza no es nuevo. A pesar de que algunas civilizaciones antiguas tuvieran formas de producción agrícola más sustentables, el problema es que el capitalismo profundiza estos problemas conduciendo a una “radical reorganización del metabolismo universal de la naturaleza desde la perspectiva de la valorización del capital”⁷⁵.

Saito señala que, en el mismo sentido, Marx no concebía la relación seres humanos-naturaleza en las sociedades precapitalistas como una relación armoniosa y “no contradictoria” que habría que restaurar. Marx, podríamos decir, está muy lejos de esa visión romántica, según la cual el socialismo futuro consistiría en la restauración de una armonía perdida. Era consciente de que el capitalismo profundiza en forma radical las perturbaciones del metabolismo, pero este “nunca se ha organizado conscientemente”⁷⁶. A esto que señala Saito, se podría agregar que existe un contraste con el mundo actual, en tanto hoy se conocen los posibles efectos de determinadas formas de producción que en la antigüedad eran ignorados. Pero el conocimiento no es suficiente para que haya un cambio sustantivo y radical en ese ámbito, sino que es necesario un cambio revolucionario del conjunto de la sociedad. Para Saito, Marx se torna consciente, con Fraas, de que es necesario profundizar en el estudio de estas problemáticas, y “busca reforzar la crítica de Liebig sobre el despilfarro de recursos limitados en relación con todo el ecosistema, yendo más allá del análisis de Liebig”⁷⁷.

En este último capítulo, Saito argumenta que Marx no dejó de lado, tras la edición del primer tomo de *El capital*, su interés y lectura sobre ciencias naturales y problemas ecológicos. También expone el carácter no dogmático y científico de Marx, siempre abierto a nuevas investigaciones que lo hacen modificar aspectos de su propia teoría y su perspectiva general sobre algunos fenómenos (como su optimismo tecnológico en

⁷¹ *Ibid.*, p. 310.

⁷² *Ibid.*, p. 317.

⁷³ *Ibid.*, p. 324.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 325.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 326.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 327.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 327.

relación a la agricultura y su visión respecto al colonialismo y a las sociedades precapitalistas). Todo esto pone en tela de juicio, además, la pertinencia de las críticas ecosocialistas a Marx, aquellas que niegan que el pensador de Tréveris haya superado su prometeísmo inicial.

En las conclusiones, Saito sintetiza algunas de las principales ideas desarrolladas en el texto, y también hace una serie de planteamientos que conviene señalar. Sostiene que es claro que Marx no ha planteado una utopía tecnológica antiecológica y tecnocrática, lo que ha sido fundamentado a lo largo del libro. Y agrega que esa imagen “no es más que una proyección retrospectiva de la idea prometeica del siglo XIX y XX impuesta al pensamiento materialista de Marx”. Dicho de otra forma, no fue el pensador alemán quien ignoró la ecología y los problemas ambientales, sino la mayor parte de los marxistas que vinieron después y los críticos del marxismo. Se puede pensar que la ausencia de preocupación sobre el medio ambiente llevó a que no se les prestara atención, que no se vieran los elementos que en los textos marxianos apuntaban en ese sentido. En consecuencia, el proyecto socialista implica también una “rehabilitación del metabolismo social y natural que ha sido seriamente distorsionado por el capitalismo”⁷⁸.

Este olvido puede deberse a que el marxismo occidental se centró en las “formas sociales”, dejando de lado el contenido o lo “material”. En un sentido muy similar, John Bellamy Foster plantea que esta tradición marxista dejó de lado el estudio de la naturaleza y se centró solamente en la investigación de la sociedad. Pero, para Saito, “si lo material se integra en su sistema, los textos de Marx abren el camino a la ecología sin mucha dificultad”. Permitiendo no solo el análisis del antagonismo ser humano-naturaleza, sino también la posibilidad de “vislumbrar una estrategia contra la dominación reificada del capital y la enajenación de la naturaleza desde el punto de vista del propio mundo material”. Lo que aleja a Marx del carácter «apocalíptico» que tienen muchas críticas ecológicas.

Saito reafirma en las conclusiones algunas de sus tesis más polémicas. Refiriéndose a la eterna relación entre los seres humanos y la naturaleza, sostiene que “Marx investiga cómo esta condición material de la producción se transforma y deforma bajo las relaciones sociales constituidas de forma capitalista, como la tarea principal de su economía política”. El capital, con “su impulso a la autovalorización infinita”, entra en contradicción con la naturaleza, la que es elástica, pero tiene límites que no se pueden trascender. Según Saito, “esta es la contradicción central del modo de producción capitalista, y el análisis de Marx apunta a discernir los límites de este impulso ilimitado hacia la acumulación de capital dentro de un mundo material”⁷⁹. Y agrega más adelante: “como resultado de sus investigaciones, llegó a ver en sus últimos años que las fracturas metabólicas eran el problema más serio del capitalismo”⁸⁰.

Las conclusiones terminan con dos citas de la carta de Marx a la revolucionaria rusa Vera Ivánovna Zasúlich, donde el alemán reflexiona sobre la comuna “arcaica” rusa. En la primera de estas citas, Marx sostiene la posibilidad de que estas comunas se transformen en un espacio de resistencia al capitalismo y que pasen al socialismo “sin atravesar el capitalismo”, tesis que –como ya señalamos– también fue planteada por Mariátegui sin conocimiento de este texto de Marx. En la otra cita que Saito comparte, el pensador y revolucionario germano habla de la contradicción del capitalismo no solo con los trabajadores, sino también con la ciencia y las fuerzas productivas: “Hoy encuentra a este sistema, tanto en Europa occidental como en los EE.UU., en conflicto con las masas trabajadoras, con la ciencia y con las mismas fuerzas productivas que engendra –en resumen, una crisis que terminará con su propia eliminación, con la vuelta de las modernas sociedades a una forma más elevada de tipo ‘arcaico’ de propiedad y producción colectivas”. Esto se expresa claramente, para Saito, en la crítica de Fraas y Liebig a la irracionalidad de la agricultura del robo y de la fractura metabólica.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 334.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 336.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 340.

Para el intelectual de izquierda japonés, “Marx no respondió todas las preguntas y no predijo el mundo de hoy, pero de ello no se deduce que actualmente su ecología no sirva para nada”. Aunque habría que señalar que sí predijo muchas de las principales características y tendencias del mundo actual, como la centralización y concentración del capital, la formación de una economía de carácter mundial, la tendencia decreciente de la tasa de ganancia o la transformación creciente de los trabajadores en asalariados. Sin embargo, sostiene que “su crítica al capitalismo proporciona una base teórica extremadamente útil para una investigación crítica más profunda de la actual crisis ecológica”. Lo que lo lleva a afirmar al final del texto: “¡Marx vive!”⁸¹.

Algunas reflexiones finales sobre *La naturaleza contra el capital*

En su obra, Saito argumenta con rigurosidad contra la tesis de un Marx prometeico, siempre favorable a un desarrollo tecnológico ilimitado, que no tomaba en cuenta los límites naturales. Muestra con claridad que el pensador alemán va desarrollando una conciencia cada vez más profunda de las problemáticas ecológicas, que lo hace dejar de lado el optimismo juvenil de rasgos prometeicos respecto a la tecnología, y que lo lleva a desarrollar en forma consistente algunos de los tópicos de sus escritos de juventud, como la alienación del ser humano respecto a la naturaleza. Esta superación de todo ingenuo optimismo se expresará con mucha claridad en *El capital* y en sus estudios y manuscritos posteriores.

Asimismo, Saito muestra sólidamente que la ecología de Marx no era un agregado sin conexión con el resto de su *corpus* teórico. Por el contrario, es plenamente coherente con su teoría del valor y con su concepción materialista, superando todo dualismo entre forma y contenido (o sociedad y materia), sin caer en ningún tipo de reduccionismo.

Saito también plantea que el concepto de metabolismo de Marx, si bien está inspirado en gran medida en los aportes de Justus von Liebig, es independiente de éste, desarrollando una teoría propia abierta a otros textos que, muchas veces, entraban en tensión con los del químico alemán, como los del agrónomo Fraas. En todo el desarrollo de Saito, se puede visualizar con nitidez el espíritu crítico de Marx, que ponía en duda y revisaba constantemente sus ideas, y se encontraba siempre abierto a nuevas perspectivas. Queda claro que el revolucionario germano estaba muy lejos de todo espíritu dogmático. Más dudoso es que Marx considerara a la contradicción ser humano-naturaleza como la contradicción fundamental del capitalismo. En este sentido, parece atendible el siguiente señalamiento de Michael Roberts:

Saito argumenta que “*la crítica de Marx a la economía política, si se hubiera completado, habría puesto mucho más énfasis en la perturbación de la ‘interacción metabólica’ entre la humanidad y la naturaleza como la contradicción fundamental del capitalismo*”. Esa puede ser la opinión de Saito, pero ¿fue la de Marx? ¿Es la “grieta metabólica” la “contradicción fundamental del capitalismo”? En mi opinión, Saito no ofrece una justificación para esta afirmación.⁸²

Posiblemente, Saito tenga muchos elementos para fundamentar que aquella es —o ha devenido en el presente— la contradicción principal, pero parece tener razón Roberts cuando sostiene que no queda claro que Marx sostuviera esa idea.

⁸¹ *Ibid.*, p. 344.

⁸² Michael Roberts. “Saito: la grieta metabólica y el comunismo del decrecimiento”, en *Sin Permiso*, 3 de diciembre de 2022, disponible en <https://www.sinpermiso.info/textos/saito-la-grieta-metabolica-y-el-comunismo-del-decrecimiento>.

También son atendibles algunos señalamientos de Roberts sobre el decrecimiento, aunque no se refieren a planteamientos que Saito hace en *La naturaleza contra el capital*, sino en su libro más reciente *El capital en la era del Antropoceno*:

En un escenario de decrecimiento socialista, el objetivo sería reducir la producción ecológicamente destructiva y socialmente menos necesaria (lo que algunos podrían llamar parte del valor de cambio de la economía), al tiempo que se protege y, de hecho, incluso se mejora las partes de la economía que se organizan en torno al bienestar humano y la regeneración ecológica (la parte del valor de uso de la economía).⁸³

El decrecimiento no es viable en una sociedad capitalista, pues el capital tiende constantemente a su expansión. En una sociedad socialista. Donde los productores libremente asociados regulen conscientemente el metabolismo con la naturaleza, eso sería viable, pero –en la línea que señala Roberts– eso significaría decrecimiento de algunas actividades económicas y posiblemente crecimiento de otras. Industrias como la armamentística ya no tendrían sentido (si pensamos en un socialismo establecido a nivel mundial, horizonte que parece por ahora muy lejano). Tampoco el desarrollo hipertrofiado de la publicidad. La producción ya no apuntaría a la obsolescencia y, por tanto, se necesitaría producir menos de algunos productos porque estos serían más durables. Asimismo, una economía no orientada hacia la ganancia permitiría una mejor distribución de algunos bienes, como los alimentos, y no destruiría parte de las cosechas cuando hay sobreproducción por circunstancias naturales o de otro tipo, como sucede actualmente para que los precios no caigan. Seguramente, muchos tipos de consumo generados por la multiplicación de los deseos y necesidades en el marco de una cultura consumista tenderían a disminuir o desaparecer. Por último, será necesario, sobre todo en determinados países o regiones de la periferia, un desarrollo general de las fuerzas productivas y el crecimiento económico de determinadas actividades.

Esto se conecta con uno de los temas más polémicos en el marxismo, como lo es el del desarrollo de las fuerzas productivas. En el marxismo han existido fuertes tendencias «productivistas» que han identificado *desarrollo de las fuerzas productivas* con *crecimiento económico*. Pero esa no es una relación necesaria. En una sociedad socialista, se podrían desarrollar fuerzas productivas que –por citar dos ejemplos– resultaran más sustentables ecológicamente hablando, o apuntaran no al crecimiento del volumen de producción, sino al aumento del tiempo libre de los seres humanos. En este sentido, son totalmente reivindicables las puntualizaciones de Manuel Sacristán: “Por el contrario, habría que entender que un programa socialista no requiere hoy (quizá no lo requirió nunca) primordialmente desarrollar las fuerzas productivas, sino controlarlas, desarrollarlas o frenarlas selectivamente.”⁸⁴. Aquí, tal vez, los señalamientos de Roberts no implican diferencias profundas con Saito, sino cuestiones de énfasis o sobre cuál es la mejor denominación para determinados fenómenos o políticas.

Otras críticas de Roberts son más cuestionables o no tan compartibles. Sostiene el inglés: “El aumento de las tasas de contaminación y degradación ambiental se produce porque los capitalistas buscan ganancias a expensas del medio ambiente, no por las propias tecnologías. Los socialistas deben distinguir entre los instrumentos de producción y su uso bajo el capitalismo”⁸⁵. Es un tema que, por lo menos, merece una discusión profunda en el marxismo. ¿Toda tecnología tiene un estatus neutral o aséptico? ¿Son todas ellas ajenas a fuertes presupuestos ideológicos u objetivos? ¿O en algunos casos nos encontramos con su materialización o plasmación en los artefactos o procedimientos que posibilitan? Muchas tecnologías de vigilancia, militares y otras no parecen, en principio, tan asépticas.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Entrevista de la revista mexicana *Dialéctica* (Universidad Autónoma de Puebla) a Manuel Sacristán, n° 13, jun. 1983, pp. 97-119, disponible en <https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/entrevista-de-la-revista-dialectica-a-manuel-sacrista-1983-.pdf>

⁸⁵ Roberts, *ibid.*

Roberts también cuestiona el uso del término “grieta metabólica”:

Hay un debate sobre si el uso del término “grieta metabólica” es útil porque sugiere, al menos para mí, que en algún momento en el pasado antes del capitalismo había cierto equilibrio metabólico o armonía entre los humanos, por un lado, y la “naturaleza”, por el otro. Cualquier énfasis en las grietas o rupturas tiene el riesgo de asumir que la naturaleza está en armonía o en equilibrio hasta que el capitalismo la perturba. Pero la naturaleza nunca está en equilibrio, ni siquiera sin humanos. Siempre está cambiando, evolucionando, con “equilibrios puntuales” para usar el término del paleontólogo marxista Stephen Jay Gould, como la explosión cámbrica, con muchas especies evolucionando a medida que otras se extinguen.⁸⁶

Como muchas categorías o expresiones utilizadas a nivel de las ciencias sociales y humanidades, «grieta» o «fractura» metabólica puede tener sus ambigüedades o imprecisiones. Difícilmente se pueda encontrar una expresión que no pueda ser interpretada en más de una forma. Pero el argumento que Roberts propone –que estos términos pueden sugerir una «armonía» anterior al desarrollo del capitalismo– es una confusión que puede ser aclarada fácilmente. Y es aclarada tanto por Saito como por Marx. El hecho de que en la naturaleza haya desequilibrios, tampoco es un argumento convincente: estos se producen por la acción de procesos naturales. La fractura metabólica es –en cambio– un efecto no intencional de acciones conscientes. Por eso Marx apunta a un control *consciente* de esos procesos. Por último, Roberts señala que “Marx rechazó la teoría del agotamiento del suelo de Liebig como el límite del capitalismo”. La argumentación de Saito sostiene que Marx puede haber concluido que la teoría de Liebig era un tanto exagerada, pero esto no parece haber implicado un rechazo total, y es bastante discutible que Saito afirme taxativamente que el agotamiento del suelo es “el límite del capitalismo”.

Señalamos, al comienzo de esta reseña, que Saito aborda cuestiones complejas, pero lo hace con un lenguaje legible y lejano a todo hermetismo. A esto se puede agregar que *La naturaleza contra el capital* también se caracteriza por la coherencia lógica, tantas veces dejada de lado por ciertas corrientes del mundo académico contemporáneo, sobre todo por las tendencias posmodernas, muy propensas a la ambigüedad, a los textos abstrusos y a la despreocupación por la coherencia argumental. Asimismo, si bien Saito es un filólogo, se halla muy lejos de lo que podríamos llamar «vicios» filológicos, como el centramiento exclusivo en los textos, soslayando la dimensión práctico-objetiva o las referencias a la realidad extra-textual. Intentaremos expresar esta idea con una pregunta: si Marx, por ejemplo, dejó de lado su teoría de la alienación de los manuscritos de juventud o dejó de mencionar ese concepto, ¿eso significa que dicha teoría no tenga validez y sea incompatible con sus desarrollos teóricos posteriores, como los de *El capital*? Que Marx haya dejado de mencionar la alienación, no significa que ese concepto deje de ser válido (de hecho, consideramos que Marx, si bien usó solo marginalmente la categoría *alienación* en su obra de madurez, nunca dejó de lado la idea, que desarrolla en *El capital*, como teoría del fetichismo). Si seguimos el criterio de verdad que plantea Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*, lo que da cuenta de la realidad objetiva, de la terrenalidad de un pensamiento, es la práctica. Asimismo, que tal o cual pensador deje de utilizar un concepto no significa, *ipso facto*, que sea incompatible con sus desarrollos teóricos posteriores. Sin duda, los cambios a nivel discursivo y los énfasis que realiza un autor a lo largo de su vida es algo a tomar en cuenta, pero eso no nos puede conducir a dejar de ver otras dimensiones, como la validez o no de una idea en relación a la práctica en tanto criterio de verdad, y su coherencia –o falta de coherencia– con otros conceptos y teorías que el autor haya desarrollado en otros momentos de su obra. En el caso de Saito, si bien no dice mucho en forma explícita sobre esta cuestión, se puede ver que no deja de utilizar una categoría como la de alienación para analizar fenómenos o explicar ideas del Marx maduro.

⁸⁶ *Ibid.*

La teoría de Marx sobre el metabolismo da cuenta de que la naturaleza no se ve afectada por una abstracta y ahistórica humanidad, sino por un sistema social donde predomina el valor de cambio por sobre el valor de uso, y que ha producido una transformación del metabolismo ser humano-naturaleza caracterizado por una crisis ecológica cada vez más profunda. La verdad de sentido común, según la cual el ser humano es intrínsecamente destructivo de la naturaleza, refleja una tendencia ideológica conservadora, que ve lo temporal e histórico como eterno e inmutable. Su presupuesto es una antropología rígida, que proyecta hacia el pasado –y hacia un futuro concebido como eterna repetición del presente– características propias de un momento histórico y de una sociedad determinada. Esto no significa que, antes del capitalismo, las relaciones ser humano-naturaleza fueran aproblemáticas, idílicas, pero sí que hubo formas productivas mucho más sustentables donde la afectación y destructividad del medio ambiente no habían alcanzado los niveles actuales. Lo fundamental es que, en la futura sociedad socialista, se establezca una regulación *consciente* del metabolismo, algo que no ha sucedido en el actual modo de producción ni en los anteriores.

Por último, quisiéramos realizar algunas reflexiones no tanto sobre la obra de Saito, sino a partir de algunos de sus planteamientos.

Para Marx, igual que para Saito, la fractura metabólica y la alienación de la naturaleza deben ser superadas en la futura sociedad socialista, o se debe tender a que estas se reduzcan a un mínimo. Parece claro que el capitalismo no ha hecho más que profundizar esa fractura, impulsando un proceso de urbanización y de formación de megalópolis que llevan la alienación entre el ser humano y la naturaleza a niveles nunca antes conocidos. Esta tarea parece particularmente problemática en regiones con altos niveles de urbanización y alta concentración de la tierra en pocas manos, como es el caso de muchos países de América Latina. La reforma agraria, que ocupaba un lugar central en los programas de la izquierda latinoamericana e incluso de sectores progresistas en las décadas del 60 y 70, ha sido cada vez más olvidada. Pero esta transformación es una tarea insoslayable para la construcción de una sociedad socialista. Resulta fundamental para superar un modelo económico que reproduce la dependencia, una alta concentración de la riqueza y su fuga hacia las economías centrales. A esto se suma que la reforma agraria es un quehacer imprescindible para poder avanzar hacia sociedades con una democracia más profunda y real, puesto que las oligarquías latinoamericanas, que concentran tierras y riquezas, siempre han sido un factor permanente de limitación de la democracia, reproduciendo una cultura autoritaria, clasista y racista, e impulsando golpes de estado y dictaduras, cuando sus intereses eran mínimamente afectados.⁸⁷ Pero también es esencial, para trascender un modelo extractivista que agota los recursos naturales y destruye la diversidad ecológica, o para la superación de una fractura metabólica que en América Latina parece tender hacia formas extremas, debido a que tiene algunas de las más importantes megalópolis del mundo y una población rural que en algunos países es de las más bajas a nivel internacional. Fractura complicada, además, en el caso de los países periféricos del

⁸⁷ Señala el historiador Waldo Ansaldi respecto de las relaciones entre las diversas formas de gran propiedad existentes en la historia de América Latina y la cultura autoritaria: "...está claro que ellas han operado como cárceles de larga duración, 'naturalizando' las diferencias sociales y las capacidades diferentes derivadas de ellas, como también la dominación y la subordinación. La relación patrón-cliente, el paternalismo y el autoritarismo derivados de ella, y la convicción de la política como privativa de los 'notables', claves para explicar la política latinoamericana hasta hoy, nacen en esas unidades de producción devenidas microsociedades, a despecho del carácter esclavista, semiservil o libre de las relaciones de trabajo dominantes en cada caso". W. Ansaldi, "La democracia en América Latina. Un barco a la deriva", en W. Ansaldi (dir.), *La democracia en América Latina. Un barco a la deriva*, FCE, Bs. As., 2008, p. 58. Esa gran propiedad, el latifundio, ha estado siempre en fuerte tensión con la democracia, aun con las formas limitadas propias de la democracia actual que no deja de ser para Ansaldi un "régimen de dominación" de clase. Desde una perspectiva más filosófica, señala María Julia Bertomeu: "Es propio de la tradición histórica republicana, considerar que la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles con las relaciones de dominación mediante las cuales los propietarios y ricos ejercen *dominium* sobre aquellos que, por no ser completamente libres, están sujetos a todo tipo de interferencias; ya sea en el ámbito de la vida doméstica, o en las relaciones jurídicas propias de la vida civil, tales como los contratos de trabajo o de compra y venta de bienes materiales. La ciudadanía plena no es posible sin independencia material o sin un control sobre el propio conjunto de oportunidades". M. Julia Bertomeu, "Republicanism and property", en *Sin Permiso*, 5 de julio de 2005, disponible en <https://www.sinpermiso.info/textos/republicanismo-y-propiedad>.

capitalismo, por la extracción de los recursos de la tierra que ha devastado continentes enteros para favorecer a unos pocos países centrales. Como escribiera Bellamy Foster:

Los beneficios extraordinariamente elevados derivados de la renta imperialista, drenados de la periferia o del Sur global en el proceso de producción de mercancías, como argumentó Samir Amin, han adoptado históricamente dos formas: 1) transferencias de valor de cambio, y 2) transferencias de valor de uso. Esta última puede considerarse un proceso de imperialismo ecológico por el que la extracción de recursos ha devastado a menudo a los países pobres, que se han enfrentado a la expropiación (apropiación sin equivalente ni reciprocidad) de los “regalos gratuitos de la naturaleza al capital” que se encuentran en sus territorios, junto con los costos ecológicos de la extracción.⁸⁸

Posiblemente, una reforma de las estructuras agrarias deba ser pensada en forma diferente a como lo fuera en el pasado. Pero la concentración de la tierra como un bien privado en pocas manos, como mero instrumento para la valorización del capital, hace no solo imposible superar las grandes desigualdades socioeconómicas, sino que también conduce a la inviabilidad de democracias profundas y de modelos productivos mínimamente sustentables. Esto implica importantes desafíos prácticos, y un necesario desarrollo de la «imaginación revolucionaria» capaz de idear los caminos para que la tierra vuelva a ser un bien común. Porque, como sostuvo Mariátegui hace casi 100 años: “el socialismo no puede ser ni calco ni copia, sino creación heroica”, y “los libertadores fueron grandes porque fueron, ante todo, imaginativos. Insurgieron contra la realidad limitada, contra la realidad imperfecta de su tiempo”. Su virtud “consiste en haber visto una realidad potencial, una realidad superior, una realidad imaginaria”.⁸⁹ En este sentido, sostiene Ariel Petrucci: “...no es tema baladí el pensar y diseñar modelos viables de socialismo posible. La izquierda debería ejercer la imaginación utópica y asumir las complejidades de la reflexión ética. Lo cual no entraña un mero regreso al viejo utopismo. El realismo es irrenunciable. Es indispensable, pues, combinar utopía y realismo”⁹⁰. Una transformación radical de la realidad implica, pues, imaginar nuevas formas de vida que, en aspectos sustantivos, serán muy diferentes a las actuales. Esa imaginación ha sido clausurada, hoy, por el predominio de ideologías que tienden a ver el futuro como una eterna continuación del presente. Ideologías que no son capaces de pensar e imaginar más allá de la realidad existente: a lo sumo plantean pequeños cambios, sin afectar las estructuras fundamentales. A este pragmatismo se lo suele llamar «realismo», aunque su insostenibilidad e inviabilidad –ecológica y humana– nos dan cuenta de lo poco realista que es seguir por este camino si pensamos más allá del corto plazo.

Tal vez no seamos del todo conscientes de las implicancias profundas, a nivel de la subjetividad, que produce esa separación entre el ser humano y la tierra: implica nada menos que aquel no tiene garantizada su existencia. La inestabilidad y precariedad laborales son romantizadas y embellecidas por la ideología dominante bajo la engañosa figura de la «flexibilidad laboral», como una forma de vida abierta a la «aventura» y los «nuevos desafíos», «emprendedora» y «libre de ataduras». La existencia de un ejército de reserva permanente, que el capitalismo necesita para regular el precio de la mercancía fuerza de trabajo, es un fenómeno propio de la sociedad moderna capitalista, es decir, plenamente histórico. Pero ha sido naturalizado, lo que tiene profundas consecuencias a nivel subjetivo. Una gran parte de los ciudadanos «libres» e «iguales» se ven obligados a vender su fuerza de trabajo porque no tienen asegurada su existencia: han sido alienados de la naturaleza que, precisamente, la garantizaba. Pesa sobre ellos una coerción económica: la amenaza constante, más o menos consciente, de que pueden acabar, si no muriendo literalmente de hambre, con seguridad en una situación absolutamente degradada y miserable. La amenaza,

⁸⁸ John Bellamy Foster, Hannah Holleman y Brett Clark, “Imperialismo en el Antropoceno”, en *Alianza Global Jus Semper*, 2021.

⁸⁹ José Carlos Mariátegui, “La imaginación y el progreso” (1924), en *El alma matinal*, Lima, Amauta, disponible en https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/el_alma_matinal/index.htm.

⁹⁰ Ariel Petrucci, *La Revolución (revisión y futuro)*, Bs. As., Red Editorial, 2020.

además, suele no ser solamente individual, sino que atañe a todos aquellos que tienen una relación de dependencia con el trabajador asalariado: sus hijos, evidentemente, pero también pueden ser los padres, hermanos, etc. La fuerza coercitiva de esta amenaza, que tiene raíces «estructurales», no puede menos que impactar fuertemente en la subjetividad humana. En las pocas sociedades capitalistas que han desarrollado fuertemente el «Estado de bienestar», esto acaso se perciba como algo lejano. Pero este tipo de sociedades han sido más la excepción que la regla en la historia del capitalismo mundial, e incluso en ellas la existencia de estas redes de contención no convierte en nula la posibilidad de ver una vida radicalmente degradada. Marx relacionó, en escritos generalmente poco conocidos, el desarrollo del capitalismo con el aumento de los trastornos mentales y los suicidios. Si bien Saito no profundiza en estas cuestiones, puesto que su objetivo es abordar en forma sistemática la visión ecológica de Marx, sí nos da importantes elementos que aportan para desarrollar una reflexión en este sentido. Fenómenos cada vez más extendidos y crecientes, como la depresión, los trastornos de ansiedad, los suicidios, diversos tipos de problemas en la salud mental y un malestar profundo en gran parte de la sociedad, no parecen ajenos a las transformaciones del capitalismo y a las diversas formas de enajenación que su surgimiento produjo, y que su desarrollo tiende a acrecentar y profundizar. Como ha planteado Mark Fisher, no se trata de problemas individuales producidos por un desequilibrio químico, sino de una cuestión social y política.

También cabe destacar la crítica al dualismo sociedad-naturaleza, evitando todo reduccionismo. Las tendencias posmodernas tienden a negar lo biológico-natural, reduciéndolo a una construcción social. Marx no reducía lo social a lo biológico –como lo hace una larga tradición de pensamiento biologicista muy propia del capitalismo–, pero tampoco negaba la existencia de determinaciones biológicas. La suya era una perspectiva consecuentemente materialista. Saito y Bellamy Foster han señalado que el exclusivo énfasis en lo social llevó a algunos marxistas a no abordar problemas como los ecológicos, e incluso a una visión dualista que contraponía sociedad y naturaleza. Pero hoy esas tendencias se radicalizaron más aún.⁹¹ Para el constructivismo posmoderno, la realidad es completamente una construcción social, llegando al extremo de reducir lo biológico a lo sociológico (e incluso a lo lingüístico o simbólico). Al respecto, en su reseña de *Nadie nace en un cuerpo equivocado*, Juan Gervas y Mercedes Pérez-Fernández sostienen: “...el sexo no es una vivencia interna ni un constructo social, (...) el sexo tiene existencia real y no es una construcción performativa”⁹². De manera concordante, la lectura de Marx que realiza Saito iría en una dirección opuesta a toda reducción sociológica. La biología existe, después de todo.

Consideramos fundamental, además, el señalamiento de la importancia que Marx le daba a la lucha por la reducción de la jornada de trabajo y la legislación laboral en general. Aquí se puede ver cómo la libertad del capital significa no solo menor libertad del trabajador –que más alienado y desposeído de su vida se encuentra mientras más libre es el capital de toda restricción–, sino también la posible destrucción de su salud física y psíquica, y la degradación del medio ambiente, debido a que el capital sigue “su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de plustrabajo”⁹³. Aparece la desmesura en la que tanto insistiera Manuel Sacristán,⁹⁴ y que se expresa claramente, hoy, en la lucha constante de las empresas capitalistas para

⁹¹ Véase al respecto, en este mismo número de *Corsario Rojo*, el artículo de Facundo Nahuel Martín, “Agencia incorporada. Materialismo, subjetividad, naturaleza”, sección Bitácora de Derrotas, pp. 92-108.

⁹² Juan Gervas y Mercedes Pérez-Fernández, “Reseña sobre *Nadie nace en un cuerpo equivocado*”, en *Kalewche*, 23 de octubre de 2022, disponible en <http://kalewche.com/resena-sobre-nadie-nace-en-un-cuerpo-equivocado-de-j-errasti-y-m-perez-alvarez>.

⁹³ Saito, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁹⁴ “El desarrollo capitalista entraña, necesariamente, desmesura. Y una desmesura potencialmente autodestructiva de la propia especie humana. Ante ello, el Sacristán ecológicamente consciente reivindicará el valor de la *mesura*. Apeló, pues, al desarrollo de ‘una ética revolucionaria de la medida y la cordura’. Esto es, medida en el consumo, medida en la relación con la naturaleza, medida en la producción de bienes. Pero la *mesura* no se contraponía al *radicalismo*. Al contrario, Sacristán asumía que en términos ecológicos había que ser muy radical. Los problemas son tales, y de tal magnitud, que no hay ni tiempo para el gradualismo ni es sensato el reformismo. La crisis ecológica en la que se estaba sumergiendo la humanidad era una crisis que exigiría soluciones radicales, revolucionarias”. Ariel Petrucci y Juan Dal Maso, *Althusser y Sacristán: itinerarios de dos comunistas críticos*, Bs. As., IPS, 2020, pp. 198-199.

impedir o relajar las regulaciones ambientales, o en la constante presión para aumentar la edad de jubilación y otros mecanismos que tienden a aumentar la plusvalía absoluta y, por tanto, a lograr una mayor subordinación de la vida al capital y la disminución del ocio o tiempo para sí de los trabajadores. Estas reformas han sido resistidas por grandes movilizaciones de los trabajadores, pero el capital y sus agentes políticos de todos los colores insisten en ellas una y otra vez. A pesar de que los trabajadores producen hoy mucha más riqueza en menos tiempo, eso no ha conducido en casi ningún sitio a una reducción de la jornada laboral, como habían planteado algunos economistas en el pasado. Estas políticas apuntan a contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia: son una fuga hacia adelante de la crisis estructural del capitalismo. Por eso la lucha contra estas reformas adquiere un carácter potencialmente anticapitalista, resultando fundamental desnaturalizar la tendencia constante del capital a ir más allá de los límites físicos naturales de la fuerza de trabajo, que conducen al deterioro de la salud corporal y psíquica.

Y una última reflexión, para finalizar. Solemos asociar a los países orientales con misticismo, religiosidad o tendencias irracionalistas. Existe en los países occidentales –con toda la relatividad que tiene esta expresión– una imagen estereotipada del «Lejano Oriente». Se trata de una construcción parcial, sesgada, simplificada y en parte mitificada. Hecha a medida, podríamos decir, de las propias ideas y necesidades de ciertos grupos occidentales. No pocas veces, el «Oriente» sirve para una autoafirmación identitaria occidental. Se asocia lo oriental con el despotismo, el misticismo evasivo, el sometimiento del individuo a la totalidad... Occidente sería, en cambio, el mundo de la democracia, de la ciencia y de la filosofía independiente de la religión: un paraíso en que el individuo ha conquistado la mayoría de edad y la libertad. Otras veces, en cambio, el Oriente es el mundo idealizado de la espiritualidad, contrapuesto a un Occidente materialista en el que domina una racionalidad despótica. Hay todo un floreciente mercado que promete armonía, paz interior y equilibrio en torno a un orientalismo *new age* de marcado carácter individualista (y muy occidental, dicho sea de paso). Ya Mariátegui señalaba al respecto:

Si la civilización capitalista en su decadencia, bajo tantos aspectos semejante a la de la civilización romana, renuncia a su propio pensamiento filosófico, abdica de su propia certidumbre científica, para buscar en ocultismos orientales y metafísicas asiáticas, algo así como un estupefaciente, el mejor signo de salud y de potencia del socialismo, como principio de una nueva civilización, será, sin duda, su resistencia a todos estos éxtasis espiritualistas. Ante el retorno de la burguesía, decadente y amenazada, a mitologías que no la inquietaron en su juventud, la afirmación más sólida de la fuerza creadora del proletariado será el rotundo rechazo, el risueño desprecio, de las angustias y de las pesadillas de un espiritualismo de menopausia.⁹⁵

Estas visiones hegemónicas o estereotipadas sobre el Oriente –tanto en sus versiones angélicas como en sus manifestaciones diabólicas– son excesivamente sesgadas y simplistas: niegan la riqueza y diversidad de culturas milenarias. Cualquiera que indague un poco en la historia del pensamiento chino, o en el de la India, pronto descubrirá que no todo ha sido espiritualismo religioso; que también en esas culturas han florecido tendencias materialistas o escépticas. Tampoco el Oriente ha sido una simple sucesión de regímenes despóticos. Durante el siglo XX, florecieron en el Oriente todo tipo de movimientos revolucionarios: anticoloniales, democráticos, antiimperialistas y socialistas. En muchos casos su derrota no se debió sólo a factores internos, a las fuertes tendencias reaccionarias e inerciales que podían existir en esas sociedades, sino a la intervención de los «racionales» y «democráticos» países occidentales, que apoyaron a las facciones más reaccionarias de esas sociedades con tal de evitar el peligro revolucionario. A esto no es ajeno Japón después de la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, Occidente está muy lejos de ser el reino de la racionalidad y la libertad realizada. Profundas tendencias irracionalistas han inundado la historia occidental:

⁹⁵ José Carlos Mariátegui, “El idealismo materialista”, en *Defensa del Marxismo*, Lima, Amauta, 1934, disponible en https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/defensa_del_marxismo/index.htm.

van desde las que dieron luz a la Inquisición, hasta otras más modernas, como el misticismo evasivo o el fascismo.

Dicho de otra forma: ni la ciencia ni la racionalidad son patrimonio exclusivo de la *episteme* occidental. En todas las culturas existen tendencias racionales e irracionales, y toda una serie de gradaciones intermedias. Si bien la ciencia pudo haberse desarrollado más en Occidente a partir del siglo XVI (por determinadas circunstancias históricas que se dieron en esta región del mundo y no en otras), nunca fue ni es una forma de pensamiento exclusivamente occidental, sino propia de nuestra especie, al menos cuando se dan determinadas circunstancias materiales y culturales. De esto son testimonio tanto los logros del pasado de muchas civilizaciones no occidentales (por ejemplo, los aportes de la cultura árabe en la Edad Media, que fueron fundamentales para lo que conocemos bajo el rótulo de Renacimiento), como así también el gran desarrollo científico en países como China o el Japón actuales. La ciencia –caracterizada por desarrollar teorías e hipótesis que intentan interpretar y explicar los fenómenos sociales y naturales sin la intervención de fuerzas sobrenaturales, así como también por la argumentación racional, la observación metódica y la experimentación– no es exclusiva de una cultura: es propia de toda la humanidad. En el trabajo, como actividad no determinada –aunque sí condicionada– biológicamente y mediada por la conciencia, ya nos encontramos, en potencia, con muchos de los elementos propios de la ciencia: el establecimiento de relaciones de causalidad, la observación o la experimentación.

El libro del japonés Saito es un testimonio de que hay formas de pensamiento que no son exclusivas de Occidente. Oriente puede tener sus tendencias espiritualistas y místicas, pero también sus corrientes racionales y materialistas. Japón tiene innegables componentes culturales individualistas, pero también posee tradiciones cooperativas, tanto modernas como de carácter ancestral. Todo lo cual reafirma, a nuestro entender, las afirmaciones de Mariátegui con la que empezábamos este texto.

Corsario Rojo ya está navegando. Ha zarpado en mal momento. Con marejada alta, anuncio de tifones, tempestades por doquier y sin ningún puerto a la vista. Las poderosas flotas del capital, los cañones del autoritarismo y las fragatas del dogma acechan por todos lados.

Pero no habiendo puerto seguro, mejor hacerse a la mar: respirar el fresco viento de la rebeldía, en vez de apoltronarnos en la engañosa comodidad de una tierra firme que, de firme, no tiene nada. Como el barco de Neurath, nuestro navío se construirá y reconstruirá con los materiales disponibles, y en alta mar.



corsario rojo

REVISTA TRIMESTRAL DE LA PÁGINA KALEWCHE

<https://kalewche.com>